



Η ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΩΝ ΔΟΥΛΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Γεώργιος Χ. Κουμάκης

Έπ. Καθηγητής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ίωαννίνων

gkoumaki@cc.uoi.gr

Περίληψη: Στην παρούσα εισήγηση επιχειρείται να έρευνηθεί ο θεσμός της δουλείας στην ανθρώπινη του διάσταση κατά τον Αριστοτέλη. Ο φιλόσοφος θεωρεί ότι όσοι έχουν χαμηλή νοημοσύνη λόγω άπαιδευσίας, είναι δηλαδή φύσει δούλοι, είναι δίκαιο και συμφέρον να είναι δούλοι σε κάποιον άλλον, ώστε να εξασφαλίσουν την επιβίωση και ένδεχομένως την εκπαίδευσή τους. Δεν θεωρεί ωστόσο ότι η κατάσταση αυτή είναι ωραίο πράγμα, αφού διαστρέφεται ή ανθρώπινη τους υπόσταση και θεωρούνται παρά φύση άνθρωποι, επειδή δεν βρίσκονται στην βέλτιστη ανθρώπινη κατάσταση. Απώτερος στόχος και διακαής επιθυμία του Σταγειρίτη ήταν να ελευθερωθούν όλοι οι δούλοι επάξια με τη μορφοποιό δύναμη της παιδείας, ώστε όλοι οι άνθρωποι να είναι ελεύθεροι και φίλοι μεταξύ τους.

Λέξεις κλειδιά: φύσει δούλος, παιδεία, άθλον ελευθερίας

THE HUMAN DIMENSION OF SLAVES ACCORDING TO ARISTOTLE

Astract: The present paper attempts to investigate the institution of slavery in its human dimension according to Aristotle. The philosopher believes that it is just and in their interests for those who have a low intellect due to lack of education, i.e. slaves by nature, to be another's slaves, in order to ensure their survival and potentially their education. He does not, however, believe this situation to be a good thing, since their humanity is distorted and they are considered men against nature, because they are not in the best human condition. The ultimate aim and keen desire of the Stagirite was for all slaves to be deservedly freed by the formative power of education, so that all men would be free and friends with each other.

Keywords: slave by nature, education, contest for freedom

Με την εισήγηση αυτή θα δοῦμε την ανθρώπινη στάση του Αριστοτέλη έναντι των δούλων και ποιά είναι η αιτία της δουλείας. Ο φύσει δούλος είναι παρά φύση άνθρωπος, αφού έχει μειωμένη πνευματική ικανότητα και επομένως λείπει το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα του ανθρώπου, πού είναι ο λόγος. Για τον Αριστοτέλη όμως κανένα παρά φύση πράγμα δεν είναι καλό (Πολ., Η3, 1325 b 9 – 10: οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν), ούτε θεωρεί τη χρήση τῶν δούλων σεμνὸν πράγμα, δηλαδή έντιμο και θεμιτό, διότι τὸ να επιτάσσει κανείς τὸν δούλο να έκτελεῖ χειρωνακτικὲς ἐργασίες δεν είναι ωραίο πράγμα (Πολ., Η 3, 1325 a 24 – 27: ἡ γὰρ ἐπίταξις ἢ περὶ τῶν ἀναγκαίων οὐδενὸς μετέχει τῶν καλῶν). Τονίζει επίσης την ανάγκη ότι οι δούλοι πρέπει να νουθετούνται και μάλιστα περισσότερο από τα παιδιά (Πολ., Α 13, 1260 b 5 – 7: νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας), και ὅτι πρέπει να εκπαιδεύονται



καὶ νὰ ἐκτελοῦν ἐλευθέρια ἔργα, χωρὶς νὰ τοὺς ὑβρίζομε οὔτε νὰ τοὺς ἀφήνομε νὰ ἀνιοῦν, ἀφοῦ εἶναι ἄνθρωποι (*Οἰκ.*, A 5, 1344 a 24 – 30). Τὸ ὅτι ὁ δοῦλος εἶναι ἄνθρωπος καταφαίνεται καὶ ἀπὸ τὸν ὀρισμὸ τοῦ ἔργου τοῦ ἀνθρώπου, πὸν εἶναι πρακτικὴ αὐτοῦ πὸν ἔχει λογικόν. Αὐτὸ ὑποδιαίρειται καὶ ἀποδίδεται τόσο σ' αὐτὸν πὸν πείθεται καὶ ὑπακούει στὸν λόγον, πὸν εἶναι ὁ φύσει δοῦλος, ὅσο καὶ σ' ἐκεῖνον πὸν ἔχει λόγον καὶ διανοεῖται, πὸν εἶναι ὁ ἐλεύθερος ἄνθρωπος. Ἔργο τοῦ ἀνθρώπου εἶναι δηλαδὴ μιὰ ζωὴ, ἡ ὁποία εἶναι πράξις καὶ ἐνέργεια μετὰ λόγου, τοῦ δὲ σπουδαίου ἀνθρώπου εἶναι νὰ κάνει ὅλα τα παραπάνω καλὰ καὶ ὠραία. Ὅλα αὐτὰ γίνονται κατὰ τὴν οἰκεία ἀρετὴ τοῦ καθενὸς (*Ἠθ. Νικ.*, A 7, 1098 a 3 – 15). Ἀκόμα καὶ ὁ δοῦλος χρειάζεται νὰ ἔχει ἔστω μικρὴ ἀρετὴ, ὥστε νὰ εἶναι ἰκανὸς νὰ ἀνταπεξέλθει στὸ ἔργο του (*Πολ.*, A 13, 1260 a 33 – 36: ὥστε καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς (ὁ δοῦλος)).

Ὁ ἀνθρωπισμὸς καὶ ἡ ἔννοια τῆς ἀνθρωπίνου ἦταν βασικὸ μέλημα καὶ κυρίαρχος σκοπὸς τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ ὁποῖος ἦταν σταθερὰ προσηλωμένος στὴν ἐπίτευξη τοῦ ἀνθρώπινου ἀγαθοῦ, τὸ ὁποῖο εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς πολιτικῆς, ὁ ὁποῖος περιέχει τοὺς σκοποὺς ὅλων τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ τεχνῶν (*Ἠθ. Νικ.*, A 2, 1094 b 5 – 7. Πβ. R. Kraut, 1989. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2014 (2001), R. Bambrough, 2003), καὶ ἐπομένως εἶναι ἐνέργεια ψυχῆς σύμφωνα μετὰ τὴν ἀρετὴ. Στὴν περίπτωση δὲ πὸν οἱ ἀρετὲς εἶναι περισσότερες τῆς μιᾶς, τότε αὐτὸ γίνεται σύμφωνα μετὰ τὴν ἄριστη καὶ τελειότατη (*Ἠθ. Νικ.*, A 7, 1098 a 16 – 17: τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετὴν). Ὅταν ὁ Σταγειρίτης ὁμιλεῖ γιὰ ἀνθρώπινη ἀρετὴ, ἐννοεῖ τὴν ἀρετὴ τῆς ψυχῆς καὶ ὄχι τοῦ σώματος, ἡ δὲ εὐδαιμονία εἶναι ἐνέργεια τῆς ψυχῆς (*Ἠθ. Νικ.*, A 13, 1102 a 16 – 18). Συνεπῶς φαίνεται ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ἀρετὴ καὶ γενικότερά το ἀνθρώπινον ἀγαθὸν εἶναι ἡ εὐδαιμονία. Ἀφοῦ τώρα στὸν σκοπὸ τῆς πολιτικῆς ἐμπεριέχεται τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν, αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ ἐξετάσει ἀναλυτικότερα καὶ λεπτομερέστερα τὴν ὑφὴ τῆς νομοθεσίας καθὼς καὶ τὴ δομὴ καὶ τὴ λειτουργία τῶν πολιτευμάτων, διότι τότε μόνον μπορεῖ ἡ φιλοσοφία γύρω ἀπὸ τὰ ἀνθρώπινα πράγματα νὰ κατακτήσει τὴν τελειότητα (*Ἠθ. Νικ.*, K 9, 1181 b 13 – 15. Πβ. O. Immisch, 84, 1935, 54 – 61). Τὸ σῶμα χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴν ὁμορφιὰ ἡ δὲ ψυχὴ ἀπὸ παντοῖες ἀρετὲς (*Κρίτ.*, 112 e. κατὰ τὲ τῶν σωμάτων κάλλη καὶ κατὰ τὴν τῶν ψυχῶν παντοῖαν ἀρετὴν). Τόση μεγάλη σημασία ἔδινε ὁ Ἀριστοτέλης στὴν ἀνθρωπιά ὥστε – ὅπως παραδίδει ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος – ἔδωσε τὴν ἀκόλουθη ἀπάντηση, ὅταν κατηγορήθηκε ἀπὸ κάποιους ὅτι ἔδωσε χρήματα ὑπὸ μορφή ἐλεημοσύνης σὲ ἕναν, πὸν δὲν ἦταν καλὸς ἄνθρωπος: "Ἐγὼ δὲν ἔδωσα χρήματα στὸν συγκεκριμένο ἄνθρωπο, ἀλλὰ στὴν ἀνθρώπινή του ιδιότητα" (Διογένης Λαέρτιος, E 21: "οὐ τῷ ἀνθρώπῳ" φησίν, "ἔδωκα, ἀλλὰ τῷ ἀνθρωπίνῳ").

Ἡ ἀρχὴ, τὴν ὁποία θέτει ὁ Ἀριστοτέλης γιὰ ὅλες τὶς καταστάσεις τοῦ ἀνθρώπου σχετικὰ μετὰ τὴν ἔννοια τοῦ ἄρχοντος καὶ ἀρχόμενου, εἶναι ἡ ἔννοια τοῦ καλύτερου (βέλτιον). Τέτοιες περιπτώσεις εἶναι: ὁ ἄνθρωπος καὶ τὰ ζῶα, ψυχὴ καὶ σῶμα, ἐλεύθεροι καὶ δοῦλοι, ἄνδρες καὶ γυναῖκες κ.α. Σ' αὐτὲς θεωρεῖ ὅτι εἶναι δίκαιο καὶ συμφέρον νὰ ἄρχει ὁ καλύτερος καὶ ὄχι ὁ χειρότερος, διότι ἐκεῖνος ἔχει ἀνεπτυγμένο τὸ λογικόν του καὶ κατέχει τὴν ἐπιστήμη (*Πολ.*, A 5, 1254 b 4 – 20· A 6, 1255 a 15 – 20· Γ 13, 1283 b 21 – 23· H 14, 1333 a 21 – 23). Ἡ ἰδέα αὐτὴ υἱοθετήθηκε ἀργότερα καὶ ἀπὸ τὸν Κικέρωνα (Κικέρων, 36. Πβ. I. Ντεληγιάννης, M. Τύλ. 2015). Βέλτιστο εἶναι τὸ ἄριστο, πὸν εἶναι σύμφωνα μετὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, καὶ τὸ μέσο τῆς



ύπερβολῆς καὶ τῆς ἔλλειψης (*Ηθ. Ευδ.*, E 5, 1222 a 8 – 10). Τὸ δὲ χειρότερο εἶναι χάριν τοῦ καλύτερου ὅσον ἀφορᾷ ὄχι μόνον τὴν τέχνη ἀλλὰ καὶ τὴ φύση, διότι καλύτερο εἶναι ἐκεῖνο, ποῦ ἔχει ἀνεπτυγμένο λογικὸ (*Πολ.*, Η 14, 1333 a 21 – 23). Κατὰ τὸν Πλάτωνα ἐπίσης ἐκεῖνο, ποῦ ἔχει ὑψιστὴ ἀξία, δὲν εἶναι τὸ νὰ σωθεῖ κανεὶς καὶ νὰ ὑπάρχει, ἀλλὰ νὰ γίνῃ ὅσο τὸ δυνατὸν καλύτερος. Ἄπ' αὐτὸ συνάγει τὴ γενικὴ ἀρχὴ ὅτι ὁ ἄνθρωπος ὀφείλει πάντοτε νὰ προτιμᾷ τὸ καλύτερο (*Νόμ.*, Δ 707, c – d· *Φαίδ.*, 99 a – b). Ὡστόσο γιὰ τὸν Πλάτωνα δὲν εἶναι μοναδικὸ κριτήριον γιὰ νὰ ἄρχει κάποιος τὸ γεγονὸς καὶ μόνον ὅτι εἶναι κάποιος καλύτερος. Πρέπει ἐπιπροσθέτως νὰ ἔχει τὴ συναίνεση τοῦ λαοῦ, ὁ ὁποῖος καθιστᾷ διὰ νόμου ἄρχοντες τοὺς ἄριστους (*Νόμ.*, 968 a 6 – b 2· *Ἐπιν.*, 992 d 4 – e 1. Πβ. Γ. Κουμάκης, 2015, σσ. 307 – 343), οἱ ὁποῖοι πρέπει νὰ συμφιλιώνουν τοὺς πολίτες, ὅταν αὐτοὶ ἔχουν διαφορὰς (*Νόμ.*, Α 627 e – 628 a 3: παραλαβὼν συγγένειαν μίαν διαφορομένην, μήτε ἀπολέσειεν μηδένα, διαλλάξας δὲ εἰς τὸν ἐπίλοιπον χρόνον, ... ὥστε εἶναι φίλους). Ἀλλὰ καὶ ὁ Αἰριστοτέλης ἐρμηνεύοντας τὴ γνώμη τῶν πολιτῶν θεωρεῖ δεδομένο καὶ αὐτονόητο ὅτι, ἂν κάποιος ὑπερέχει ἀναφανδὸν κατὰ τὸ σῶμα ἀλλὰ κυρίως κατὰ τὴν ψυχὴ, ὅλοι θὰ δέχονταν νὰ κυβερνᾷ καὶ νὰ παρέχουν τὶς ὑπηρεσίαις τοὺς σ' αὐτὸν (*Πολ.*, Α 5, 1255 a: πάντες φαῖεν ἂν ἀξιόους εἶναι τούτοις δουλεύειν).

Γιὰ τὸν Αἰριστοτέλη – ὅπως βέβαια καὶ κατὰ τὸν Πλάτωνα – ἡ δουλεία εἶναι προϊόν ἀπαιδευσίας. Ἡ παιδεία κάνει τοὺς ἄνθρώπους ἐλεύθερους, ἐνῶ ἡ ἔλλειψή τους, δούλους. Κατὰ τὸν Αἰριστοτέλη οἱ καλοὶ καὶ οἱ σπουδαῖοι γίνονται μὲ τὴ βοήθεια τριῶν πραγμάτων, τὰ ὁποῖα εἶναι: φύσις, ἔθος, λόγος. Ἐπεξηγώντας στὴ συνέχεια τὶς τρεῖς αὐτὲς δυνάμεις, λέγει ὅτι ἡ φύση τοῦ ἀνθρώπου ἐγκεῖται πρῶτα στὸ ὅτι γεννήθηκε ἄνθρωπος, καὶ ὄχι κάποιος ἄλλος ζωντανὸς ὀργανισμὸς, ἔπειτα στὸ ὅτι καθέννας ἔχει ἰδιαίτερα ποιοτικὰ χαρακτηριστικὰ ὡς πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴ. Σὲ ὀρισμένες περιπτώσεις ἡ φυσικὴ ἰδιοσυγκρασία δὲν ὠφελεῖ, ἀφοῦ οἱ συνήθεια τὴν μεταβάλλει, ἐνῶ σὲ ἄλλες περιπτώσεις ἐπαμφοτερίζει, ἀφοῦ μὲ τὴ βοήθεια τῆς συνήθειας γίνεται καλύτερη ἢ χειρότερη. Τὰ ζῶα ζοῦν κατ' ἐξοχὴ κατὰ φύση, ὀρισμένα καὶ μὲ τὶς συνήθειαις, ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ μὲ τὴ λογικὴ, ἀφοῦ εἶναι ὁ μόνος ποῦ ἔχει λογικὸ. Τὰ τρία ἀνωτέρω στοιχεῖα, δηλαδὴ φύση, συνήθεια καὶ λόγος, πρέπει νὰ βρίσκονται στὸν ἄνθρωπο σὲ συμφωνία καὶ ἀρμονία μεταξύ τους. Σὲ ὀρισμένες ὁμως περιπτώσεις οἱ ἄνθρωποι πράττουν πολλὰ πέρα τῆς συνήθειας καὶ τῆς φύσης, ἐὰν πεισθοῦν ὅτι κατ' ἄλλον τρόπο θὰ ἦταν καλύτερα. Ἀφοῦ περιέγραψε τὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου, προχωρεῖ λέγοντας ὅτι τὰ δύο ἄλλα, δηλαδὴ ἡ ἄσκησις καὶ ὁ λόγος, εἶναι ἔργο τῆς παιδείας, διότι ὁ ἄνθρωπος μαθαίνει πολλὰ εἴτε μὲ τὴ συνήθεια καὶ τὴν ἄσκησις εἴτε ἀκούοντας τοὺς ἄλλους, δηλαδὴ μὲ τὴν ἀκροαματικὴ διαδικασία (*Πολ.*, Η 13, 1332 a 38 – b 41: ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δε ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος. Η 15, 1334 b 6 – 7· *Ηθ. Νικ.*, Κ 9, 1179 b 20 – 26· Διογένης Λαέρτιος, Ε 18.).

Οἱ ἀπόψεις αὐτὲς εἶχαν διατυπωθεῖ ἤδη ἀπὸ τοὺς προσωκρατικούς καὶ συγκεκριμένα τὸν Πρωταγόρα καὶ τὸν Δημοκρίτο, ὁ ὁποῖος εἶπε ὅτι ἡ φύση καὶ ἡ διδαχὴ εἶναι παραπλήσια πράγματα, διότι ἡ διδασκαλία μεταμορφώνει τὸν ἄνθρωπο καὶ μεταμορφώνοντας τὸν δημιουργεῖ τὴ φύση του (H. Diels – W. Kranz, 2007, Β 33 (Π 325): ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ). Ὁ δὲ Πρωταγόρας εἶπε ὅτι ἡ διδασκαλία χρειάζεται τὴ φύση καὶ τὴν ἄσκησις καὶ ὅτι ἡ μάθη-



ση πρέπει να αρχίζει από τη νεότητα (H. Diels – W. Kranz, B 3 (II 506): "φύσεως και ασκήσεως διδασκαλία δέεται" και "από νεότητος ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν). Ὁ Διογένης ὁ Λαέρτιος εἶπε γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὅτι ἡ παιδεία χρειάζεται τὴ φύση, τὴ μάθηση καὶ τὴν ἄσκηση (Διογένης Λαέρτιος, 2000 (1925), E 18, σ. I. 460: τριῶν ἔφη δεῖν παιδεία, φύσεως, μαθήσεως, ἀσκήσεως. Για τὴν ἐννοια τῆς παιδείας στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ διάνοηση καὶ ἰδίως κατὰ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη μεταξὺ ἄλλων βλέπε: Γ. Κουμάκης, 2007 (2001), 263 – 309· Τοῦ αὐτοῦ, 2015, σσ. 251 – 290· E. Μαραγγιανοῦ, 2007). Σημαντικὸς παράγων στὴ διαδικασίᾳ τῆς παιδείας εἶναι ἡ συνήθεια, πὺν προέρχεται ἀπὸ τὴν ἄσκηση. Λέγει συγκεκριμένα ὅτι πολλὰ πράγματα ἔχει κατακτήσει ὁ ἄνθρωπος, ὄχι ἐξαιτίας τῆς φύσης ἢ τῆς μάθησης ἀλλὰ ἀπὸ τὸν ἐθισμό. Εἶναι δὲ φαῦλα καὶ εὐτελεῖ, ἂν οἱ κάτοχοί τους ἔχουν ἐθισθεῖ κατὰ φαῦλο τρόπο, καὶ χρήσιμα, ἂν ὁ ἐθισμὸς ἔγινε κατὰ τρόπο ὀρθό (Ἡθ. Εὐδ., A 1, 1214 a 19 – 21). Θεωρεῖ μάλιστα δύσκολο νὰ ἀλλάξει κανεὶς τὴ συνήθεια, διότι μοιάζει μὲ τὴ φύση. Ἐπικαλεῖται δὲ τὸν Εὐῆνο, σοφιστὴ καὶ ἐλεγειακὸ ποιητὴ τοῦ πέμπτου π.Χ. αἰῶνα, ὁ ὁποῖος εἶπε, ὅτι ἡ μακροχρόνια ἄσκηση δημιουργεῖ τὴ συνήθεια, ἢ ὁποῖα στὸ τέλος γίνεται φύση (Ἡθ. Νικ., H 10, 1152 a 30 – 33). Ἀποτέλεσμα τῆς παιδείας εἶναι ἡ ἀρετὴ, δηλαδὴ τὸ ἦθος καὶ ἡ ἰκανότητα τοῦ ἀνθρώπου στὴν ἐπιστήμη. Ἔτσι ἡ ἀρετὴ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη εἶναι διανοητικὴ καὶ ἠθικὴ. Ἡ γένεση καὶ ἡ αὔξηση τῆς μὲν διανοητικῆς ἀρετῆς ὀφείλεται ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον στὴ διδασκαλία, τῆς δὲ ἠθικῆς, στὸ ἦθος. Ἀπὸ τὰ ἀνωτέρω συμπεραίνει ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι οἱ ἀρετὲς δὲν ἀποκτῶνται οὔτε ἀπὸ τὴ φύση οὔτε παρὰ φύση. Γιὰ νὰ ἀποδείξει τὴν πρότασή του αὐτὴ καταφεύγει στὸν γενικὸ κανόνα ὅτι κανένα ἀπὸ τὰ φυσικὰ πράγματα δὲν ἐθίζεται διαφορετικὰ. Ἀναφέρει δὲ τὸ παράδειγμα τοῦ λίθου, ὁ ὁποῖος φέρεται πάντοτε πρὸς τὰ κάτω, ἐνῶ τὸ πῦρ πρὸς τὰ πάνω. Αὐτὰ δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἐθιστοῦν νὰ φέρονται ἀντίθετα, δηλαδὴ ἡ πέτρα πρὸς τὰ ἄνω καὶ τὸ πῦρ πρὸς τὰ κάτω, ἀκόμη καὶ ἂν προσπαθῆσει κανεὶς νὰ τὰ συνηθίσει πάμπολλες φορές. Ἐξ αὐτῶν συμπεραίνει ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι οἱ ἀρετὲς γενικά, εἴτε διανοητικὲς εἴτε ἠθικὲς εἶναι αὐτὲς, δὲν ἀποκτῶνται οὔτε ἐκ φύσεως οὔτε παρὰ φύση, εἴμαστε ὅμως προικισμένοι ἀπὸ τὴ φύση νὰ τις δεχτοῦμε καὶ μὲ τὴ βοήθεια τῆς συνήθειας νὰ τις τελειοποιήσουμε (Ἡθ. Νικ., B 1, 1103 a 14 – 26: οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνεται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους). Τὸ γενικὸ συμπέρασμα, στὸ ὁποῖο καταλήγει, εἶναι ὅτι λαμβάνομε τὶς ἀρετὲς, ἀφοῦ πρῶτα ἐνεργήσουμε, δηλαδὴ αὐτὰ πὺν πρέπει νὰ κάνομε, ἀφοῦ τὰ μάθομε, τὰ μαθαίνομε κάνοντάς τα, δηλαδὴ γινόμαστε οἰκοδόμοι, μὲ τὸ νὰ οἰκοδομοῦμε καὶ καθαριστές, μὲ τὸ νὰ καθαρίζομε (Ἡθ. Νικ., B 1, 1103 a 31 – 34: τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον ... ἂ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ καθαρίζοντες καθαρισταί).

Τὴν ἴδια ἄποψη εἶχε διατυπώσει ἐν μέρει πρωτύτερα καὶ ὁ Πλάτων, ὁ ὁποῖος εἶχε πεῖ ὅτι ἡ ἀρετὴ, δὲν κατακτᾶται οὔτε ἐκ φύσεως οὔτε ἀπὸ τὴ διδασκαλία, ἀλλὰ ἐπέρχεται ἀπὸ θεῖα μοῖρα χωρὶς νοῦ σὲ ὄσους τὴν ἀποκτοῦν, ἐκτὸς ἂν ἕνας πολιτικὸς γιὰ παράδειγμα εἶναι ἰκανὸς νὰ κάνει καὶ ἄλλον πολιτικὸ (Μέν., 99e – 100 a: ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγηται, εἰ μὴ τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν. Γιὰ τὸ θέμα τοῦ διδακτοῦ τῆς ἀρετῆς πβ. Γ. Χ. Κουμάκης, 2002 (2000), 96 – 112). Αὐτὸ πὺν ἐννοοῦσε ὁ Πλάτων μὲ τὸ διδακτόν



της ἀρετῆς εἶναι ὅτι δὲν ὑπάρχει καμιά νομοτέλεια καὶ καμία ἐγγύηση ὅτι, ἂν διδαχτεῖ κάποιος κάτι, εἴτε στὸν τομέα τῆς διανόησης εἴτε τῆς ἠθικῆς ἀνήκει αὐτό, θὰ τὸ ἐκμάθει καὶ θὰ γίνεῖ ὅπωςδήποτε εἴτε ἐπιστήμων μιᾶς ὀρισμένης εἰδικότητας εἴτε ἐνάρετος ὡς πρὸς τὸ ἦθος. Αὐτὸ μπορεῖ νὰ γίνεῖ, μόνον ἂν καὶ ἡ θεία μοῖρα βοηθήσει πρὸς τὸν σκοπὸ αὐτόν. Ὑπὸ τὴν ἔννοια αὐτὴν ἡ ἀρετὴ ἢ ἡ ὅποια γνώση δὲν εἶναι δυνατὴ, ἀφοῦ δὲν εἶναι βέβαιο ἐκ τῶν προτέρων ὅτι αὐτὸ θὰ ἐπιτευχθεῖ στὸ μέγιστο βαθμὸ. Τὸ ἴδιο ὅμως πράγμα ὑποδηλώνεται καὶ ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, μὲ τὸ νὰ λέγει ὅτι ἡ διανοητικὴ ἀρετὴ γεννιέται καὶ αὐξάνεται ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἀπὸ τὴ διδασκαλία. Γι' αὐτὸ χρειάζεται ἐμπειρία καὶ χρόνος (*Ἠθ. Νικ.*, Β 1, 1103 a 15 – 17: ἡ μὲν διανοητικὴ (ἀρετὴ) τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν), πράγμα πὸ σημαίνει ὅτι ἡ διδασκαλία παίζει μὲν πρωτεύοντα ρόλο στὴν ἐκμάθηση, δὲν εἶναι ὡστόσο ὁ μοναδικὸς συντελεστής, ἀλλὰ ὑπείσρχονται καὶ ἄλλοι ἀστάθμητοι παράγοντες. Ἡ ἰδέα αὐτὴ διασαφηνίζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη παίρνοντας ὡς ἀφετηρία τὸν κατὰ νόμον δοῦλον, αὐτὸν δηλαδή, ὁ ὁποῖος π.χ. συλλαμβάνεται ὡς αἰχμάλωτος κατὰ τὸν πόλεμο. Στὴν περίπτωσιν αὐτὴ εἶναι ἐνδεχόμενον νὰ συμβεῖ τοῦτο, ὅτι δηλαδή ἐκεῖνοι πὸν θεωροῦνται πὸς εἶναι εὐγενέστατοι, ἀπὸ ἄριστο γένος δηλαδή, νὰ χαρακτηρισθοῦν δοῦλοι ἀπὸ δούλους γονεῖς.

Ὁ φιλόσοφος παρατηρεῖ ὅτι αὐτὸ πὸν κάνουν οἱ Ἕλληνες μὲ ἀφορμὴ τὸ γεγονὸς τῆς δουλείας λόγῳ αἰχμαλωσίας δὲν εἶναι ὀρθό. Συγκεκριμένα, οἱ Ἕλληνες δὲν θεωροῦν δούλους τοὺς Ἕλληνες αἰχμαλώτους πολέμου ἀλλὰ μόνον τοὺς βαρβάρους, ἐννοώντας ὅτι αὐτοὶ εἶναι φύσει δοῦλοι. Αὐτοὶ ἀναγκάζονται δηλαδή νὰ λένε ὅτι κάποιος εἶναι δοῦλος παντοῦ, δηλαδή οἱ βάρβαροι, ἐνῶ ἄλλοι δὲν εἶναι δοῦλοι πούθενά, δηλαδή οἱ Ἕλληνες. Τὸ ἴδιο πράγμα ἰσχυρίζονται καὶ γιὰ τὴν εὐγενικὴ καταγωγὴ. Συγκεκριμένα, οἱ Ἕλληνες θεωροῦν τοὺς ἑαυτοὺς τῶν εὐγενεῖς ὄχι μόνον στὴν πατρίδα τους, ἀλλὰ παντοῦ. Ἀντίθετα, τοὺς βάρβάρους, δηλαδή τοὺς ἄλλοδαπούς, τοὺς θεωροῦν εὐγενεῖς μόνον στὴν πατρίδα τους, ὡς ἐὰν ὑπῆρχε κάτι, τὸ ὁποῖο στὴ μὲν μία περίπτωσιν, δηλαδή τῶν Ἑλλήνων, τοὺς βοηθοῦσε νὰ εἶναι γενικὰ εὐγενεῖς καὶ ἐλεύθεροι, στὴν δὲ ἄλλη δὲν ἰσχύει γενικὰ. Ἀναφέρει μάλιστα ὡς παράδειγμα τὴν Ἑλένη τοῦ ρήτορα καὶ τραγικοῦ ποιητῆ Θεοδέκτη, σύγχρονου τοῦ Ἀριστοτέλη, ἡ ὁποία ἔλεγε ὅτι, ἀφοῦ ἔχει θεία καταγωγὴ καὶ ἀπὸ τὶς δύο γονεῖς, κανεὶς δὲν θὰ μπορούσε νὰ τὴν ὀνομάσει δούλη. Μὲ τὸ νὰ λέγουν αὐτὰ ἔχουν τὴν πεποίθησιν ὅτι ὀρίζουν τὴ δουλεία καὶ τὴν ἐλευθερία μὲ βάση τὴν ἀρετὴ καὶ τὴν κακία, πράγμα πὸν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη δὲν ἰσχύει. Αὐτοὶ δηλαδή νομίζουν ὅτι ὅπως ἀπὸ ἄνθρωπο γεννιέται ἄνθρωπος καὶ ἀπὸ θηρίον θηρίον, τὸ ἴδιο πρέπει νὰ συμβαίνει καὶ μὲ τὴν ἀρετὴ, ἔτσι ὥστε ἀπὸ καλὸ ἄνθρωπο νὰ γεννιέται καλός.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαντᾷ ὅτι αὐτὸ δὲν συμβαίνει πάντοτε, διότι ἡ φύση θέλει μὲν νὰ τὸ κάμει αὐτό, πολλὰς φορὰς ὅμως δὲν μπορεῖ νὰ τὸ ἐπιτύχει. Καταλήγει δὲ στὸ συμπέρασμα ὅτι δὲν εἶναι ἐκ φύσεως ἄλλοι ἄνθρωποι δοῦλοι καὶ ἄλλοι ἐλεύθεροι (*Πολ.*, Α 6, 1255 a 25 – b 4). Οἱ ἐλεύθεροι καὶ οἱ δοῦλοι γίνονται μὲ τὴν παιδεία ἢ τὴν ἔλλειψή τῆς ἀντίστοιχα καὶ ὅτι τίποτε δὲν εἶναι ἐκ τῶν προτέρων ἀπὸ τὴ φύσιν προκαθορισμένο, πράγμα πὸν σημαίνει ὅτι ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία γεννιοῦνται μὲ προσπάθεια τοῦ κάθε ἀτόμου, ἀφοῦ δὲν δίδονται ἀπὸ τὴ φύσιν, ἀνάλογα μὲ τὸ ἂν κάποιος κατάγεται ἀπὸ μορφωμένους ἢ ἄξεστους γονεῖς. Αὐτὸ ὑποδηλώνει ὅτι οἱ ἀρετὲς καὶ οἱ κακίαι δὲν κληρονομοῦνται ὅπωςδήποτε ἀλλὰ ἀποκτοῦνται κυρίως μὲ τὴ διδασκαλία, τὴν ἐμπειρία καὶ τὸν χρόνον, στὸ βαθμὸ βέβαια πὸν καθένας τὸ



έπιτυγχάνει. Τοῦτο σημαίνει περαιτέρω ὅτι ἕνας, πού θεωρεῖται ἐλεύθερος, μπορεῖ στήν πραγματικότητα νά μὴν εἶναι ἐλεύθερος, ὅπως καί ὁ θεωρούμενος δούλος νά μὴν εἶναι δούλος, ἢ μπορεῖ ἕνας δούλος μὲ τὴν παιδεία νά μεταπέσει στήν κατάσταση τοῦ ἐλεύθερου καί ὁ ἐλεύθερος σ' ἐκείνη τοῦ δούλου. Μὲ δύο λόγια ὁ Ἀριστοτέλης διατυπώνει μὲ πολὺ σαφῆ καὶ καθαρὸ τρόπο τὴν ἀμφισβήτησή του, ὅταν ὀνομάζει κάποιον δούλο ἢ ἐλεύθερο. Τὸ ὅτι ὁμως ὑπάρχουν ὀρισμένοι ἐκ φύσεως δούλοι ἢ ἐλεύθεροι, μὲ τὴν ἔννοια πού ἀναπτύχθηκε προηγουμένως, τὸ θεωρεῖ γεγονὸς ἀναμφισβήτητο. Τὸ πρόβλημα εἶναι ποιοὶ εἶναι ἐλεύθεροι καὶ ποιοὶ δούλοι καὶ πῶς γίνονται ἄλλοι ἐλεύθεροι καὶ ἄλλοι δούλοι.

Ἄς δοῦμε στὴ συνέχεια τὴ σχέση τοῦ ἐλεύθερου πρὸς τὸν δούλο καὶ τανάπαλιν. Πρόκειται γιὰ ιδιότητες σταθερὲς καὶ ἀμετάβλητες ἢ ρευστὲς καὶ μεταβαλλόμενες; Ὁ Ἀριστοτέλης ἔννοεῖ τὸ δεύτερο, ἀφοῦ μετὰ τὴ μακρὰ καὶ ἐνδελεχῆ ἐπιχειρηματολογία του γιὰ τοὺς κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν δούλους καὶ ἐλεύθερους καταλήγει στὸ παρακάτω συμπέρασμα. Θεωρεῖ δηλαδὴ ἀληθὲς ὅτι ἡ ἀμφισβήτηση ἔχει κάποια αἰτιολογία καὶ ὅτι δὲν εἶναι σταθερὰ καὶ ἀμετάκλητα ἄλλοι δούλοι καὶ ἄλλοι ἐλεύθεροι, ἀφοῦ αὐτὸς ὁ διαχωρισμὸς ἰσχύει μόνον γιὰ ὀρισμένους κάθε φορὰ καὶ τίθεται ὑπὸ αἴρεση. Στὴν περίπτωση αὐτὴ συμφέρει ὁ μὲν δούλος νά ὑπηρετεῖ, ὁ δὲ κύριος νά ἐπιτάσσει. Ἐδῶ πρέπει νά σημειωθεῖ ὅτι ὁ ἐκδότης τοῦ κειμένου πρόσθεσε τὸ χρονικὸ ἐπίρρημα *ἀεί*, δηλαδὴ πάντοτε. Ἡ προσθήκη αὐτὴ διευκολύνει μὲν τὸ περιεχόμενο, δὲν ἦταν ὁμως ἀπαραίτητη (*Πολ.*, A 6, 1255 b 4 – 10: οὐκ <ἀεί> εἰσιν οἱ μὲν φύσει δούλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι· A 5, 1255 a 1 – 3: ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δούλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν). Τὸ νόημα μὲ τὴ διόρθωση αὐτὴ εἶναι: Δὲν εἶναι πάντοτε ἐκ φύσεως ἄλλοι δούλοι καὶ ἄλλοι ἐλεύθεροι. Τὸ ἴδιο νόημα ὁμως προκύπτει καὶ χωρὶς τὴν προσθήκη αὐτὴ, ὅταν τὸ χωρίο μεταφραστεῖ ὡς ἑξῆς: Δὲν εἶναι ἐκ φύσεως ἄλλοι δούλοι καὶ ἄλλοι ἐλεύθεροι, ὥστε ὁ διαχωρισμὸς αὐτὸς νά εἶναι ἀναμφισβήτητος καὶ ὀριστικός. Δέχεται δηλαδὴ γενικὰ καὶ ἀόριστα ὅτι κάποιοι εἶναι ἐκ φύσεως ἐλεύθεροι καὶ κάποιοι δούλοι, χωρὶς νά γνωρίζομε πάντοτε μὲ βεβαιότητα ποιοὶ συγκεκριμένα εἶναι ἐλεύθεροι καὶ ποιοὶ δούλοι, ἀφοῦ ἐμφυλλοχωρεῖ καὶ ὑπεισέρχεται ἡ ἀμφισβήτηση. Ἡ διάκριση αὐτὴ θεωρεῖται ἀμφιλεγόμενη.

Ἄξιζει, νομίζω, νά δοῦμε πῶς ἐντάσσεται ὁ συλλογισμὸς αὐτὸς στὸ σύστημα τῆς λογικῆς, πού ὁ ἴδιος θεμελίωσε. Στὰ *Τοπικά* του πραγματεύεται τὶς ιδιότητες (τὸ ἴδιον) τοῦ κάθε ὄντος, δηλαδὴ τὴν ιδιότητα κάθε πράγματος εἴτε κατ' αὐτὴ εἴτε πρὸς ἄλλο. Ἡ καθαρὴ ιδιότητα ἀφορᾷ ὅλα τα ὄντα ἐνὸς εἴδους, τὰ ὅποια ἀποχωρίζει ἀπὸ τὰ ἄλλα. Ὡς παράδειγμα φέρει τὸν ἄνθρωπο, ὁ ὅποιος ὀρίζεται ὡς θνητὸ ζῶο δεκτικὸ ἐπιστήμης. Ἡ ιδιότητα ὁμως πρὸς ἄλλο (πρὸς ἕτερον) δὲν χωρίζεται ἀπὸ ὅλα τα ἄλλα, παρὰ μόνον ἀπὸ κάποιο καθορισμένο. Ὡς παράδειγμα ἀναφέρει τὴν ἀρετὴ σὲ σχέση πρὸς τὴν ἐπιστήμη. Ἡ μὲν πρώτη ἐνυπάρχει σὲ περισσότερα ὄντα, ἢ δὲ δεύτερη, ἐπειδὴ συνδέεται μετὰ λογιστικὸ ἢ λογικὸ μέρος τῆς ψυχῆς, μόνον στὰ ὄντα ἐκεῖνα, πού ἐκ φύσεως τὸ ἔχουν. Διακρίνει ἐπίσης τὸ πάντοτε (ἀεί) καὶ τὸ κάποτε (ποτέ). Τὸ πάντοτε ἀληθεύει κάθε χρονικὴ στιγμή, καὶ δὲν ἐκλείπει ποτέ, ὅπως εἶναι ὁ ὀρισμὸς τοῦ ζώου, τὸ ὅποιο σύγκεται ἀπὸ σῶμα καὶ ψυχὴ. Ἀντίθετα, τὸ κάποτε εἶναι ἐκεῖνο, τὸ ὅποιο ἀληθεύει μόνον κάποιες στιγμὲς καὶ δὲν ἀκολουθεῖ πάντοτε ἐξ ἀνάγκης, ὅπως ὅταν κάποιος ἄνθρωπος περιπατεῖ στήν ἀγορὰ (*Τοπ.*, E 1, 128 b 34 – 129 a 5: τὸ δ' ἀεί ὁ κατὰ πάντα χρόνον ἀληθεύεται καὶ μηδέποτ' ἀπολείπεται ... τὸ δὲ ποτέ ὁ κατὰ τινὰ χρόνον



ἀληθεύεται καὶ μὴ ἐξ ἀνάγκης ἀεὶ παρέπεται). Στὴ συνέχεια ἐξετάζει τὴν ιδιότητα πρὸς ἄλλο, στὴν ὁποία διακρίνονται δύο περιπτώσεις. Συγκεκριμένα, ἡ διαφορὰ ἀποδίδεται 1) ἢ σὲ ὅλα τα ὄντα καὶ πάντοτε ἢ 2) στὰ πλεῖστα καὶ πολλὰς φορές. Στὴν μὲν πρώτη περίπτωση φέρει ὡς παράδειγμα τὸν ἄνθρωπο πρὸς τὸν ἵππο. Κάθε ἄνθρωπος εἶναι πάντοτε δίποδας, στὴ δὲ δεύτερη, δηλαδή αὐτὸ πού συμβαίνει στὰ πλεῖστα καὶ πολλὰς φορές, φέρει ὡς παράδειγμα τὴν ιδιότητα τοῦ λογιστικοῦ πρὸς τὸ ἐπιθυμητικὸ καὶ τὸ θυμικόν. Τὸ μὲν πρῶτο προστάζει, τὰ δὲ δεύτερα ὑπηρετοῦν. Αὐτὸ σημαίνει ὅτι οὔτε τὸ λογιστικὸ προστάζει πάντοτε ἀλλὰ κάποιες φορές προστάζεται, οὔτε τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμικὸν πάντοτε προστάζονται, ἀλλὰ κάποτε καὶ προστάζουν, ὅταν εἶναι μοχθηρὴ ἢ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου (*Τοπ.*, E 1, 129 a 6 - 16: Ἔστι δὲ τὸ πρὸς ἄλλο ἴδιον ἀποδοῦναι τὸ διαφορὰν εἰπεῖν ἢ ἐν ἅπασιν καὶ ἀεὶ, ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐν τοῖς πλείστοις).

Καλούμαστε στὴ συνέχεια νὰ ἐντάξουμε τοὺς ἐλεύθερους καὶ τοὺς δούλους σὲ μιὰ ἀπὸ τὶς παραπάνω κατηγορίες. Ἀπὸ τὴν ἀνάλυση τοῦ Ἀριστοτέλη προκύπτει ὅτι ἡ σχέση τοῦ ἐλεύθερου πρὸς τὸν δούλο ἐντάσσεται στὴ δεύτερη περίπτωση καὶ ὄχι στὴν πρώτη, δηλαδή στὰ πλεῖστα ὄντα καὶ πολλὰς φορές ἀλλὰ ὄχι σὲ ὅλα τα ὄντα καὶ πάντοτε. Αὐτὸ συνάγεται ἀπὸ τὸ ὅτι ἡ διάκριση ἐλευθέρων ἀπὸ τοὺς δούλους δὲν εἶναι ὀριστική καὶ τελεσίδικη, σύμφωνα τόσο μὲ τὸ χωρίο 1255 b 5: καὶ οὐκ <ἀεὶ> εἰσι οἱ μὲν φύσει δούλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι, ὅσο καὶ μὲ τὸ χωρίο 1254 b 32 - 33: συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τουναντίον, καὶ τὸ 1255 b 3 - 4: ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν, πολλάκις οὐ μέντοι δύναται. Στὰ ἀνωτέρω χωρία ἔχομε ἀφενὸς μὲν τὸ πολλάκις, δηλαδή πολλὰς ἢ κάποιες φορές, τὸ ὁποῖο ἰσοδυναμεῖ μὲ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀφετέρου δὲ τὸ οὐκ ἀεὶ, δηλαδή τὸ ὄχι πάντοτε. Ἡ ἔννοια τῶν πλείστων ἐννοεῖται οἴκοθεν, διότι οἱ πλείστοι ἀπὸ τοὺς ἐλεύθερους ἔχουν αὐτὲς τὶς ιδιότητες, δηλαδή οἱ μὲν ἐλεύθεροι ἔχουν λογικὸ καὶ ἴσιο σῶμα οἱ δὲ δούλοι κοινωνοῦν τοῦ λόγου καὶ ἔχουν σῶμα ἰσχυρό. Ἡ κατάσταση αὐτὴ εἶναι ἡ συνήθης, ἐνῶ τὸ πολλὰς φορές (πολλάκις) εἶναι ἡ ἐξαιρεση. Μὲ βάση τὸ παράδειγμα τοῦ Ἀριστοτέλη, καὶ συγκεκριμένα τὴ σχέση τοῦ λογιστικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ ἐπιθυμητικὸ καὶ τὸ θυμικόν, θὰ καταβληθεῖ ἡ προσπάθεια νὰ ἀναχθεῖ ἡ λειτουργία τους στὸν ἐλεύθερον καὶ τὸν δούλο. Ὁ ἐλεύθερος εἶναι ὁ κανόνας ἀναφορικὰ πρὸς τὴν ἔννοια τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ- ὅπως εἶδαμε καὶ προηγουμένως- ὁ ἐλεύθερος ὀρίζεται ὅπως ἀκριβῶς καὶ ὁ ἄνθρωπος, δηλαδή ὁ ἄνθρωπος εἶναι τὸ μοναδικὸ ἔμβιο ζῷο πού ἔχει λογικόν, μπορεῖ νὰ δεχθεῖ τὴν ἐπιστήμη (*Πολ.*, H 13, 1332 b 4 - 5: ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγος· μόνος γὰρ ἔχει λόγον· *Τοπ.*, E 1, 128 b 34 - 36: Ἔστι δὲ τὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἴδιον ὁ πρὸς ἅπαντα ἀποδίδεται καὶ παντὸς χωρίζει, καθάπερ τὸ ζῷον θνητὸν ἐπιστήμης δεκτικόν), ἔχει αἴσθησις τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, τοῦ δίκαιου καὶ τοῦ ἀδίκου καὶ ὅλων των παρόμοιων (*Πολ.*, A 3, 1253 a 15 - 18: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δίκαιου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν) καὶ ἔχει ὀρθὸν σῶμα (*Π. ζῷ. μορ.*, B 10, 656 a 12 - 13: μόνον γὰρ ὀρθὸν ἐστὶν τῶν ζῷων ἄνθρωπος· Δ 10, 686 a 27 - 29: ὀρθὸν μὲν γὰρ ἐστὶ μόνον τῶν ζῷων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θεῖον. ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν. Δ 10, 687 a 5, 689 b 11· *Π. ζῷ. πορ.*, 11, 710 b 9 - 11· *Π. ἀν.*, 13, 477 a 12· *Π. ὑπν.*, 3, 457 b 25· *Φυσιολ.*, 807 a 31). Ὁ γενικὸς αὐτὸς ὀρισμὸς τοῦ ἀνθρώπου ταυτίζεται μὲ ἐκεῖνον τοῦ ἐλεύθερου, ἀφοῦ ὀρίζεται μὲ τὶς ἴδιες ἀκριβῶς ιδιότητες, πού εἶναι τὸ λογικόν καὶ τὸ ὀρθὸν σῶμα (*Πολ.*, A 5, 1254 b 7 - 32: ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος ...



τά δὲ (σώματα) ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα). Φαίνεται ὅτι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ ἐλευθερία εἶναι ἀναπόσπαστο συστατικὸ στοιχεῖο τοῦ ἀνθρώπου, πράγμα πού συνεπάγεται ὅτι δὲν μπορεῖ νὰ λέγεται κάποιος ἄνθρωπος, ἂν δὲ εἶναι ἐλεύθερος. Αὐτὴ εἶναι, ὡς φαίνεται, ἡ φυσικὴ κατάστασή του. Αὐτὸ ἄλλωστε προκύπτει ἀπὸ τὶς ἀναλύσεις τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀριστοτέλη. Λέγει συγκεκριμένα ὅτι ἡ φυσικὴ κατάσταση κάθε πράγματος, καὶ γενικότερα ὄντος, πρέπει νὰ ἐξετάζεται σ' αὐτὰ πού εἶναι σύμφωνα μὲ τὴ φύση, καὶ ὄχι, ὅταν ἔχει διαφθαρεῖ. Ἡ φυσικὴ κατάσταση ὑπάρχει, ὅταν διάκειται κανεὶς βέλτιστα τόσο κατὰ τὸ σῶμα ὅσο καὶ τὴν ψυχὴ, φέρει δὲ ὡς παράδειγμα τὸν ἄνθρωπο, τὸν ὁποῖο χαρακτηρίζει κατὰ φύση. Διεφθαρμένο θεωρεῖ τὸν μοθηρό, ὁ ὁποῖος διάκειται κατὰ φαῦλο τρόπο καὶ παρὰ φύση (*Πολ.*, A 5, 1254 a 36 – b 52: δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις).

Ἀπὸ τὰ παραπάνω συμπεραίνεται ὅτι ὁ δοῦλος εἶναι κάτι τὸ φαῦλο καὶ τὸ παρὰ φύση, ἀφοῦ δὲν βρίσκεται στὴ βέλτιστη κατάσταση τοῦ ἀνθρώπινου ὄντος, ἀλλὰ σὲ φτώχεια, ἀπαιδευσία, ἔνδεια, ἀθλιότητα, πονηρία, μοθηρότητα καὶ φαυλότητα. Ὁ φαῦλος ὅμως, πού εἶναι ὁ δοῦλος, εἶναι ἐνάντια ἐννοία τοῦ σπουδαίου, τοῦ κόσμου καὶ μετριοπαθῆ (ἐπιεικῆς), πού εἶναι ὁ ἐλεύθερος ὡς πρὸς τὴ γενικὴ ἐννοία τοῦ ἀνθρώπου (*Ἠθ. Νικ.*, Γ 5, 1113 b 13 – 14· E 4, 1132 a 2 – 3· H 8, 1151 a 27 – 28· Θ 4, 1157 a 15 – 17· K 6, 1176 b 24· *Κατ.*, 10, 12 a 13 – 19), διότι ὑπάρχουν καὶ ὀρισμένοι δοῦλοι, οἱ ὁποῖοι εἶναι σπουδαῖοι ὡς δοῦλοι ἀλλὰ ὄχι ὡς ἄνθρωποι (*Οἰκ.*, A 5, 1344 a 23 – 28). Ὁ δοῦλος μπορεῖ νὰ εἶναι χρήσιμος ὅπως καὶ ἡ γυναίκα, γενικὰ ὅμως εἶναι ἐντελῶς φαῦλος, ὅπως καὶ ἡ γυναίκα εἶναι χειρότερη ἀπὸ τὸν ἄνδρα (*Π. ποιητ.*, 15, 1454 a 19 – 22· *Πολ.*, A 7, 1254 b 13 – 14· H 3, 1325 b 4 – 5· *Ἠθ. Νικ.*, E 11, 1138 a 14 – 15: ὄλως φαῦλος). Γι' αὐτὸ διαφέρει καὶ ἡ δεσποτεία, πού εἶναι κατὰ κάποιο τρόπο τυραννίδα, ἀπὸ τὴν πολιτικὴ, διότι ἡ μὲν πρώτη ἀφορᾷ τοὺς ἐκ φύσεως δούλους, ἡ δὲ δευτέρη τοὺς ἐλεύθερους (*Πολ.*, A 7, 1255 b 16 – 18: ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δὲ δούλων ἐστίν). Σ' ὀρισμένα ἀπὸ τὰ ἐναντία ὑπάρχει ὑποχρεωτικά τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο, ὅποτε δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει τίποτε ἀνάμεσά τους, ὅπως εἶναι ἡ ὑγεία καὶ ἡ νόσος, ἐνῶ σὲ ἄλλα δὲν εἶναι ἀναγκαῖο νὰ ὑπάρχει τὸ ἓνα ἀπὸ τὰ δύο, ὅποτε παρεμβάλλεται κάτι ἐνδιάμεσο. Ὡς παράδειγμα στὴ δευτέρη περίπτωση ἀναφέρει τὸν φαῦλο καὶ τὸν σπουδαῖο, ἀφοῦ ὑπάρχει κάτι μεταξύ τους, δηλαδὴ αὐτὸς πού δὲν εἶναι οὔτε φαῦλος οὔτε σπουδαῖος. Τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ, τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο (*Κατ.*, 10, 12 a 1 – 25). Δέχεται ἐπίσης ὅτι ἓνας φαῦλος ἄνθρωπος μὲ τὴ βοήθεια τῆς παιδείας καὶ τῆς ἐπιμέλειας μπορεῖ νὰ γίνεῖ σπουδαῖος, ὥστε νὰ μεταπέσει στὴν ἐντελῶς ἀντίθετη κατάσταση. Συμβαίνει ἐπίσης καὶ τὸ ἀντίθετο, δηλαδὴ ἀπὸ σπουδαῖος πού ἦταν νὰ γίνεῖ φαῦλος. Μπορεῖ ἀκόμα ἀπὸ φαῦλο ἄνθρωπο νὰ γεννηθεῖ σπουδαῖος καὶ τανάπαλιν, ἀπὸ σπουδαῖο φαῦλος (*Κατ.*, 10, 13 a 22 – 31). Αὐτὸ στὴν περιπτώσή μας σημαίνει ὅτι ὁ δοῦλος μπορεῖ νὰ μεταπέσει σὲ ἐλεύθερο καὶ ὁ ἐλεύθερος σὲ δοῦλο. Ὁ δοῦλος καὶ ὁ δεσπότης, δηλαδὴ ὁ κύριος, εἶναι ἐννοίες ἀντιστρέφουσες, ἐὰν ἡ ἀπόδοση γίνεται μὲ ὀρθὸ καὶ κατάλληλο τρόπο, δηλαδὴ ὁ δοῦλος εἶναι δοῦλος τοῦ κυρίου, ὁ δὲ κύριος εἶναι κύριος τοῦ δούλου. Οἰκεία λέγεται ἡ ἀπόδοση τοῦ δούλου, ὅταν αὐτὴ ἀφορᾷ τὸν κύριο καὶ ὄχι τὸν ἄνθρωπο γενικὰ, πού εἶναι δίκαιος, ἔχει λογικὸ, καὶ εἶναι δεκτικὸς ἐπιστήμης, ἔχει δηλαδὴ τὰ συμβεβηκότα τοῦ δούλου (*Κατ.*, 7, 7 a 25 – 39· b 5 – 7· 7, 6 b 28 – 30). Ἡ φιλία τῶν ἐναντίων ἔγκειται στὴν ἀμοιβαία χρησιμότητά τους, ἐνῶ τὰ ὅμοια εἶναι



ἄχρηστα πρὸς ἄλληλα. Ὡς ἐκ τούτου ὁ κύριος ἔχει ἀνάγκη τὸν δοῦλο, ὅπως καὶ ὁ δοῦλος τὸν κύριο. Τὸ ἴδιο συμβαίνει μὲ τὸν ἄνδρα καὶ τὴ γυναῖκα (*Ἠθ. Εὐδ.*, Η 5, 1239 b 23 – 27).

Πρέπει ἐδῶ νὰ διευκρινισθεῖ ὅτι ὁ δοῦλος δὲν σημαίνει ὅπωςδήποτε καὶ σὲ ὅλες τὶς περιπτώσεις τὸν σκλάβο, ἀλλὰ ἀπλῶς τὸν ὑπηρετὴ πρὸς τὴν πράξη (*Πολ.*, Α 4, 1253 b 27 – 1254 a 6 – 8), σκοπὸς τῆς ὁποίας εἶναι ἡ εὐπραξία, δηλαδή ἡ ἐπιτυχία, ἡ καλὴ διαγωγή καὶ ὁ καλὸς τρόπος (*Ἠθ. Νικ.*, Ζ 5, 1140 b 6 – 8). Γι' αὐτὸ ὁ δοῦλος χαρακτηρίζεται κτῆμα καὶ ὄργανο πρακτικὸ (*Πολ.*, Α 4, 1254 b 1 – 2, 16 – 17: κτῆμα πρακτικόν). Ἔτσι οἱ φτωχοὶ ἐργάζονται στὰ κτήματα τῶν πλουσίων ἐναντι μισθοῦ (*Ἀθ. Πόλ.*, 2. 2. 3 – 4: ἐδούλευον οἱ πένητες τοῖς πλουσίοις). Ὅμως τὸ νὰ εἶναι κάποιος δοῦλος θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη πικρότατο πράγμα, ἀφοῦ δὲν μετεῖχαν σὲ καμία ἀρχὴ (*Ἀθ. Πολ.*, 2. 3. 1 – 5: πικρότατον ἦν τὸ δουλεύειν). Ἀπὸ χριστιανικὴ ἄποψη ὁ πατέρας τῆς ἐκκλησίας Γρηγόριος Νύσσης ὑποστήριξε ὅτι ἡ δουλεία στοὺς ἀνθρώπους πρέπει νὰ εἶναι ἄμισθος καὶ νὰ μὴν ἀποφέρει οὐδεμία τιμὴ ἢ δόξα (Γρηγόριος Νύσσης, vol. 8. 1. 168. 4 – 8, 1963). Τὰ ζῶα κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὑπηρετοῦν τὰ παθήματά τους, ἀφοῦ δὲν ἔχουν λογικὸ, ὅπως καὶ ὁ δοῦλος (*Πολ.*, Α 5, 1254 b 23 – 24) σὲ πλήρη ἀνάπτυξη (*Τίμ.*, 46 c – d, 68 e, Gr. Vlastos, 2000, 220 – 242, 231· Γ. Χ. Κουμάκης, 2008, 229 – 243). Κατὰ τὸν Πλάτωνα ἐπίσης ἡ ὕλη καὶ ἡ ἀνάγκη ὑπηρετοῦν τὸ πνεῦμα κατὰ τὸ πρότυπό των δούλων καὶ τοῦ κυρίου, οἱ δὲ ἄρχοντες πρέπει νὰ εἶναι ὑπηρετές καὶ δοῦλοι τῶν νόμων (*Νόμ.*, Δ 715 c – d: τοὺς δ' ἄρχοντας λεγομένους νῦν ὑπρέτας τοῖς νόμοις ἐκάλεσα ... ἐν ἧ δὲ ἄν (ὁ νόμος) δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου σωτηρίαν ... καθορῶ). Ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ὁ ἐνάρετος ὁ ἄνθρωπος π.χ. πράττει τὸ καλὸ, πὸν ταιριάζει σὲ κάθε ἀρετὴ, ἀλλὰ πάντοτε ὑπηρετῶντας τὸν νόμο (*Ῥητ.*, Α 9, 1366 b· πρακτικοὶ τῶν καλῶν ἔργων ... καὶ ὑπηρετικοὶ τῷ νόμῳ).

Οἱ δοῦλοι – ὅπως εἶδαμε – εἶναι ἄνθρωποι παρὰ φύση, ὄχι ὅμως ὅποιαδήποτε φύση, ἀλλὰ αὐτὴ πὸν συμβαίνει συχνά, διότι ὅ,τι συμβαίνει πάντοτε καὶ ἐξ ἀνάγκης δὲν εἶναι παρὰ φύση. Μὲ ἄλλα λόγια, παρὰ φύση εἶναι ἐκεῖνα τὰ πράγματα, πὸν γίνονται ὄχι ἀπὸ ἀνάγκη, ἀλλὰ πολλές φορές, πὸν ἦταν ἐνδεχόμενο νὰ εἶχαν γίνεαι καὶ διαφορετικά. Ὅσα δηλαδή συμβαίνουν παρὰ τὴν καθεστηκυία τάξη, πάντοτε ὄμως ὄχι τυχαία δὲν θεωροῦνται μᾶλλον ὅτι εἶναι τέρας, ὁπότε τὸ παρὰ φύση θεωρεῖται ὅτι κατὰ κάποιον τρόπο εἶναι κατὰ φύση (*Π. ζῴ. γεν.*, Δ 4, 770 b 8 – 19: ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὲν οὕτω γιγνομένοις, ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως). Ἔτσι ὁ παρὰ φύση δοῦλος, σὲ ἀντίθεση πρὸς τὸν κατὰ φύση τοιοῦτον, πὸν εἶναι παρὰ φύση ἄνθρωπος, ἔχει σύμφωνα μὲ τὴν προτεινόμενη ἐρμηνεία σῶμα μὲν δούλου ψυχὴ δὲ ἐλευθέρου. Κατὰ φύση λέγεται ὅταν ἓνας ζωντανὸς ὀργανισμὸς γεννᾷ ὁμοίον τους πρὸς τὸ εἶδος, ἐνῶ παρὰ φύση εἶναι τὸ ἀνόμοιο, ὅπως ὅταν ὁ ἵππος ἢ ὁ ὄνος γεννήσῃ ἡμίονο (*Μ.τ.φ.*, Ζ 8, 1033 b 30 – 34). Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπεξηγεῖ ὅτι τὸ "ἐνδέχεσθαι καὶ ἄλλως ἔχειν", τὸ νὰ εἶναι δηλαδή δυνατόν το πράγμα νὰ ἔχει καὶ διαφορετικά λέγεται βασικά κατὰ δύο τρόπους. Ὁ πρῶτος ἔγκειται στὸ ὅτι ἓνα πράγμα γίνεται πολλές φορές, ἐνῶ τὸ ἀναγκαῖο διαλείπει, δηλαδή παρουσιάζει χάσματα, ὅπως τὸ νὰ γίνονται τὰ μαλλιά κάποιου ψαρά, ἢ ἐκεῖνο πὸν ὑπάρχει ἐκ φύσεως. Αὐτὸ δὲν ἔχει συνεχῶς τὸ ἀναγκαῖο, διότι ὁ ἄνθρωπος δὲν ἔχει πάντοτε ἀνθρωπιά σὲ ικανοποιητικὸ βαθμὸ, ἀφοῦ δὲν δείχνει πάντοτε τὸ ἀνθρώπινό του πρόσωπο. Ὅταν ὄμως τὸ φανερώνει, αὐτὸ συμβαίνει ἐξ ἀνάγκης. Ὁ δεῦτερος τρόπος ἔγκειται στὸ ὅτι αὐτὸ εἶναι δυνατόν καὶ ἔτσι καὶ ἀλλιῶς. Ἀναφέρεται δὲ ὡς παράδειγμά το ὅτι κάποιος ἐκείνη τὴ στιγμή



βαδίζει ή ενῶ βαδίζει συμβαίνει σεισμός. Γενικά, ὅ,τι συμβαίνει ἀπὸ τύχη δὲν ὑπάρχει ἀποχρῶν λόγος νὰ γίνει μᾶλλον ἔτσι ἢ ἀλλιῶς (*Αν. πρ.*, A 13, 32 b 4 – 13). Ο Αριστοτέλης πολλές φορές επαναλαμβάνει ὅτι ἡ φύση δὲν κάνει τίποτε μάταια, ἀλλὰ πάντοτε ἀποβλέπει πρὸς τὸ ἀριστο ἀπὸ αὐτὰ που ἐνδέχεται νὰ γίνουν (*Π. ζώ. πορ.*, 8, 708 a 9 – 11: τό τε τὴν φύσιν μηθὲν ποιεῖν μάτην, ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ ἄριστον ἀποβλέπουσαν ἐκάστῳ τῶν ἐνδεχομένων· 12, 711 a 17 – 20: ἡ φύσις οὐδὲν δημιουργεῖ μάτην ... ἀλλὰ πάντα πρὸς τὸ βέλτιστον ἐκ τῶν ἐνδεχομένων). Ὅ,τι γίνεται παρὰ φύση εἶναι βιασμός, ἐνῶ κατὰ φύση εἶναι ἐκείνο, που γίνεται με τὴ θέληση τῆς φύσης (*Π. οὐρ.*, B 14, 297 b 21 – 23: Δεῖ δ' ἕκαστον λέγειν τοιοῦτον εἶναι ὃ φύσει βούλεται εἶναι καὶ ὑπάρχειν, ἀλλὰ μὴ ὃ βία καὶ παρὰ φύσιν). Γι' αὐτὸ τὰ κατὰ φύση γινόμενα συνοδεύει ἡ φράση ὅτι "θέλει μὲν ἡ φύση, ἀλλὰ πολλές φορές δὲν μπορεῖ" (*Πολ.*, A 5, 1254 b 27: βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις· A 6, 1255 b 3 – 4: ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν, πολλακίς οὐ μέντοι δύναται. *Πλάτ.*, *Τίμ.*, 29 e (ὁ συνιστάς) ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἐαυτῶ· *Π. ζώ. γεν.*, Δ 10, 778 a 4 – 6: βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις ... οὐκ ἀκριβοῖ δέ). Ἄρα, ὅ,τι δὲν θέλει ἡ φύση εἶναι παρὰ φύση καὶ ἀκούσιο. Τὸ ἀκούσιο ὅμως εἶναι βίαιο, δὲ βίαιο εἶναι λυπηρό, καὶ ἀντιστρόφως κάθε λυπηρό εἶναι βίαιο (*Ηθ. Εὐδ.*, B 7, 1223 a 29 – 34: τὸ γὰρ ἀκούσιον πᾶν δοκεῖ εἶναι βίαιον, τὸ δὲ βίαιον λυπηρόν, ... ὥστ' εἴ τι λυπηρόν, βίαιον, καὶ εἰ βίαιον, λυπηρόν).

Ὁ Αριστοτέλης, ὁ ὁποῖος – ὅπως εἶδαμε – ἀμφισβητεῖ στὸ ἐξεταζόμενο χωρίο τὸ θεσμὸ τῆς δουλείας, προχωρεῖ ἕνα ἀκόμα βῆμα περὶ αὐτῆ καὶ τάσσεται ἀνεπιφύλακτα λόγω καὶ ἔργω, δηλαδὴ θεωρητικὰ καὶ πρακτικὰ, ὑπὲρ τῆς ἀπελευθέρωσης τῶν δούλων, διότι τὸ αἴτημα αὐτὸ τὸ θεωρεῖ δίκαιο καὶ συμφέρον. Πρὸς τὸν σκοπὸ αὐτὸν πρέπει νὰ τίθενται ἄλλα καὶ ὁ χρόνος τῆς δουλείας νὰ εἶναι ὀρισμένος. Ἡ ἀπελευθέρωσή τους δηλαδὴ πρέπει νὰ γίνεται ἀξιοκρατικὰ καὶ ὄχι τυχαία, πράγμα πὸ εἶναι ἀπαραίτητο γιὰ τὴν πνευματικὴ ὀρίμανση τοῦ δούλου μέσω τῆς παιδείας. Οἱ δὲ τελετὲς καὶ οἱ ἀπολαύσεις, δηλαδὴ τὰ ὀφέλη, πρέπει νὰ γίνονται περισσότερο χάριν τῶν δούλων παρὰ τῶν ἐλεύθερων. Γενικὰ ἡ συμπεριφορὰ τῶν ἐλεύθερων πρὸς τοὺς δούλους πρέπει νὰ εἶναι ὅμοια μὲ ἐκείνη τοῦ ἱατροῦ πρὸς τὸν ἀσθενῆ. Ὅταν συμβοῦν αὐτὰ, δηλαδὴ ἡ χρησιμοποίησις τῶν ἄθλων, ὥστε μετὰ ἀπὸ ὀρισμένο χρόνο νὰ ἐλευθερωθεῖ ὁ δοῦλος κατ' ἀξίαν, δηλαδὴ μὲ τὴν ἐκπαίδευση καὶ τὸν ἐθισμό, τότε ἀλλάζει τὴ φύση του καὶ ἀπὸ φύσει δοῦλος γίνεται φύσει ἐλεύθερος. Τὸ νὰ συμβεῖ αὐτὸ εἶναι δίκαιο καὶ συμφέρον. Σὲ ἀντίθετη δὲ περίπτωσι, δηλαδὴ ἂν δὲν τίθενται ἄλλα ἀρετῆς, ὥστε νὰ γίνονται ὅλα ἀξιοκρατικὰ, δηλαδὴ ἡ τροφή, ἡ ἐνδυμασία, οἱ τιμωρίες καὶ οἱ ἀμοιβές, καὶ ἂν δὲν λαμβάνει χώρα ἡ συνειδητοποίησις ὅτι μὲ τίς προϋποθέσεις αὐτὲς ἡ δουλεία ἔχει ἕνα τέλος, τότε οἱ δοῦλοι δὲν γίνονται καλύτεροι ἀλλὰ χειρότεροι (*Οἰκ.*, A 5, 1344 b 5 – 22: δίκαιον γὰρ καὶ συμφέρον τὴν ἐλευθερίαν κείσθαι ἄθλον).

Ἀπὸ τὴν ἐξομοίωση, πὸ ἐπιχειρεῖ ὁ Αριστοτέλης τῆς συμπεριφορᾶς τῶν ἐλεύθερων ἔναντι τῶν δούλων πρὸς ἐκείνη τοῦ ἱατροῦ ἔναντι τοῦ ἀσθενοῦς, προκύπτει ὅτι ὁ δοῦλος πρέπει νὰ ἀντιμετωπίζεται ὡς ἄρρωστος, ὡς ὄν δηλαδὴ πὸ παρεκκλίνει ἀπὸ τὴ φυσιολογικὴ ὑπόστασις τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ ὁ φύσει δοῦλος εἶναι παρὰ φύση ἄνθρωπος. Ἀξίζει ὅμως νὰ ὑπομνησθεῖ ἐδῶ ὅτι ὀρισμένοι ἀξιόλογοι μάλιστα σχολιαστὲς τοῦ Αριστοτέλη ἔχουν διατυπώσει ἐπιφυλάξεις γιὰ τὸ ἂν τὸ χωρίο τῶν *Πολιτικῶν*, πὸ δηλώνεται ὅτι εἶναι πολὺ καλύτερο νὰ τίθενται γιὰ ὅλους τοὺς δούλους ἄθλα ἐλευθερίας καὶ νὰ τυγχάνουν ἰδιαίτερης μεταχείρισης,



είναι αὐθεντικὸ (Πολ., Η 10, 1330 a 31 – 33: τίνα δὲ δεῖ τρόπον χρῆσθαι δούλοις, καὶ διότι βέλτιον πᾶσι τοῖς δούλοις ἄθλον προκειῖσθαι τὴν ἐλευθερίαν, ὕστερον ἐροῦμεν). Ἡ ἀντίρρηση τοὺς συνίσταται στο ὅτι τα λεγόμενα στο χωρίο αὐτὰ ἀντιβαίνουν "ολοφάνερα" στη θεωρία περὶ δουλείας, που εἶχε ἀναπτυχθεῖ στο πρῶτο βιβλίο του ἴδιου ἔργου. Ὑποστηρίζουν συγκεκριμένα ὅτι ἡ ἀπελευθέρωση του δούλου θα ἦταν ἀνοησία, ἀν λάβει κάποιος ὑπόψη του τὴν γενικότερη τοποθέτηση του φιλοσόφου για το ἐπίμαχο θέμα τῆς δουλείας (Gigon, 1976, 377). Ἐδῶ ὑπονοεῖται ὅτι ὑφίσταται κρᾶνγαλέα ἀντίφαση στὴ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη. Τὸ ζήτημα ὁμως εἶναι ἂν ὄντως ἔχουν ἔτσι τὰ πράγματα. Ἐδῶ πράγματι ὑπάρχει τουλάχιστο κατὰ τὰ φαινόμενα μιὰ ἀντίφαση. Συγκεκριμένα στὴν ἀρχὴ τῶν Πολιτικῶν τοῦ λέγει ὅτι ὑπάρχουν ἐκ φύσεως ἐλεύθεροι καὶ δούλοι καὶ ὅτι εἶναι δίκαιο καὶ συμφέρον νὰ εἶναι κάποιος δούλος (Πολ., Α 5, 1255 a 1 – 3: ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δούλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν. Α 6, 1255 b 12 – 13). Ἀντίθετα –ὅπως εἶδαμε – στο τέλος περὶπου τοῦ ἴδιου ἔργου καὶ ἄλλοῦ λέγει ὅτι πρέπει νὰ τίθενται ἄλλα στοὺς δούλους, ὥστε νὰ ἀπελευθερωθοῦν κατ' ἀξία καὶ ὅτι εἶναι δίκαιο καὶ συμφέρον νὰ γίνῃ αὐτό.(Πολ., Η 10, 1330 a 31 – 33: Οἷκ., Α 5, 1344 b 15 – 16: χρῆ δὲ καὶ τέλος ὠρίσθαι πᾶσιν· δίκαιον γὰρ καὶ συμφέρον τὴν ἐλευθερίαν κείσθαι ἄθλον). Ὁ Ἀριστοτέλης συνεπῶς χρησιμοποιεῖ τὶς ἴδιες ἐκφράσεις για δύο ἐντελῶς ἀντίθετα πράγματα, δηλαδή: 1) εἶναι δίκαιο καὶ συμφέρον νὰ εἶναι κανεὶς δούλος, 2) εἶναι δίκαιο καὶ συμφέρον νὰ ἀπελευθερώνεται ὁ δούλος. Πρέπει ἐπομένως ἐδῶ νὰ διερευνηθεῖ ἂν οἱ ἀντίθετες αὐτὲς ἀπόψεις τοῦ Σταγειρίτη ἀποτελοῦν ὄντως ἀντίφαση ἢ ὄχι.

Αὐτό, πού φαίνεται σὲ μένα τουλάχιστο εὐλόγο καὶ πασιφανές, εἶναι ὅτι οἱ δύο αὐτὲς προτάσεις δὲν εἶναι ἀντιφατικές, ἀλλὰ κάθε μία ἀπὸ αὐτὲς ἔχει τὸ ἱστορικό τῆς δικαίωμα στὴν ἀλήθεια. Τοῦτο δὲ διότι, ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης λέγει ὅτι εἶναι δίκαιο καὶ συμφέρον ὁ φύσει δούλος, αὐτὸς δηλαδή πού ἔχει μειωμένα πνευματικὰ προσόντα καὶ παντελεῖ φτώχεια, νὰ προσκολλᾶται σὲ κάποιον ἐλεύθερο, τὸν ὁποῖο θὰ ὑπηρετεῖ, ὑπονοεῖ ὅτι σὲ ἀντίθετη περίπτωση δὲν θὰ μπορούσε νὰ ἐπιβιώσει χωρὶς στέγη καὶ τροφή. Ἐτσι μὲ τὸ νὰ ἐργάζεται ὁ δούλος στὸν κύριο, ἐξυπηρετοῦνται ἀμοιβαία συμφέροντα καὶ δημιουργεῖται ὄφελος καὶ για τοὺς δύο. Ἀπὸ αὐτὰ ἐξυπακούεται ὅτι πᾶμπωχοι, ρακενδυτοὶ καὶ ἄθλιοι δούλοι δὲν ἔχουν ἄλλη ἐπιλογὴ για τὴν ἐπιβίωσή τους. Γι' αὐτὸ εἶναι καὶ ἀναφανδὸν ἐναντίον τῆς δουλείας αἰχμαλώτων πολέμου, διότι αὐτοὶ διαθέτουν μᾶλλον πνευματικότητα, καὶ ἐπομένως δὲν ἀξίζουν νὰ εἶναι καὶ νὰ ὀνομάζονται δούλοι (Πολ., Α 6, 1255 a 25 – 26: καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δούλον εἶναι, b 12 – 15: διὸ καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότη πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἡξιωμένοις, τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τούναντίον). Ἡ δουλεία ὁμως δὲν εἶναι ἡ φυσικὴ κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ δὲν εἶναι ἡ καλύτερη ἀλλὰ ἡ χειρότερη ὄψη τῆς ζωῆς. Γι' αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἤθελε νὰ ἐλευθερωθοῦν οἱ δούλοι, ὥστε νὰ εἶναι ὅλοι ἐλεύθεροι, καὶ κατὰ συνέπεια κατὰ φύση ἄνθρωποι. Ἀπὸ τὴν ἀποψη αὐτὴ εἶναι δίκαιο καὶ συμφέρον νὰ ἐλευθερωθοῦν ὅλοι οἱ δούλοι, ἂν τὸ ἀξίζουν, ἂν δηλαδή ἔχουν τὴν ἱκανότητα νὰ ζήσουν μόνοι τους χωρὶς ἐξωθεν βοήθεια, πράγμα πού θὰ συντελεστεῖ μὲ τὴν κατάλληλη παιδεία. Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἦταν δηλαδή τῆς γνώμης ὅτι οἱ δούλοι πρέπει νὰ ἐλευθερωθοῦν μὲ κυβερνητικὲς ἀποφάσεις, ἀλλὰ μόνον ὅταν μὲ τὴ βοήθεια τῆς παιδείας ἀναπτύσσουν τὴν νο-



ημοσύνη τους και αποκτοῦν λόγο καὶ σύνεση (*Πολ.*, E 11, 1315 a 36 – 37: οὔτε δούλων ἐλευθερώσιν ἀνάγκη ποιεῖσθαι τὸν τύραννον). Τὴν ἴδια ἀκριβῶς ἄποψη ἐκφράζει καὶ ὁ Πλάτων ὁ ὁποῖος πιστεύει ὅτι πρέπει νὰ ἄρχεται κανεὶς ἀπὸ τὸν βέλτιστον ὡς πρὸς τὴν ἐπιστήμη καὶ τὴν ἀρετὴ, πράγμα πὸν δὲν βλάπτει καὶ δὲν ζημιώνει τὸν δούλον. Πιστεύει ὅμως ὅτι τὸ ἄριστο θὰ ἦταν νὰ εἶχε τὴν ἀπαιτούμενη νοημοσύνη κάθε ἄνθρωπος, ὥστε νὰ μὴν ὑπάρχουν δούλοι, ἀλλὰ νὰ εἶναι ὅλοι ὅμοιοι καὶ φίλοι (*Πλάτ.*, *Πολιτ.*, Θ 590 c 8 – d 6: μάλιστα μὲν οἰκεῖον ἔχοντος ἐν αὐτῷ, εἰ δὲ μὴ, ἔξωθεν ἐφεστῶτος, ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ᾧμεν καὶ φίλοι).

Μὲ τις ἐπεξηγήσεις αὐτὲς νομίζω ὅτι δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸ θέμα αὐτὸ ἀντίφαση στὴ σκέψη τοῦ Ἀριστοτέλη. Πρέπει ἐδῶ νὰ ὑπομνησθεῖ ὅτι καὶ ἄλλοι ἀρχαῖοι συγγραφεῖς ἔθεταν τὰ ἄθλα ἀρετῆς ὡς προϋπόθεση γιὰ τὴ βελτίωση τῆς ἀνθρωπότητας, ὅπως γιὰ παράδειγμα ὁ Θουκυδίδης, ὁ ὁποῖος εἶπε τὸ περίφημο ἐκεῖνο ὅτι ὅπου ὑπάρχουν μέγιστα ἄθλα ἀρετῆς, ἐκεῖ πολιτεύονται καὶ ἄριστοι ἄνθρωποι (*Θουκυδ.*, *Ἱστοριῶν*, II, 46. 1. 5: ἄθλα γὰρ οἷς κεῖται ἀρετῆς μέγιστα, τοῖς δὲ καὶ ἄνδρες ἄριστοι πολιτεύονται. III. 82. 8. 6. Πβ. Εμμ. Μικρογιαννάκης, 2004, 65 κ. εξ.). Διευκρινίζει ὡστόσο ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι τὰ ἔργα ἢ τὰ πάθη πὸν γίνονται γιὰ τὴν ἀρετὴ καὶ τὸ καλὸ εἶναι ὠραῖα, ὅπως π.χ. εἶναι τὰ ἀνδραγαθήματα. Ὅσον ἀφορᾷ ὅμως τὴ δικαιοσύνη ὁ Ἀριστοτέλης παρατηρεῖ ὅτι συμβαίνει μιὰ διαφοροποίηση. Ἐνῶ δηλαδὴ τὰ δίκαια καὶ ἐκεῖνα πὸν πράττονται κατὰ δίκαιον τρόπο εἶναι καλά, τὰ πάθη τῆς δικαιοσύνης δὲν εἶναι πάντοτε καλά. Ἀναφέρει μάλιστα τὸ παράδειγμα τῆς ζημιᾶς πὸν ὑφίσταται κάποιος. Τὸν νὰ ζημιωθεῖ δηλαδὴ κάποιος δικαίως εἶναι πιὸ αἰσχρὸν παρὰ ἀδίκως. Ὅσα λοιπὸν τὰ ἄθλα ἀφοροῦν περισσότερο τιμὴ παρὰ χρήματα, καὶ ὅσα πράττει κανεὶς ὄχι πρὸς ὄφελός του ἀλλὰ ἄλλων, ὅπως γιὰ παράδειγμα χάριν τῆς πατρίδας ἢ ὅσα εἶναι καλὰ γενικῶς γιὰ τὸ κοινὸ ὄφελος καὶ ἐκ φύσεως καλὰ καὶ ὅσα γίνονται χάριν τῆς ἄλλης ζωῆς καὶ ὄχι τῆς παρούσας, εἶναι ὠραῖα καὶ ἀξίζουν (*Ῥητ.*, A 9, 1366 b 28 – 1367 a 2: καὶ ἐφ' ὅσοις τὰ ἄθλα τιμὴ, καλά). Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀποδέχεται τὴ γνώμη τοῦ Πλάτωνα, ὁ ὁποῖος ἔλεγε ὅτι οἱ δούλοι πρέπει νὰ τιμωροῦνται δίκαια καὶ νὰ μὴν τοὺς κάνομε νὰ ὑπερηφανεύονται οὔτε πρέπει νὰ νουθετοῦνται ὡς ἐλεύθεροι (*Νόμ.*, ΣΤ 777 e: κολάζειν γε μὴν ἐν δίκῃ δούλους δεῖ, καὶ μὴ νουθετοῦντας ὡς ἐλευθέρους θρύπτεσθαι ποιεῖν). Λέγει συγκεκριμένα ὅτι δὲν ἐπιτρέπεται νὰ χρησιμοποιεῖται στοὺς δούλους μόνον ἡ ἐπίταξη, ἀφοῦ θὰ πρέπει νὰ νουθετοῦνται περισσότερο οἱ δούλοι παρὰ τὰ παιδιά (*Πολ.*, A 13, 1260 b 5 – 7: νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας). Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἔμεινε μόνο στὴ θεωρία καὶ τὰ λόγια, ἀλλὰ προχώρησε καὶ στὴν ὑλοποίηση τῆς ὑπόσχεσός του. Ἄφησε διαθήκη στὴν ὁποία παρήγγειλε νὰ μὴν πωληθοῦν οἱ ἄνθρωποι, πὸν τὸν ὑπηρετοῦσαν, ἀλλὰ νὰ ἐλευθερωθοῦν, ἀφοῦ ὠριμάσουν πνευματικὰ καὶ τὸ ἀξίζουν. Ἀξίζει ἐδῶ νὰ τονισθεῖ ὅτι δὲν τοὺς ἀποκαλεῖ δούλους ἀλλὰ θεράποντες καὶ παιδιά του (*Διογένης Λαέρτιος* 2000 (1925), Ἀριστοτέλης σ. 458, 15: μὴ πωλεῖν δὲ τῶν παίδων μηδένα τῶν ἐμὲ θεραπευόντων, ἀλλὰ χρῆσθαι αὐτοῖς· ὅταν δ' ἐν ἡλικίᾳ γένωνται, ἐλευθέρους ἀφεῖναι κατ' ἀξίαν).

Ὅταν ὁ Ἀριστοτέλης λέγει ὅτι ὑπάρχουν φιλία, δίκαιο καὶ συμφέρον ἀνάμεσα στὸν κύριο καὶ τὸν φύσει δούλο (*Πολ.*, A 5, 1255 a 1 – 3· 6, b 12 – 13.), ὑποδηλώνει ὅτι αὐτὴ εἶναι αὐτονόητη καὶ φυσικὴ κατάσταση χάριν τῆς σωτηρίας ἀμφοτέρων καὶ τοῦ ἀμοιβαίου συμφέροντος. Ἡ ὑποταγὴ τῶν ἀνθρώπων αὐτῶν πρέπει νὰ συντελεσθεῖ εἴτε ἐκούσια εἴτε ἀκούσια.



Όταν όμως κάνει λόγο για νόμο δοῦλο, ἐννοεῖ ὅτι οἱ σχέσεις αὐτὲς δὲν ἀφοροῦν τὸν δοῦλο ὡς δοῦλο ἀλλὰ κυρίως ἢ ἀποκλειστικὰ τὸν δοῦλο ὡς ἄνθρωπο. Ὁ φιλόσοφος ξεκινᾶ μᾶλλον ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὅτι, γιὰ νὰ ὑπάρξει φιλία μεταξύ ἀτόμων, πρέπει αὐτὰ νὰ ἔχουν κάτι κοινὸ μεταξύ τους. Τὸ μόνον κοινό, καὶ ἐπομένως καὶ ἴσο, ποῦ ὁ κύριος καὶ ὁ δοῦλος ἔχουν μεταξύ τους, εἶναι ἡ ἀνθρώπινή τους ὑπόσταση. Ὡς πρὸς τὸν θάνατο γιὰ παράδειγμα ὅλοι οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἴσοι. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὸ δίκαιο. Γιὰ νὰ ὑπάρξει τὸ δίκαιο μεταξύ δύο ἀνθρώπων, ὀφείλουν καὶ οἱ δύο νὰ μποροῦν νὰ γίνουν κοινωνοὶ νόμου καὶ συνθήκης. Ἡ φιλία καὶ τὸ δίκαιό του κυρίου καὶ τοῦ δούλου θεμελιώνονται στὴν ἰσότητα μεταξύ τους, ἀφοῦ καὶ οἱ δύο ἔχουν τὴν ιδιότητα τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὡς πρὸς αὐτὸ εἶναι ἴσοι (*Ἠθ. Νικ.*, Θ 11, 1161 b 1 – 10: ἢ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ἢ δ' ἄνθρωπος ... πολλὰ γὰρ τὰ κοινὰ ἴσοις οὔσιν). Ὁ δοῦλος παρὰ τὴ χαμηλὴ νοημοσύνη του δὲν στερεῖται παντελῶς τοῦ λογιστικοῦ, ἀφοῦ μετέχει καὶ κοινωνεῖ τοῦ λόγου, ἔστω καὶ ἂν δὲν ἔχει λόγο (*Πολ.*, Α 5, 1254 b 21 – 23: ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι. *Ἠθ. Νικ.*, Α 13, 1102 b 14· 1103 a 1 – 4). Ὁ δοῦλος ἔχει τὴν ἰκανότητα νὰ σκέφτεται, δὲν τὴν ἔχει ὅμως στὴν πληρότητά της (*Πολ.*, Α 13, 1260 a 12: ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν. Εἶναι λανθασμένες οἱ ὑπάρχουσες ἐρμηνεῖες, σύμφωνα μὲ τὶς ὁποῖες ὁ δοῦλος δὲν ἔχει καθόλου τὸ βουλευτικόν).

* Θὰ ἤθελα ἐδῶ νὰ εὐχαριστήσω θερμὰ τὴν Καθηγήτρια φιλολογίας καὶ δρα Φίλ. κυρία Ἀναστασία Οἰκονόμου γιὰ τὴν ἐπιμέλεια τοῦ κειμένου καὶ γενικότερα τὴ βοήθεια πού μοῦ παρέσχε σὲ καίρια προβλήματα τοῦ ἐξετασθέντος θέματος.

Βιβλιογραφία

- Bambrouch, R.(2003), *The Philosophy of Aristotle*, New York, Penguin Group.
- Γρηγόριος Νύσσης (1963), W. Jaeger (ed.) *Gregory Nysseni opera*, vol. 8. 1. 168. 4 – 8, De instituto christiano.
- Diels, H. – Kranz, W.(2007), *Οἱ Προσωκρατικοί, Οἱ μαρτυρίες καὶ τὰ ἀποσπάσματα, τόμ. Β', Απόδοση στὰ νέα ἑλληνικὰ Β. Κύρκος, Ἀθήνα ἐκδόσεις Παπαδήμα.*
- Διογένης Λαέρτιος, 2000 (1925). *Βίων καὶ γνωμῶν τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων τῶν εἰς δέκα τὸ πρῶτον.* Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers with an English Translation*, by R. D. Hicks vol. I The LCL, Harvard University Press, Cambridge.
- Gigon, O.(1976), *Aristoteles, Politik*, Übersetzt und herausgegeben. München, DTV.
- Immisch, O.(1935), Der Epilog der Nikomachischen Ethik, *Rheinisches Museum*, 84, 1935, 54.
- Κουμάκης, Γ. Χ.(2015), *Φιλοσοφία τοῦ δικαίου καὶ τῆς πολιτείας. Κοινωνικὴ καὶ πολιτικὴ φιλοσοφία κατὰ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη*, Ἀθήνα, ἐκδ. Ἀγγελάκη.
- , (2007 (2001)).*Θεωρία καὶ φιλοσοφία τῆς παιδείας*, Ἀθήνα, Τυπωθῆτω,
- , (2002), *Σύγχρονα προβλήματα καὶ παιδεία, Θέματα θεωρίας καὶ φιλοσοφίας τῆς παιδείας*, Ἔκδ. Πατάκης,



- , (2008), Ἡ διαλεκτικὴ κυρίου καὶ δούλου στὴν ιδεώδη πολιτεία τοῦ Πλάτωνα. *Πολίτευμα καὶ ἦθος. Ἡ διαλεκτικὴ καὶ τὰ ἄγραφα δόγματα κατὰ Πλάτωνα*, Ἀθήνα, ἔκδ. Συμμετρία.
- Kraut, R., 1989, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press.
- Μαραγκιανού, Ε.(2007), *Θεωρία καὶ φιλοσοφία τῆς παιδείας στὴν ἐλληνικὴ διανόηση*, Ἀθήνα, ἔκδ. Καρδαμίτσα.
- Μικρογιαννάκης, Ἔμμ.,(2004), *Ὀλυμπιακὴ δημοκρατία*, Ἀθήνα, ἔκδ. Ἕλλην, 2004.
- Ντεληγιάννης, Ι.,(2015), *Μ. Τύλ. Κικέρωνα, Περὶ πολιτείας βιβλία ἔξι*, Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια, Ἀθήνα.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy(2014), *Aristotle's Ethics, The Human Good and the Function Argument*, 2.
- Vlastos, Gr.,(2000) Ἡ δουλεία στὴ σκέψη τοῦ Πλάτωνα. *Πλατωνικὲς μελέτες*, μετ. Ι. Αρζόγλου, Β' ἔκδοση, Ἀθήνα Μ.Ι.Ε.Τ.