

ΒΑΣ. ΚΥΡΚΟΥ
ΚΑΘΗΓΗΤΗ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΤΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

**Ο ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ
ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

ΒΑΣ. Α. ΚΥΡΚΟΥ

Ο ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Τά ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά τῆς ἑλληνικῆς κλασικῆς φιλοσοφίας, ὅπως εἶναι γνωστό, ἔγιναν ἀντικείμενο συστηματικῆς ἔρευνας στά τελευταῖα χρόνια¹. Σποραδικές ἀποτιμήσεις τῆς ἐννοίας τοῦ ἀνθρώπου ἀπό τήν πλευρά τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας βρίσκουμε βέβαια καί στά ἔργα τῶν παλαιότερων ποιητῶν, ἱστορικῶν καί διανοητῶν πολύ πρὶν ἀπό τόν Ἀριστοτέλη. Τά ἀνθρωπολογικά στοιχεῖα ἄλλωστε, τόσο στήν κλασική φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων ὅσο καί στήν μετακλασική, εἶναι ἄφθονα, μολονότι ἔχουν μιά ἰδιαιτερότητα συγκρινόμενα μέ τίς θέσεις τῆς νεώτερης καί σύγχρονης ἀνθρωπολογίας². Τό ἰδιαίτερο στίς ἀνθρωπολογικές θέσεις τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἔγκειται στήν ἀντίληψη τῆς ἐννοίας ἀνθρώπος, ὅπως τή συνέλαβαν οἱ Ἕλληνες διανοητικά καί προσπάθησαν νά τήν πραγματώσουν στό χῶρο πού ὀρίζει ἡ ἐννοια τῆς πόλεως. Εἶναι δηλαδή συνάρτηση τῶν ἱστορικῶν καταβολῶν καί τῶν κοινωνικῶν διεργασιῶν μέσα στό ἀρχαῖο ἄστυ. Ἀπηχῆσεις τῶν ἑλληνικῶν ἀνθρωπολογικῶν ἀπόψεων ὡς τό τέλος τοῦ 4ου αἰ. π.Χ. βρίσκουμε στήν ἠθική καί πολιτική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη³. Σ' αὐτήν ἀπολήγουν ἱστορικά οἱ «δόξες» τῶν

1. Παλαιότεροι μελετητές τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος (φιλόσοφοι, ἱστορικοί - ἀρχαιολόγοι καί φιλόλογοι μέ τήν εὐρύτερη ἐννοια) εἶχαν ἐπισημάνει ἀνθρωπολογικές θέσεις στά ἔργα τῶν Ἑλλήνων διανοητῶν. Ἡ συστηματική ἔρευνα αὐτῶν τῶν θέσεων ἄρχισε στίς τελευταῖες δεκαετίες, ἀφοῦ ἄλλωστε καί τά ὅρια τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας καθορίστηκαν ἀκριθέστερα. Βλ. Γενικά: Cl. Kluckhohn, *Anthropology and the Classics*, Providence, Rhode Island 1960, σ. 3 κ.έ. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, Εἰδικά: E. Weil, *L'anthropologie d' Aristote*, στό: *Revue de Metaphysique et de Morale* (1946), 7-36. Καί πρόσφατα: S.C. Humphrey, *Anthropology and the Greeks*, London 1978.

2. Βλ. σχηματικά τίς ἀπόψεις καί τά προβλήματα τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας ὡς τίς μέρες μας στόν O. Marquard. *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des 18 Jh.*, στόν τόμο: *Collegium Philosophicum*, J. Ritter. Basel/Stuttgart 1965, σ. 208 κ.έ.

3. Ἡ ἠθική καί πολιτική φιλοσοφία, ὅπως εἶναι βέβαια γνωστό, βρῆκε στόν Ἀριστοτέλη τή θεωρητική της θεμελίωση. Ἡ προσπάθεια τοῦ Σωκράτη νά ἀναγάγει τήν ἠθική πράξη στή

προγενέστερων φιλοσόφων, πάντοτε όμως με μιά κριτική θεώρηση και διερεύνηση του περιεχομένου τους, όπως συμβαίνει γενικά με τή «στάση» του Σταγειρίτη φιλοσόφου απέναντι στη σκέψη των παλαιότερων διανοητών.

Όταν αρχίζουν να φαίνονται στον ιστορικό ορίζοντα τα σημάδια της παρακμής και του τέλους της πόλεως, την ίδια εποχή ο Άριστοτέλης ύψωνε στο επίπεδο της φιλοσοφικής έννοιας την έλευθερία του υποκειμένου⁴. Στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του όμως κυρίαρχη παραμένει η έννοια του πολίτου και του ατόμου, όχι του υποκειμένου ή του προσώπου, έννοιες τόσο προσφιλείς στη νεώτερη φιλοσοφική ανθρωπολογία. Για να σταθμίσουμε τα πράγματα στην πολιτική τους διάσταση, δε θα ασχοληθούμε με τις γενικές ανθρωπολογικές θέσεις του Άριστοτέλη – αναφορά σ' αυτές θα γίνεται όταν απαιτούν τα πράγματα βέβαια. Για την ώρα εισαγωγικά μπορούμε να πούμε, πώς παρακολουθώντας τό φιλόσοφο στην εξέλικτική πορεία του στοχασμού του, παρατηρούμε ότι η ανθρωπολογία του έχει βιολογικές αφετηρίες, αργότερα αφήνει να φανούν και οί ιστορικές καταβολές της⁵. Μετά από τον Άριστοτέλη οί ανθρωπολογικές αντιλήψεις των Έλλήνων θα αναθεωρηθούν και θα πάρουν άλλη τροπή, πλησιέστερη προς τις νεώτερες αντιλήψεις.

Είναι γνωστό πώς ο όρος «ανθρωπολογία», δέν ανήκει στα κλασικά έλληνικά ούτε στον Άριστοτέλη. Ωστόσο δέν υπάρχει αμφιβολία πώς

γνώση θα καταλήξει στη γνωστή «έξίωση» (ή άρετή είναι γνώση), πού δέ δικαιώνεται όμως από την πρακτική ζωή. Πθ. στον Άριστοτέλη *Ηθ. Ευδ.* Α5, 1216b 2 κ έ. Έπιφυλάξεις και αντιρρήσεις γι' αυτή τή γνώμη του Σωκράτη είχαν ήδη έκφράσει και μερικοί από τούς μαθητές και φίλους του, κατά τήν παράδοση: ο Κρίτων π.χ. έγραψε ειδικό έργο (*Ότι ούκ έκ τοῦ μαθεῖν οί αγαθοί*), όπως παραδίδει ο Διογένης Λαέρτιος (2, 121). "Ό,τι ίσχυσε στην παράδοση τής δυτικής φιλοσοφίας ως πολιτική σκέψη στηρίζεται στον Άριστοτέλη. Βλ. διεξοδικά τήν ανάπτυξη αὐτοῦ τοῦ θέματος στον G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg/München 1973, σ. 11 κ έ.

4. *Ηθ. Νικ.* Γ3, 1111a 22 κέ.

5. Η έρευνα έπισημαίνει προπάντων τρία βιβλία (1ο, 7ο και 10ο) από τό έργο του *Περί τά ζῶα ιστορίαι* και τό *Περί ζῶων μορίων*. Βλ. O. Höffe, *Grundaussagen über den Menschen bei Aristoteles*. ZPHF. 30 (1976), σ. 229. "Άλλωστε και χρονολογικά προηγούνται τά βιολογικά έργα από τά ηθικά (τουλάχιστον από τά *Ηθ. Νικομάχεια*), και από τήν άποψη τής ανθρωπολογίας προσφέρουν πιό προσιτό έδαφος. Σ' ένα δεύτερο στάδιο, στα γνωσιοθεωρητικά, στα ηθικά και στα πολιτικά έργα του Άριστοτέλη, η έννοια του ανθρώπου αποκτᾶ μιά άλλη διάσταση και από μιά άποψη διευρύνεται, ίσως όμως όχι προς τήν κατεύθυνση τής σημερινής φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Για τά προβλήματα αυτά δέ υπάρχει όμοφωνία. Βλ. σχετικά D.J. Allan, *Individual and State in the Ethics and Politics of Aristotle*: μεταφ. από τά άγγλικά του R. Nickel (= *Individuum und Staat in der Ethik und der Politik des Aristoteles*, στον τόμο: *La politique d' Aristote*, Fondation Hardt, Entretiens t. XI, Genève 1965, s. 55-95, τώρα στον τόμο: *Ethik und Politik des Aristoteles*, W.d.F. 213. Darmstadt 1972, σ. 406.

έχουμε ανθρωπολογικές απόψεις στην έλληνική κλασική φιλοσοφία. Ξέρουμε σήμερα ότι ως τά χρόνια του 'Αριστοτέλη έχει δημιουργηθεί ήδη μία παράδοση ανθρωπολογικών έννοιων μέ σαφείς άπηγήσεις στην κοινωνική φιλοσοφία και στην πολιτική σκέψη. Οί μεγάλοι σοφιστές αποτελούν ίσως τή σημαντικότερη πρόοδο στις ανθρωπολογικές αντίλήψεις πρίν από τον Πλάτωνα, προπάντων ό 'Αντιφών, ό μόνος, ίσως έκπρόσωπος τής αρχαίας Σοφιστικής από τήν 'Αθήνα, αλλά και ό Γοργίας⁶: επίσης ό 'Ισοκράτης, από μία άποψη και οί Κυνικοί φιλόσοφοι, όσο και άν ή σκέψη τους έχει τίς έκκεντρικότητες των γνωστών «τρόπων» τους. 'Ο Πλάτων όμως αποτελεί τό μεγάλο σταθμό και τό αποφασιστικό όριο και από τήν άποψη πού μās ενδιαφέρει έδω, δηλ. για τή φιλοσοφική ανθρωπολογία⁷.

Οί ανθρωπολογικές αντίλήψεις πού αναπτύχθηκαν στους κόλπους τής έλληνικής φιλοσοφίας ως τά μέσα του 4ου αι. π.Χ. είναι αναντίρρητο ότι είχαν αντίκτυπο και στη διαμόρφωση τής πολιτικής φιλοσοφίας. Τό βαθμό και τήν έκταση των άπηγήσεων αυτών ακριβώς ανιχνεύουμε στην πολιτική φιλοσοφία του 'Αριστοτέλη⁸. "Αλλωστε από τή φύση της ή πολιτική συναρτάται άμεσα μέ τόν άνθρωπο και δέν μπορεί νά έχει άλλο αντικείμενο έξω από τήν ευτυχία του ανθρώπου. 'Ακόμα περισσότερο μάλιστα ή ίδια ή ανθρώπινη ύπόσταση, ως ανθρωπολογική και όντολογική κατηγορία, συνδέεται μέ τήν πολιτική πράξη και είναι σύμφυτη μέ τήν πολιτική σκέψη του ανθρώπου.

'Ο 'Αριστοτέλης έννοεί τόν άνθρωπο βασικά ως ζώνον πρακτικόν, δηλ. ικανό πρός τό πράττειν⁹. 'Η πράξις όμως είναι άρρηκτα δεμένη μέ τήν έν-

6. 'Ανθρωπολογικές θέσεις μέ σαφήνεια και παρηρησία για τήν εποχή τους εκφράζουν πρώτοι οί Σοφιστές, π.χ. ό Γοργίας και ιδιαίτερα ό 'Αντιφών. 'Αλλά και στους προσωκρατικούς φιλοσόφους ανιχνεύουμε αντίληψεις ανθρωπολογικές, όπως στον 'Ηράκλειτο και στο Δημόκριτο. Πθ. G. Müller, *Ethik und Politik des Aristoteles* W.d.F. 213. Darmstadt 1972, σ. 373 (= *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre*. Mus. Heiv. 17 [1960] 121-143), M. Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Darmstadt 1975 (1928), σ. 11 κέ.

7. Βλ. Mühl, *ό.π.* σ. 17 κέ.

8. Σήμερα δύο κατευθύνσεις παρουσιάζονται στην έρευνα σχετικά μέ τήν αριστοτελική ανθρωπολογία: Μία ανθρωπολογία μέ ήθικο - πολιτικό χαρακτήρα, ή όποία βασίζεται στην ήθική και στην πολιτική σκέψη του φιλοσόφου και μία θεωρητική ανθρωπολογία, πού έχει άφετηρία της τήν έρμηνεία των έργων *Περί ψυχής* και *Μετά τά Φυσικά*. Οί έρευνητές δέ συμφωνούν, ποιά πρέπει νά έχει τό προβάδισμα, έπισημαίνουν μάλιστα και διαφορές στον ίδιο τόν 'Αριστοτέλη: ή ανθρωπολογία τής ήθικης του π.χ. διαφέρει από εκείνη του *Περί ψυχής*. Βλ. Höffe 229. Allan 406 κ.έ.

9. 'Ηθ. Εύδ. Β6, 1222b 18-20: πρός δέ τούτοις ό γ' άνθρωπος και πράξεών τινών έστιν αρχή μόνον των ζώνων: των γάρ άλλων ουδέν έπισιμεν άν πράττειν. Πθ. Bien 121. Δύο είδικές κατευθύνσεις έχουν τήν άφετηρία τους στην πρακτική φιλοσοφία του 'Αριστοτέλη: ή πολιτική φιλοσοφία και οί ανθρωπολογικές αναζητήσεις των νεώτερων χρόνων (Hobbes, Rousseau, Hegel κ.ά.). Βλ. Marquard 209: «τήν πρακτική φιλοσοφία ώστόσο δέν μπορεί κανείς νά τήν ονομάσει

νοια τῆς ἀνθρώπινης κοινότητας· δέν νοεῖται ἠθική ζωή καί ἠθικό ἐνέργημα ἔξω ἀπό τήν ἀνθρώπινη κοινότητα. Ἐκφραση πολιτική αὐτῆς τῆς κοινότητας εἶναι ἡ πόλις, γι' αὐτό ὁ ἄνθρωπος ὀρίζεται τώρα ὡς φύσει πολιτικόν ζῶον¹⁰, δηλαδή ἓνα ὄν, τό μοναδικό ἀπό τά ζωντανά ὄντα, πού ἀπό τή φύση του εἶναι ὀρισμένο καί ἱκανό νά σχηματίζει κοινότητα πολιτική, νά συμβιώνει, ὄχι στήν ὀποιαδήποτε μορφή συμβίωσης, ἀλλά μέσα σ' αὐτόν τόν κοινό χῶρο δράσεως πού οἱ Ἕλληνες ἐννοοῦσαν καί ὀνόμαζαν πόλιν¹¹. Ἡ ἐκφραση φύσει ἀφορᾷ περισσότερο τή μέθοδο ἔρευνας τοῦ θέματος καί λιγότερο αὐτό τό ἴδιο τό περιεχόμενο, γιατί ἡ ἰδιάζουσα στήν ἀνθρώπινη φύση «κοινωνικότητα» τοῦ ἀνθρώπου ὀλοκληρώνεται μόνο μέσα στήν κοινότητα τῆς πόλεως¹². Ἀλλά καί ἡ ἴδια ἡ πόλις «γεννήθηκε» γιά νά δεχτεῖ τήν πολιτική φύση τοῦ ἀνθρώπου, γιά νά «τελειωθεῖ» ὁ ἄνθρωπος ὡς εἶδος. Μέ τήν πόλιν συναρτᾶται καί ἡ βιολογική του σύσταση: ὀλοκληρώνεται καί βιολογικά ὁ ἄνθρωπος μέσα στήν πολιτική κοινότητα, γιατί αὐτή ἐκπληρώνει καί συντηρεῖ τίς ἀναγκαῖες προϋποθέσεις ὄχι μόνο γιά τήν ἀνάπτυξη τῆς κοινωνικῆς του φύσεως ἀλλά καί τῆς ὀργανικῆς του σύστασης. Ὁ ἄνθρωπος ὡς ζῶον πολιτικόν θά περάσει ὀλόκληρη τή βιολογική κλίμακα τοῦ ζώου γιά νά καταστεῖ πολιτικό ὄν.

Σύμφωνα μέ τήν ἀντίληψη τῶν Ἑλλήνων, καί εἰδικά τοῦ Ἀριστοτέλη, ὁ ἄνθρωπος ἀπό τή γέννησή του δέν εἶναι homo simpliciter¹³, ἀλλά μόνο ἄντρας ἢ γυναίκα, κύριος ἢ δοῦλος. Ἡ ὀλοκλήρωση τοῦ ἀνθρώπου ἐπιτυγχάνεται μέσα στήν κοινότητα, στούς κόλπους καί στή ζωή τῆς πολιτικῆς

ἀνθρωπολογία» (ἀναφορά ἀπό τόν Bien 56, σημ. 16). Πθ. ἐπίσης Bien 195-196: Πολιτική καί Πρακτική φιλοσοφία.

10. Τή διαπίστωση αὐτή εἶχε κάνει ὁ Ἀριστοτέλης ἤδη στά Ἠθικά Νικομάχεια (A5, 1097b 11): φύσει πολιτικόν ὁ ἄνθρωπος, πού χρονολογικά προηγούνται ἀπό τά Πολιτικά του, δηλαδή ἀναγνώρισε ὡς ὄρον οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου τήν ἱκανότητά του νά συμβιώνει, νά δημιουργεῖ κοινωνία. Ἡ περίφημη αὐτή φράση τοῦ Ἀριστοτέλη ἔδωσε λαβή σέ ποικίλες καί περίεργες ἐρμηνεῖες. (Γιά τήν ἔννοια ζῶον στά ἠθικά ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη: Bien 123). Βλ. Höffe 229: ὁ Ἀριστοτέλης ἀσφαλῶς δέν ἐννοεῖ Ein Wesen, das sein Leben in der Polis führt, ἀλλά ὅτι ἀπό τή φύση του ἱκανό νά δημιουργεῖ πόλεις καί φυσικά πολιτική κοινωνία καί ζωή· συγχρόνως καί νά ὀλοκληρώνεται μέσα στήν κοινότητα καί μόνο σ' αὐτήν. Γιατί καί ὁ δοῦλος ζεῖ μέσα στήν πόλη ἀλλά πολίτης δέν εἶναι. Πθ. Bien 122. R. Brandt, *Untersuchungen zur politischen Philosophie des Aristoteles*. Hermes 102 (1974) 191.

11. Ἀπό τήν ἐκτεταμένη βιβλιογραφία, πού ἀφορᾷ τήν ἱστορία καί τήν ἀνάπτυξη τῆς ἑλληνικῆς πόλεως, ἀναφέρω μόνο τά ἔργα τοῦ V. Ehrenberg, *The Greek State*, Oxford 1960 (New York 1964) καί τοῦ G. Glotz, *La cité grecque*, Paris 1953 (ἑλλην. μετάφρ. Ἀγνῆς Σακελλαρίου, Ἡ ἑλληνική «πόλις», Ἀθήνα 1978). Πθ. Brandt 191 κέ.

12. Πθ. R. Stark, *Der Gesamtbau der aristotelischen Politik*. Στόν τόμο *La «Politique» d'Aristote, Entretiens sur l'antiquité classique*, tome XI. Genève 1964, σ. 7. κ ἐ.

13. Τό παιδί π.χ. εἶναι δυνάμει πολίτης. Πθ. Ἡ. Nik. A 2, 1095a 2. Τό ἴδιο μπορεῖ νά ἰσχύει καί γιά τό δοῦλο στήν ἀρχαία κοινωνία Βλ. Bien 123.

ομάδας, πού είναι άλλωστε και μιά από τις βασικές προϋποθέσεις για να αναπτυχθεί ή πολιτική φύση του ανθρώπου. 'Η πόλις βέβαια είναι φύσει (Πολιτ. Α2, 1253^a2)· κλείνει μέσα της όλες τις μορφές τής ανθρώπινης συμβίωσης και συγχρόνως είναι ο χώρος, όπου μπορεί να πραγματοποιηθεί ή ανθρώπινη ύπαρξη ως όν «κοινωνικό»¹⁴. Τόν ύψιστο σκοπό τής πόλεως συνιστά ή τελείωση τής ανθρώπινης ύπαρξης, δηλαδή ή ευδαιμονία, αλλά και ή ίδια έχει τελεολογικό νόημα¹⁵.

Τό ότι ο άνθρωπος είναι όρισμένος για μιά πολιτική κοινότητα, αυτό έχει ένα διπλό νόημα: 'Από τή μιά μεριά, επειδή ο άνθρωπος δέν έχει από τή γέννησή του ήθικές αξίες, ούτε και μπορεί να τις αναπτύξει με βιολογικές διαδικασίες, και έπειτα επειδή ή πόλις είναι ο χώρος όπου μπορούν να υπάρξουν οί αναγκαίες παιδευτικές διεργασίες, ώστε να πραγματοποιηθεί ή πολιτική φύση του ανθρώπου· γι' αυτό ή πολιτική κοινότητα είναι τελικά ο πρώτος όρος για να επιτύχει ο άνθρωπος τήν ευδαιμονία¹⁶. 'Από τήν άλλη επειδή ή ευτυχισμένη ζωή δέ νοείται ούτε και υπάρχει πέρα από τά ανθρώπινα, αλλά μόνο στή συμβίωση μέσα σε μιά όρισμένη κοινότητα, δηλαδή σ' αυτή πού χαρακτηρίζεται από τήν ήθική δραστηριότητα (*ένέργεια κατ' άρετή*, 'Ηθ. Νικ. Χ7, 1177^a12). Γι' αυτό ή πόλις είναι συγχρόνως τό μέσο και ο χώρος για τήν επίτευξη τής ευδαιμονίας, από τήν ήθική άποψη (όχι καθολικά), και μάλιστα ή πόλις είναι πρίν από τόν πολίτη κατά τήν αντίληψη του 'Αριστοτέλη, όπως τό όλον είναι πρίν από τό μέρος. 'Ο άνθρωπος έπομένως, ως πολίτης αλλά και ως βιολογικό όν, είναι μέρος του όλου τής πόλεως και δέν μπορεί να υπάρξει έξω απ' αυτήν¹⁷. 'Αλλά και ή πόλις, ως ζωντανός πολιτικός όργανισμός, θρίσκεται στα χέρια και στίς ικανότητες των πολιτών, έτσι πού ούτε τό όλον (= πόλις) μπορεί να υπάρξει χωρίς τή συνοχή των «μερών» του (πολίται)· ή επιβίωσή της όμως είναι αποτέλεσμα *έπιστήμης και προαιρέσεως*, και φορέας αυτών των έννοιών είναι ο άνθρωπος¹⁸.

14. Πθ. 'Ηθ. Ευδ. Η10, 1242a 25W *άλλά κοινωνικόν ζώνον ο άνθρωπος*. Brandt 193.

15. Πθ. Bien 57, σημ. 17: Στόν 'Αριστοτέλη έχουμε μιά θεωρία τής «ευδαιμονίας» (Η.Ν.Α1-12), ένώ στό Hegel θεωρία τής «έλευθερίας» (Rechtsphilos. παρ. 4 κέ.), τήν πρακτική φιλοσοφία.

16. Βλ. J. Christes, *Bildung und Gesellschaft*. Darmstadt 1975, σ. 28 κ.έ.

17. Πολ. Α2, 1253a 18W *και πρότερον δέ τή φύσει ή πόλις ή οικία και έκαστος ήμών έστιν. Τό γάρ όλον πρότερον αναγκαϊόν είναι του μέρους*. Βλ. Höffe 233 κ.έ. Και ο άνθρωπος είναι μέρος τής πόλεως, τής πολιτικής κοινότητας (*μόριον του όλου*). Πθ. E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1961 (1946), σ. XLVIII κ.έ. Allan 409 και 4031. Brandt 192.

18. Πολ. Η13, 1332a 31W *τό δέ σπουδαϊαν είναι τήν πόλιν ούκέτι τύχης έργον, άλλ' έπιστήμης και προαιρέσεως*. Πθ. P. Aubenque, *Théorie et pratique politique chez Aristote*, Στόν τόμο: «*La politique*» d'Aristote, *Entretiens sur l'Antiquité classique, tome XI*. Genève 1964, σ. 114.

Τό φύσει πολιτικόν ζῶον ἐπομένως σημαίνει δυνάμει πολιτικόν ζῶον. Μέ τήν ἐρμηνευτική ἀναγωγή τοῦ φύσει στό δυνάμει κερδίζουμε συγχρόνως καί τή μέθοδο ἔρευνας τοῦ ἀριστοτελικοῦ στοχασμοῦ. Ὁ ἄνθρωπος ὡς πολιτικό ὄν ὀρίζεται ἀπό τό βαθμό πού κατορθώνει νά πραγματώνει τόν δυνάμει ἄνθρωπο, πού εἶναι ἀπό τή φύση του τό χαρακτηριστικό ἔργο τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου. Ὅχι ὡς ἄντρας ἢ γυναίκα, πολιτικός ἢ φιλόσοφος, ἀλλά μέ βάση τήν ἀνάπτυξή του στό ἐπίπεδο τοῦ ἀνθρώπου, δηλαδή τήν ἐκπτυξη τοῦ δυνάμει, τῶν φυσικῶν δυνατοτήτων του, ὁ ἄνθρωπος εἶναι αὐτό πού μπορεῖ νά γίνει.

Ἡ πολιτική φύση τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ὁρμή ἐν πᾶσιν, συνυπάρχει μέ τόν ἄνθρωπο, βιολογικά ἐγκείται στήν οὐσία καί στό εἶναι του, στήν ἀρχή δυνάμει – σέ μιᾶ λανθάνουσα κατάσταση¹⁹. Γίνεται ἐνεργεῖα μέσα στόν οἶκειο χῶρο τῆς πόλεως· ἡ πόλις εἶναι ὁ κοινωνικός χῶρος, δηλαδή ὁ κατάλληλος ἀπό τήν ἄποψη τῆς παιδείας καί τῶν ἄλλων προϋποθέσεων γιά νά ἀναπτυχθεῖ καί νά τελειωθεῖ ἡ ὁρμή... ἐπί τήν τοιαύτην κοινωνίαν. Ἡ πόλις εἶναι ἐπομένως τώρα μέσο καί σκοπός.

Ἀπό τό ἄλλο μέρος ἡ ἔκφραση πολιτικός ἢ πολιτικόν δηλ. ζῶον ἢ ὄν, εἶναι προϋπόθεση γιά κάθε ἠθικό ἐνέργημα τοῦ ἀνθρώπου, τήν πρᾶξιν. Ἐνεργεῖ κανεῖς πάντοτε ὡς πολιτικό ὄν, ὡς μέλος μιᾶς ἀνθρώπινης κοινότητας, ἀνεξάρτητα ἂν βρῖσκεται «ἐντός ἢ ἐκτός τῶν τειχῶν», οἱ δεσμοί πού τόν συνδέουν μέ τό σῶμα τῆς κοινότητας εἶναι πολλοί καί ἄρρηκτοι. Τό ἀνθρωπολογικό αὐτό χαρακτηριστικό εἶναι τόσο βασικό, ὥστε ὁ ἄπολις ἄνθρωπος, ἂν ὑποθέσουμε ὅτι μπορεῖ νά ὑπάρξει τέτοιος ἄνθρωπος, – ὁ Ἀριστοτέλης τό θεωρεῖ ἀδύνατο, – εἶναι μόνο συμβατικά ἄνθρωπος, οὐσιαστικά ἕνα τέτοιο ὄν εἶναι ἡ θηρίο (= ζῶο) ἢ θεός²⁰.

Ὡστόσο μόνη ἡ ἀποδοχή τῆς πολιτικῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου δέν

19. Πολ. Α2, 1353a 29W φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμή ἐν πᾶσιν ἐπί τήν τοιαύτην κοινωνίαν (sc. τήν πολιτικήν). Εἶναι προφανές ἀπό τή διατύπωση ὅτι ἡ γνώμη αὐτή εἶναι τό συμπέρασμα ἀπό τήν ἀνάπτυξη πού προηγήθηκε. Ὁ φιλόσοφος θά ξαναγυρίσει στό ἴδιο θέμα, δηλαδή στήν ἐμφυτη καί ἐπομένως δυνατή τάση τοῦ ἀνθρώπου ὄχι ἀπλῶς νά συμβιώνει, ἀλλά νά σχηματίζει πολιτική κοινότητα. Ἡ ἔννοια τῆς φύσεως στά ἠθικά ἔργα τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει δυναμικό χαρακτήρα. Αὐτό ἰσχύει ἰδίως γιά τήν πολιτική του φιλοσοφία. Ἡ πολιτική φύση τοῦ ἀνθρώπου ὅμως δέν ἐκδηλώνεται μέ τίς βιολογικές διαδικασίες ἀλλά εἶναι ἀποτέλεσμα ἄλλων, πολλῶν παραγόντων πού συνδέονται μέ τήν ἱστορική του πορεία, τήν ἴδια τήν ἵδρυση καί ὑπόσταση τῆς πόλεως καί τήν παιδεία. Αὐτοί οἱ τρεῖς παράγοντες ἀποτελοῦν προϋποθέσεις γιά τήν ἐκπτυξη καί τήν ἀνάπτυξη τῆς πολιτικῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου. Βλ. Höffe 230 κ.έ.

20. Πολ. Α2, 1253^a 28-29. Π6. λίγο πρίν: *2-3: καί ὁ ἄπολις διά φύσιν καί οὐ διά τύχην ἦτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος. Ὁ Ο. Gigon (Antinomien im Polisbegriff des Aristoteles, στόν τόμο: *Hellenische Poleis IV*. Darmstadt 1964, σ. 1095) πιστεύει, ὀρθά νομίζω, πῶς ὁ Ἀριστοτέλης μέ τίς σκέψεις αὐτές ἀντικρούει συγκεκριμένες τάσεις «ἀντι-πολιτικές» στήν Ἀθήνα τοῦ 4ου αἰ. π.Χ. Π6. Brandt 195.

έρμηνεύει τό πρόβλημα τῆς ἀνθρώπινης κοινότητας. Εἶπαμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι *δυνάμει πολιτικόν ζῶον*. Πῶς μπορεῖ νά γίνει ὅμως *ἐνεργεῖα* πολιτικό ὄν; Τί εἶναι αὐτό, τό *φύσει* ἢ *νόμῳ* πού θά τόν καταστήσει ἰκανό νά ἀναπτύξει τήν *ὀρμή* του γιά πολιτική κοινότητα; Πρέπει ἀσφαλῶς νά εἶναι κάτι ἐξίσου *τίμιον*, ὅπως θά ἔλεγε ὁ Ἀριστοτέλης, δηλαδή *φύσει*, ὅπως καί τό ἐνστικτο τῆς συμβίωσης. Αὐτό εἶναι ὁ *λόγος*, μέ τήν εὐρύτητα πού ἔχει ὁ ὅρος στήν ἐλληνική γλῶσσα καί φιλοσοφία²¹. Δεδομένου μάλιστα ὅτι *λόγον μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων* (Πολιτ. Α2, 1253^a10), ἡ ἀνθρωπολογική του ἰδιαιτερότητα ἀποκτᾶ ξεχωριστή σημασία γιά τήν πολιτική του ζωή. Πρωταρχικότερος, λοιπόν, καί πιό καθοριστικός γιά τήν ἀνθρώπινη κοινότητα φαίνεται νά εἶναι ὁ χαρακτηρισμός τοῦ ἀνθρώπου ὡς λογικοῦ ὄντος. Αὐτή ἡ μοναδική ἰδιότητα καθιστᾶ τόν ἄνθρωπο ἰκανό, ὥστε νά ἀναπτύξει τή φυσική του ὀρμή γιά πολιτική ζωή, δηλ. γιά τήν κοινοτική συμβίωση. Ἀπό τό ἄλλο μέρος τό χαρακτηριστικό αὐτό ἔγινε τό θεμέλιο στή φιλοσοφική ἀνθρωπολογία τῆς δυτικῆς σκέψεως. Αὐτό ἐξάλλου προσδιορίζει καί τήν ἰδιαιτερότητα τοῦ ἀνθρώπου ἔναντι τῶν ἄλλων ζῴων καί τή μοναδικότητά του μέσα στόν κόσμο. Ἔτσι ἡ πολιτική φύση τοῦ ἀνθρώπου δένεται μέ τή λογική του φύση: ὁ ἄνθρωπος *εἶναι* πολιτικό ζῶον, γίνεται ὅμως πολιτικό ὄν, ἐπειδή καί ἐφόσον ἔχει *λόγον*²². Ὁ λόγος ὅμως δέν πρέπει νά ἐννοηθεῖ σάν ἓνα χαρακτηριστικό γιά ἀπλή συνεννόηση μόνο, γιά νά διευκολύνει δηλαδή τίς ἀνθρώπινες σχέσεις ἐπικοινωνίας. Εἶναι κάτι πολύ περισσότερο αὐτό πού δηλώνει ἡ περίφημη φράση τοῦ Ἀριστοτέλη: *ὁ δέ λόγος ἐπί τῷ δηλοῦν ἔστι τό συμφέρον καί τό βλαβερόν, ὥστε καί τό δίκαιον καί τό ἄδικον*²³.

Δύο ἀνθρωπολογικές θέσεις, λοιπόν, συνιστοῦν τήν *differentia specifica* τοῦ ἀνθρώπου καί ἔχουν ἄμεση ἀναφορά στήν πολιτική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη: (α) ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό μοναδικό ὄν πού ἔχει *λόγον*, καί (β)

21. Δηλαδή ἡ ἐννοια, ὁμιλία, νοῦς, λογική ἀναλογία κ.τ.λ. Höffe 236. Γενικά θεωρεῖται σημαντικότερο τό ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄν προικισμένο μέ *λόγον*, δηλαδή ἰκανό νά σκέφτεται καί νά μιλάει. Τίς διαπιστώσεις αὐτές εἶχε κάνει ἤδη ὁ Πλάτων, ὁ Ἀριστοτέλης τίς ὑψώνει στό ἐπίπεδο τοῦ ὀρισμοῦ καί τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, ἀποκτοῦν ἐπομένως ἀνθρωπολογικό περιεχόμενο οἱ χαρακτηρισμοί αὐτοί. Πθ. Göffe 227. Bien 72.

22. Πολ. Α2,1253^a 9. Τό τί σημαίνει γιά τόν ἄνθρωπο τό νά *ἔχει λόγον*, γίνεται φανερό καί ἀπό τό σημεῖο αὐτό τῶν *Πολιτικῶν*. Μιά ἄλλη διάσταση ὡστόσο τοῦ ἴδιου θέματος μᾶς δίνει τό 13ο κεφ. τοῦ Α' βιβλίου τῶν *Ἠθικῶν Νικομαχείων*, ὅπου ὁ φιλόσοφος πραγματεύεται τή δομή τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς.

23. Πολ. Α2, 1253^a 15-18. Ἡ φωνή, ἀντίθετα, εἶναι δηλωτική τῶν αἰσθημάτων λύπης καί εὐχαρίστησης (*τοῦ λυπηροῦ καί τοῦ ἠδέος ἐστὶ σημεῖον*, ὁ.π. ^a11) καί εἶναι κοινή στόν ἄνθρωπο καί στά ἄλλα ζῴα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἐπισημαίνει στή συνέχεια, ὅτι *φύσις* τῶν ἄλλων ζῴων μόνο ὡς τό σημεῖο αὐτό ἀναπτύχθηκε, δηλαδή *τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καί ἠδέος καί ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις* (ὁ.π. ^a13). Πθ. Höffe 236.

συνάρτηση τῆς πρώτης θέσεως, χάρη στὸν εἰδικό φυσικό προικισμό του μόνος αὐτός ἔχει αἴσθηση καὶ συνείδηση γιὰ τὸ καλὸ καὶ τὸ κακὸ, γιὰ τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο. Στὴν κοινότητα αὐτῶν τῶν ἐννοιῶν στηρίζεται ὁλόκληρο τὸ οἰκοδόμημα τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη.

Ἡ κοινωνικὴ δύναμη τοῦ λόγου φτάνει πολὺ πρὸς πέρα ἀπὸ τὴν ἐπικοινωνία, μολοντί καὶ μόνο ἡ ὑπηρεσία αὐτῆ ὑπηρετεῖ μεγάλους κοινωνικοὺς σκοπούς. Ὡς τὸ σημεῖο αὐτὸ ὅμως τῆς ἀπλῆς συνεννόησης μέ τῆ φωνή, στή μορφή τῆς «γλώσσας», ἡ φύση προίκισε καὶ τὰ ἄλλα ζῶα. Ἡ μέγιστη ὑπηρεσία τοῦ λόγου, μέ τὴν ἐννοια τοῦ γλωσσικοῦ ὄργάνου, συναρτᾶται μέ τὴν κοινωνικὴ λειτουργικότητα τῆς γλώσσας: τῆ δυνατότητα νὰ διακρίνουμε τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερό, ἐπομένως τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο. Αὐτὸ ἀκριβῶς διαγράφει τῆ μέγιστη κοινωνικὴ λειτουργία τῆς γλώσσας, τοῦ λόγου, καὶ αὐτὸ διαφοροποιεῖ τὸν ἄνθρωπο ἀπὸ τὰ ἄλλα ζῶα, ἐκεῖνα κυρίως πού εἶναι ἱκανά νὰ συμβιώνουν: *τοῦτο γάρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον (sc. τὸν ἄνθρωπον) ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν*²⁴. Ἡ αἴσθησις, λοιπόν, αὐτῶν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν, κατεξοχὴν «κοινωνικῶν», ἀποτελεῖ ὄρο ἀπαραίτητο γιὰ τὴν ἵδρυση καὶ τὴν προκοπή κάθε ἀνθρώπινης κοινότητας. Ἀκριβῶς ἡ δυνατότητα αὐτῆ πού ἔχουν οἱ ἄνθρωποι φύσει νὰ «κοινωνοῦν», δηλαδή νὰ συμμετέχουν σ' αὐτά, προπάντων στὴν «αἴσθηση» γιὰ τὸ δίκαιο καὶ τὸ ἄδικο, αὐτῆ ἡ κοινωνία δημιουργεῖ καὶ τὴν οἰκία, τὸ πρῶτο πολιτικὸ κύτταρο, καὶ ὅλο τὸ πολιτικὸ σῶμα, τὴν πόλιν²⁵. Ὡστε τὸ βασικότερο χαρακτηριστικὸ τοῦ ἀνθρώπου, ὁ λόγος, λειτουργεῖ κοινωνικά ἀρθρωμένος μέ τὸ πολιτικὸ ἐνστικτο. Οὔτε ὁ λόγος οὔτε ἡ πολιτικὴ φύση τοῦ ἀνθρώπου μποροῦν νὰ λειτουργήσουν χωριστά καὶ νὰ καταξιωθοῦν δημιουργικά, τὸ ἓνα εἶναι παραπλήρωμα τοῦ ἄλλου.

Ἡ λειτουργία τοῦ λόγου, λοιπόν, συνδέεται μέ τίς βασικότερες προϋποθέσεις συμβιώσεως: ὁ ἄνθρωπος ὡς ζῶον λογικόν εἶναι ἀπὸ τῆ φύση του ὀρισμένος νὰ πραγματώνει μέσα στὴν κοινότητα καὶ τῆ πολιτικὴ του φύση. Προικισμένος μέ τὸ λόγο, σέ ἀντίθεση μέ τὰ ἄλλα ζῶα, ἔχει τὴ δύναμη νὰ διακρίνει καὶ νὰ φέρνει στή δημοσιότητα τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερό,

24. Προπάντων ἡ αἴσθησις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου, δηλαδή τῆς δικαιοσύνης. Κατ' ἐξοχὴν πολιτικὴ ἀρετὴ (Πθ. Πολιτ. Α2, 1253^a 35: ἡ δικαιοσύνη πολιτικόν) καὶ εἰδικά ἀνθρώπινη (Ἡθ. Νικ. Ε13, 1137^a 30: ἀνθρώπινόν ἐστίν, δηλ. τὸ δίκαιον. Πθ. Bien 125 καὶ 195), ἀποτελεῖ τὸ θεμέλιο τῶν κοινωνικῶν καὶ τῆ λυδία λίθο ὄλων τῶν κοινωνικῶν συστημάτων. Ὁ ἄνθρωπος μέ τῆ δικαιοσύνη γίνεται τὸ ἄριστο ἀπὸ ὅλα τὰ ζῶα καί, ἀντίθετα, *χωρισθεὶς νόμου καὶ δίκης χεῖριστον πάντων (sc. τῶν ζώων) (Πολιτ. Α2, 1253^a 31 κ.έ.)*. Οἱ σκέψεις αὐτές, παρατηρεῖ ὁ Höffe (ὄ.π. 236 σημ. 21), «ἐπαναλαμβάνονται» ἀπὸ τὸν Hobbes στὴν περίφημη φράση του: homo homine lupus (lev. 2, 13, ὑπόδειξη Höffe). Πθ. Bien 71 κ.έ. Brandt 194.

25. Πολ. Α2, 1253^a 18: ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

έπομένως τό δίκαιο καί τό άδικο. Τί εἶναι ὅμως *συμφέρον* καί τί *βλαβερόν*, δέν εἶναι καθόλου εὐκολο νά προσδιοριστεῖ μέσα σέ μιά ἀνθρώπινη κοινότητα· καί μόνο ἓνα λογικό ὄν, πού εἶναι ἰκανό νά συνδυάζει καί νά διαρθρώνει τίς σκέψεις του, νά σχηματίζει δηλαδή κρίσεις καί συλλογισμούς, νά νομοθετεῖ καί νά ἐλέγχει, μπορεῖ νά ἀγωνιστεῖ μέ τό λόγο γιά νά ἀποδείξει καί νά ἀποτρέψει αὐτό πού θεωρεῖ βλαβερό. Ἀκόμη πῶς δύσκολο εἶναι νά ἀποδείξουμε τό δίκαιο καί τό άδικο. Ὁ φιλόσοφος ἤδη στά *Ἠθικά Νικομάχεια* εἶχε διαβλέψει τίς δυσκολίες αὐτές: *τά δέ καλά καί δίκαια, περιῶν ἡ πολιτική σκοπεῖται, πολλήν ἔχει διαφοράν καί πλάνην, ὥστε δοκεῖν νόμῳ μόνον εἶναι, φύσει δέ μή*²⁶. Γίνεται φανερό, λοιπόν, πόση σημασία ἔχει ὁ λόγος γιά τή βιωσιμότητα μιᾶς ἀνθρώπινης κοινότητας. Φαίνεται, σάν νά μὴν ἔξαρκεῖ ἡ πολιτική φύση τοῦ ἀνθρώπου γιά νά στηριχτεῖ καί νά ἐπιβιώσει μιά ἀνθρώπινη κοινότητα.

Ἡ κοινωνική δύναμη τοῦ λόγου ὥστόσο δέν ἐξαντλεῖται ὀριστικά μόνο μέσα στήν πόλη. Τό ἀνθρωπολογικό αὐτό στοιχεῖο ἔχει μιά εὐρύτερη λειτουργία στή φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη: σημαίνει τή σχέση ἀλήθειας τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν ἑαυτό του καί μέ τόν κόσμο. Μέ τό λόγο ὁ ἄνθρωπος δέ δημιουργεῖ ἀπλῶς κοινότητα ἀλλά κυριότατα συλλαμβάνει, δηλώνει καί διασφαλίζει τήν ἀλήθεια (*ἀληθεύει ἡ ψυχή*)²⁷. Ἔτσι ἡ ἀνθρώπινη κοινότητα, ἡ ἐμπραγμάτωση τῆς πολιτικῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, γίνεται ὁ χῶρος τοῦ ἀγῶνα γιά τήν κατάκτηση τῆς ἀλήθειας. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι τό μοναδικό ὄν πού εἶναι ἰκανό νά δημιουργεῖ κοινωνία καί νά κατακτᾷ τήν ἀλήθεια²⁸. Οἱ ἐρμηνευτικές αὐτές προεκτάσεις τοῦ λόγου δίνουν τό μέτρο τῶν ἀνθρωπολογικῶν προσδιορισμῶν τοῦ ἀνθρώπου ὡς πολιτικοῦ ὄντος. Ὁ πολιτικός καί ὁ λογικός ὀρισμός τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἔννοιες ἐπάλληλες.

26. Α1, 1094b 14 κ.έ. Π8. Bien 65.

27. *Ἠθ. Νικ.* Ζ3, 1139b 15 κ.έ. Τό *ἀληθεύειν* βέβαια δέν μπορεῖ νά ἐννοηθεῖ χωρίς τό *λόγον ἔχον*, καί ἀκριβῶς τό μέγιστο κατόρθωμα τοῦ λόγου εἶναι τό *ἀληθεύειν*, τό ὁποῖο προϋποθέτει τήν ἀνθρώπινη κοινότητα. Μέ τό *ἀληθεύειν* προσαγορεύουμε τό ὄν στήν ἀληθινή του οὐσία καί συγχρόνως δηλώνουμε καί τό γιατί εἶναι αὐτό πού εἶναι, μέ λίγα λόγια δηλαδή ρωτᾶμε νά μάθουμε τό τί καί τό γιατί τοῦ ὄντος. Ἀπό τήν ὀπτική γωνία τῆς πολιτικῆς ὁ λόγος τώρα ὀρίζεται ὡς ἰκανότητα νά σχηματίζουμε παραστάσεις γιά τό καλό καί τό κακό, καθῶς καί γιά τό δίκαιο καί τό άδικο, ὅπως εἶδαμε.

28. Ὅσοσο ἡ ἀλήθεια καί ἡ εὐδαιμονία συμπορεύονται. Γιά τή σχέση αὐτή ὁ χῶρος τῆς πόλεως προσφέρεται σέ μιά πρώτη φάση, ἀλλά δέν ὀλοκληρώνεται ἡ τελεία εὐδαιμονία μέ τόν *πολιτικόν βίον*. Ὁ *θεωρητικός βίος* ἀναπληρώνει τώρα τόν πολιτικό βίον καί τήν τελειώσή του θρῖσκουμε μόνο στό σοφό. Π8. *Ethik u. Politik des Aristoteles*, Darmstadt 1972, σ. 369. (G. Müller, *Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre*. Mus. Helv. 17 1960). Ἰσως ἡ στωική ἐννοια τοῦ σοφοῦ ἔχει τήν καταγωγή τῆς στίς ἀριστοτελικές αὐτές ἀντιλήψεις γιά τό θεωρητικό βίον καί τό ἀνθρώπινο πρότυπό του τό σοφό.

II

Στό ἐρώτημα, τί εἶναι ἄτομο καί τί πρόσωπο στήν ἀριστοτελική ἠθική καί ἀνθρωπολογία, δέν ὑπάρχει ὁμόφωνη γνώμη τῶν ἐρευνητῶν²⁹. Μερικοί ὑποστηρίζουν ὅτι στό θέμα αὐτό ἐνδιαφέρει περισσότερο ἢ ψυχολογική ἄποψη, ἐπομένως τό ἐρώτημα εἶναι ἀντικείμενο τῆς ψυχολογίας καί ὄχι τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας. Ὑπάρχει ἀκόμη ἡ γνώμη ὅτι ἡ ἀνθρωπολογία τῆς ἠθικῆς ἄρα καί τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας στόν Ἀριστοτέλη διαφέρει ἀπό ἐκείνη πού διαγράφεται στό ἔργο του *Περί ψυχῆς*. Ἡ κανονιστική ἠθική δηλαδή, πού φαίνεται νά εὐνοεῖται στά ἠθικά ἔργα καί κυρίως στήν πολιτική σκέψη τοῦ φιλοσόφου, ἔχει βέβαια πρακτικό χαρακτήρα, δέν ἐνδιαφέρεται ὅμως νά περιορίσει τήν ἐπέμβαση τοῦ «κράτους» στή ζωή τοῦ ἀτόμου. Ὁ D. J. Allan ἀναφέρει τή γνώμη τοῦ E. Barker, πού δέχεται ὅτι τά ὅρια γιά τό ρόλο τοῦ ἀτόμου καί τήν προσωπικότητα τοῦ ἀνθρώπου στενεύουν στήν ἠθική καί τήν πολιτική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη³⁰. Φαίνονται, πράγματι, στενά τά ὅρια αὐτά καί οἱ παρεμβάσεις τῆς πολιτείας μεγάλες, δέν πρέπει ὅμως νά ἐρμηνεύουμε τήν ἠθική φιλοσοφία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων ξεκινώντας ἀπό τή σύγχρονη ἀντίληψη γιά τήν ἠθική ἢ τήν πολιτική. Αὐτό πού συνιστᾷ τήν ἔννοια τοῦ ἀτόμου στή φιλοσοφική ἀνθρωπολογία τοῦ Ἀριστοτέλη δέν ἔχει τήν ἀφετηρία του στήν ἠθική καί πολιτική φιλοσοφία του ἀλλά βασίζεται στή σχέση *νοῦ* καί *ψυχῆς*. Ὁ Allan ὀρθά ἐπισημαίνει ὅτι περισσότερο ἢ ψυχή παρά ὁ νοῦς, μέ τήν ἀριστοτελική βέβαια ἔννοια, ἀντιστοιχεῖ στήν ἔννοια τοῦ προσώπου³¹, ὅπως τό ἐννοεῖ ἡ νεώτερη φιλοσοφία. Ὡστόσο ὁ *νοῦς* ἢ τό *διανοητικόν* ἔχει τό ρυθμιστικό ρόλο στήν ἠθική φιλοσοφία, καί στήν πολιτική τοῦ Ἀριστοτέλη, ἀφοῦ καί αὐτή ἡ τελευταία εἶναι *ἐπιστήμη*, δηλαδή γνώση διανοητική³².

Τό βασικό στοιχεῖο πού προσδιορίζει τόν ἀνθρωπολογικό χαρακτήρα τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας στόν Ἀριστοτέλη ὀρίζεται ἀπό τή θέση τοῦ πολίτου μέσα στήν κοινότητα. Ἡ ἀτομικότητα τοῦ πολίτου δέν εἶναι πρῶτα-πρῶτα ἀνταγωνιστική στίς σχέσεις της μέ τήν κοινότητα· ἡ ἐλευθερία ὡς δικαίωμα αὐτονόητο τοῦ πολίτου εἶναι θεμελιωμένη στίς σχέσεις ἰσοτιμίας μεταξύ τῶν πολιτῶν καί ὄχι ἰσοτιμίας ἀνθρώπου μέ ἄνθρωπο. Αὐτό βέβαια

29. Πβ. Allan 405.

30. Σελ. 403· πβ. 409.

31. Allan 407. Στό *Περί ψυχῆς* (B4, 415b 7-8) ἀντίθετα ὀρίζεται ὅτι ἡ *ψυχή* εἶναι ἡ αἰτία καί ἡ ἀρχή τῆς ζωῆς στό σῶμα (*ἔστι δέ ἡ ψυχή τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καί ἀρχή*). Πβ. St. R.L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975, σ. 28 κ.έ.

32. Ἡ *διάνοια* ἢ τό *διανοητικόν* χαρακτηρίζει ἀποκλειστικά τόν ἄνθρωπο: *Περί ζῴων μορ.* A1, 641b 8. Πβ. J.Cl. Fraisse, *Aristote, Anthropologie. Textes choisis et traduits*, Paris 1976, s. 16.

ἀφορᾶ μόνο τούς ἐλεύθερους πολίτες. Τό ἄτομο, λοιπόν, στήν κοινωνία τῶν ἐλευθέρων εἶναι ἐνωμένο ἐλεύθερα μέ τήν κοινότητα, μιά ἐλευθερία ὅμως βασισμένη στήν ἐλευθερία τοῦ συνόλου καί ὄχι στήν αὐθαιρεσία τῶν ὀλίγων. Σ' αὐτή τήν κοινότητα ζωῆς καί σ' αὐτό τό πλαίσιο πολιτικῆς δραστηριότητος ὁ ἄνθρωπος ἀπό ἐκπρόσωπος ἑνός βιολογικοῦ εἴδους ὑψώνεται στή σφαῖρα τοῦ καταξιωμένου ὄντος, πού μόνος αὐτός τώρα δέ ζεῖ ἀπλῶς τῇ φύσει ἀλλά καί τῷ λόγῳ³³.

Ἡ πόλις ὅμως δέν εἶναι ἀπλῶς χῶρος προστατευτικός τῆς ζωῆς καί τῆς παρουσίας τῶν μελῶν τῆς δηλαδή κοινῶν συμφερόντων· πολύ πέρα ἀπό τούς χρηστικούς αὐτούς στόχους, πού ἡ ἐξασφάλισή τους εἶναι βέβαια ἀναγκαῖα γιά νά ἐπιζήσει ὁ ἄνθρωπος βιολογικά, ἡ κοινότητα ὑπάρχει ζωῆς τελείας χάριν καί αὐτάρκους, δηλ. τοῦ εὖ ζῆν³⁴. Ὁ στόχος αὐτός συνιστᾷ τήν ἔννοια τῆς εὐδαιμονίας καί ἡ ἐπιδίωξή της χωρίς ἀμφιβολία χαρακτηρίζει τόν ἄνθρωπο, γιατί μόνος αὐτός συνειδητά ἐπιδιώκει τήν ἀρετή (εἶναι σπουδαῖος), ἐπομένως ἔχει συνείδηση τῆς εὐδαιμονίας καί τήν ἐπιδιώκει ἐκ προαιρέσεως³⁵. Ἡ ἐπιδίωξή της συνδέεται μέ τήν πολιτική του φύση μᾶλλον παρά μέ τή βιολογική. Ἡ συμβίωση τοῦ ἄντρα καί τῆς γυναίκας, τοῦ ἄρρενος καί θήλεος, ἀποτελεῖ τή βιολογική ἀφετηρία γιά τήν ἀνώτερη μορφή τῆς κοινότητος. Ὁ δρόμος ὡστόσο ἀρχίζει μ' αὐτήν ἀλλά δέν τελειώνει. Ὁ πρῶτος ὅρος γιά ὅλες τίς μορφές συμβιώσεως εἶναι ἡ φιλία³⁶, ἀκόμα ἓνα ἀνθρωπολογικό χαρακτηριστικό τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας τοῦ Ἀριστοτέλη. Αὐτό τό εἶδος ἀγάπης πού συνδέει τούς ἀνθρώπους ὑπόκειται στή δημιουργία καί στή σύσταση τῆς ἀνθρώπινης κοινότητος καί χαρακτηρίζει βέβαια μόνο τόν ἄνθρωπο. Πάνω σ' αὐτήν στηρίζεται ἡ πρωταρχική μορφή συμβιώσεως: ἄντρας-γυναίκα, δηλαδή ὁ οἶκος: *κοινωνία γάρ φύσει τῷ θήλει καί τῷ ἄρρενι μάλιστα' ἐστίν*³⁷. Καί στό πρῶτο αὐτό κύτταρο τῆς πολιτικῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου, ὁ σκοπός ὑπερακοντίζει τή βι-

33. Πολ. Η 14, 1332b 3 κ.έ. Πθ Allan 409 κέ. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀναγνωρίζει βέβαια, στήν κριτική του ἐναντίον τῆς πλατωνικῆς πολιτείας, ὅτι οἱ ἄνθρωποι φροντίζουν καί ἐνδιαφέρονται περισσότερο γιά προσωπικά τους συμφέροντα, περισσότερο ἀπό ὅσο πρέπει γιά τά μέλη μιᾶς κοινότητος: Πολιτ. Β3, 1261b 33: *ἡκιστα γάρ ἐπιμελείας τυγχάνει τό πλείστων κοινόν· τῶν γάρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσι, τῶν δέ κοινῶν ἥττον, ἢ ὅσῳ ἐκάστῳ ἐπιβάλλει.*

34. Πολ. Γ9, 1280b 29 κ.έ. *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου... οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων τούτων ἀπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καί ταῖς οἰκίαις καί τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καί αὐτάρκους* Πθ. 48 κ.έ. *φρόνιμος, σπουδαῖος καί εὐδαιμονία.* Λίγο πρὶν στό ἴδιο βιβλίον ὁ Ἀριστοτέλης εἶχε θέσει τό πρωταρχικό ἐρώτημα γιά τή σύσταση τῆς πόλεως: *ὑποθετέον δὴ πρῶτον τίνος χάριν συνέστηκεν ἡ πόλις* κ.λ. Πθ. διεξοδικά στόν Brandt 192 κ.έ.

35. Ρητ. Α5, 1360b 3 κ.έ. Πθ. Clark 161 κ.έ.

36. Πολ. Γ9, 1280b 38: *ἡ γάρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία.* Βλ. M.S. Shellens, *Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluss an Aristoteles*, Hamburg, 1958, σ. 32 κ.έ.

37. Οἶκον. Α3, 1343b 7 κ.έ. Πθ. Shellens 100 κ.έ.

ολογική ανάγκη και ύψώνεται σε ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό του γένους των ανθρώπων. Στην ίδια θέση, και συνέχεια των σκέψεων του φιλοσόφου που αναφέρουμε πιο πάνω (Οίκον. Α3), θεμελιώνεται η γνώμη του ότι οὐ μόνον τοῦ εἶναι ἀλλά καί τοῦ εὖ εἶναι συνεργά ἀλλήλοις τό θῆλυ καί τό ἄρρεν ἐστίν³⁸.

Ἄλλά ἡ ἀπόφαση πού ὁδηγεῖ τόν ἄνθρωπο στή σύσταση αὐτοῦ τοῦ πρωταρχικοῦ κύτταρου «κοινωνίας» ἀπό τόν ἄντρα καί τή γυναίκα ἔχει τοῦτο τό ἰδιαίτερο ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό: δέν εἶναι ἀποτέλεσμα προαιρέσεως ἀλλά ἐκπορεύεται ἀπό τήν ἴδια τή φύση τοῦ ἀνθρώπου ὡς βιολογικοῦ καί ὄχι ὡς λογικοῦ ὄντος³⁹. Ὁ πρῶτος σκοπός μιᾶς τέτοιας ἔνωσης βέβαια εἶναι ἀνάλογος: ἡ διαιώνιση τοῦ εἶδους, δηλαδή βιολογικός. Σ' αὐτή τήν «ένωση» κρύβεται δυνάμει ἢ φύσει τό σπέρμα τῆς πολιτικῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου.

Ἄκριβῶς αὐτός ὁ πρωτογενῆς βαθμός τοῦ κοινωνικοῦ καί «πολιτικοῦ» γίνεσθαι, μ' αὐτά τά ἐντελῶς ἰδιαίτερα στόν ἄνθρωπο χαρακτηριστικά, μᾶς ὁδηγεῖ στό συμπέρασμα, ὅτι ἡ πολιτική φιλοσοφία καί σκέψη στόν Ἄριστοτέλη ἔχει ἔντονα τά ανθρωπολογικά στοίχεῖα. Στό ὑπόστρωμά της μάλιστα ἀνιχνεύουμε τή βιολογική σύσταση τοῦ ἀνθρώπου μέ τόν ὄρο ζῶον (πολιτικόν ἢ κοινωνικόν)⁴⁰. Ἡ ἀντίληψη τοῦ φιλοσόφου βέβαια εἶναι τελεολογική καί ἡ πόλις ἔχει βιολογική βάση. Ὡστόσο ἡ ἀνάπτυξή της ξεπερνάει τόν ἑαυτό της, δηλαδή τίς βιολογικές ἀφετηρίες της⁴¹. Καί σκοπεύει πέρα ἀπό τήν ἀπλή εὐτυχία τοῦ πολίτου, ὅπως εἶδαμε, σέ μιᾶ τέλεια μορφή τῆς ἀνθρώπινης κοινότητας, στό μοναδικό χῶρο ὅπου ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη μπορεῖ νά βρεῖ τή σύστασή της καί τό ἀνθρώπινο εἶναι τήν πληρότητά του.

III

Ἀπό τήν ἄποψη τῆς ἐννοίας τοῦ προσώπου καί ὄχι τοῦ ἀνθρώπου ὡς βιολογικοῦ καί κοινωνικοῦ ὄντος ἡ ἑλληνική φιλοσοφία γενικά δέν προσφέρει ὅπως εἶδαμε ἐκτεταμένο ἔδαφος διερευνήσεων. Στό ἴδιο πλαίσιο ἀπό τήν ἄποψη τῆς φιλοσοφικῆς ανθρωπολογίας ἐντάσσεται καί τό ἐπίμαχο πρόβλημα τῆς δουλείας. Στό ἐρώτημα, λοιπόν, τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος ὡς βιολογικό καί λογικό ὄν, βρίσκουμε στά ἔργα τοῦ Ἄριστοτέλη μιᾶ ἀναβαθ-

38. Οίκον. Α3, 1343b 18. Π6. Brandt 194.

39. Πολ. Α2, 1252^a 26: ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἀνευ ἀλλήλους μὴ δυναμένους, οἷον θῆλυ μὲν καί ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἕνεκεν (καί τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως), ἀλλ' ὡσπερ καί ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καί φυτοῖς φυσικόν τό ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον.

40. Ἄλλά καί τό ἀντίστροφο διανοητικό σχῆμα: ἡ εὐνομούμενη πόλις χρησιμεύει ὡς λογικό πρότυπο γιά τήν ὀργανική ἀντίληψη τοῦ ζῶου: ὑποληπτέον δέ συνεστάναι τό ζῶον ὡσπερ πόλιν εὐνομουμένην κ.λ. (Περὶ ζῶων κιν. 10, 703^a 29 κ.έ.). Π6. Brandt 193.

41. Βλ. Höffe 233.

μισμένη απάντηση: στην πολιτική του φιλοσοφία ξεκινάει από τις στοιχειώδεις προϋποθέσεις, πού είναι απαραίτητες για να συμβιώσει ο άνθρωπος ως *πολιτικόν ζῶον*, δηλαδή στις φύσει διαφορές ή διακρίσεις ανάμεσα στον άντρα και στη γυναίκα, στον κύριο και στο δούλο⁴². Τά βιολογικά, δηλαδή τά ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου δέν συνδέονται μ' αυτές τις διακρίσεις: ενδιαφέρει κυρίως στό ὅτι εἶναι ἄνθρωπος, ἔμψυχο ὄν καί λογικό, μέ τόν ἰδιαίτερο προικισμό πού τόν διακρίνει ἀπό τά ἄλλα ἔμψυχα ζῶα. Τίς διακρίσεις αυτές θεωρεῖ ὁ φιλόσοφος αὐτονόητες καί γνωστές, τόν ἀπασχόλησαν ἄλλωστε στά βιολογικά του ἔργα. Στήν πολιτική καί γενικά τήν ἠθική του φιλοσοφία ὁ Ἄριστοτέλης ἀναφέρεται στις βιολογικές καταβολές του ἀνθρώπου περιστασιακά: ἡ πολιτική φύση του ἀνθρώπου εἶναι δεδομένη (*φύσει*), ἀπομένει στόν πολιτικό καί κοινωνικό φιλόσοφο νά διερευνήσει τήν ἐμπράγματη ἐκδήλωσή της.

Πῶς ἐκδηλώνεται, λοιπόν, ἡ πολιτική δραστηριότητα του ἀνθρώπου σέ σχέση μέ τό συνάνθρωπό του, δηλαδή μέσα στό χῶρο τῆς ἀνθρώπινης κοινότητας; Καί πρῶτα, πῶς εἶχαν τά πράγματα ὡς τότε; Τί ὑπῆρχε δηλαδή στή φιλοσοφική ἢ τήν ἄλλη πνευματική παράδοση καί τί στή σύγχρονη μέ τόν Ἄριστοτέλη «διάνοηση».

Πραγματικά ὑπῆρχε ἤδη στά χρόνια του Ἄριστοτέλη μιά παράδοση ἀνθρωπολογικῶν θέσεων, πού καταρχήν δέν ἀναγνωρίζουν καμιά διαφορά ἀνάμεσα σέ Ἑλληνας καί βαρβάρους: *φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καί βάρβαροι καί Ἑλληνας εἶναι*⁴³. Ἡ μαρτυρία αὐτή προσγράφεται στό σοφιστή Ἄντιφώντα.

Μιά τόσο ἐπαναστατική γνώμη καί ἡ δημόσια διακήρυξή της ἀποτελοῦν γιά τόν 5ο αἰ. π.Χ. ἀναντίρρητα τολμηρή καινοτομία γιά τήν ἀνθρωπολογία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων διανοητῶν. Κατ' οὐσίαν βέβαια ἔχουμε τή συνέχιση τῶν ἀνθρωπολογικῶν ἀντιλήψεων του Ἡροδότου. Ἡ *ἱστορίας ἀπόδεξις* μ' αὐτό τό πνεῦμα οἰκοδομεῖται ἀπό τήν ἀρχή ὡς τό τέλος: Οἱ βάρβαροι δέν εἶναι κατώτεροι, κάνουν ἀπλῶς μεγαλύτερα ἢ περισσότερα σφάλματα. Οἱ αἰτίες τῶν πράξεων βρίσκονται μέσα στόν ἄνθρωπο, ἐπηρεάζονται ὅμως καί ἀπό τή βούληση τῶν θεῶν. Εἶναι ὡστόσο ἐμφανῆ τά σημεῖα τῶν νέων καιρῶν τῆς τραγικῆς ἀμφισβήτησης: ἡ εὐθύνη, δηλαδή ἡ ἐλευθερία του ἀνθρώπου καί ὁ παρεμβατικός ρόλος τῶν θεῶν. Τό ἐρώτημα ἔχει ἤδη τεθεῖ: οἱ πράξεις πόσο ἐκφράζουν τό ἦθος καί τή βούληση του

42. Π6. Höffe 245.

43. DK. B44 B2. Βλ. διεξοδικά γιά τήν ἀνθρωπολογική αὐτή θέση καί τήν προβληματική της: Β.Α. Κύρκος, Δύο ἀνθρωπολογικές θέσεις στό σοφιστή Ἄντιφώντα, *Μνήμων* 3 (1973) 63-90. Π6. Ath. Moulakis, *Homonoia. Eintracht und Entwicklung eines politischen Bewusstseins*. München 1973, σ. 27 κ.έ.

άνθρωπου; Μήπως υπάρχουν «μέτρα» όρισμένα για τόν άνθρωπο, δηλαδή χώρος όρισμένος τοῦ πράττειν; Ένα είναι ώστόσο βέβαιο: Έο άνθρωπος είναι ένταγμένος στό σύνολο «κόσμος», είναι μέρος ενός «κοσμικού» όλου καί συμ-πορεύεται μέ τή μοῖρα αὐτοῦ τοῦ κόσμου όλου. Έλευθερία του είναι καί αὐτή *ώρισμένη*, ὅπως ὁ κόσμος⁴⁴.

Μιά πιό προχωρημένη θέση αντιπροσωπεύει ἡ γνώμη πού αποδίδεται στό ρήτορα Έλκιδάμαντα, μαθητῆ τοῦ Γοργία – τή διέσωσε μάλιστα ὁ Έριστοτέλης: *έλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν*⁴⁵.

Ποιές ἐπιδράσεις είχαν αὐτές οἱ ἀνθρωπολογικές ἀπόψεις στήν πολιτική φιλοσοφία τοῦ Έριστοτέλη; Έ μελέτη τῶν *Πολιτικῶν* μᾶς πείθει πράγματι ὅτι ἡ παράδοση τῶν θέσεων αὐτῶν ἐπηρέασε σαφῶς τήν πολιτική του φιλοσοφία. Δέν πρέπει ὅμως νά παρασυρθοῦμε σέ βιαστικά συμπεράσματα. Έ δουλεία είναι ἀναντίρρητη πραγματικότητα, ὁ ἴδιος ὁ φιλόσοφος ἄλλωστε εἶχε δούλους πού ἔκανε ἐλεύθερους μέ τή διαθήκη του⁴⁶. Έ δουλεία είναι κοινωνικό φαινόμενο καί οἰκονομική πραγματικότητα. Έ φιλόσοφος ἔχει συνείδηση αὐτῶν τῶν «θεσμῶν». Παράλληλα γνωρίζει καί τίς ἀντιλήψεις τῶν μεγάλων σοφιστῶν τοῦ 5ου αἰ. καί ὅλων τῶν ἐκπροσώπων τοῦ ἑλληνικοῦ διαφωτισμοῦ, κυρίως βέβαια τῶν κυνικῶν φιλοσόφων. Έ ἐπίδραση αὐτῶν τῶν ἀντιλήψεων διαφαίνεται στίς ἀπόψεις τοῦ φιλοσόφου για τή θέση καί τή φύση τῶν δούλων. Μολονότι, λοιπόν, ὁ ἴδιος είναι ἐκπρόσωπος μιᾶς δουλοκτητικῆς κοινωνίας ξέρει καί τό δηλώνει μέ σαφήνεια στό Α΄ βιβλίο τῶν *Πολιτικῶν* του ὅτι: *νόμῳ γάρ τόν μέν δοῦλον εἶναι τόν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐδέν διαφέρει*⁴⁷. Μιά τέτοια γνώμη μέσα στήν πολιτική φιλοσοφία τοῦ Έριστοτέλη καταρχήν μᾶς ξαφνιαίνει. Αὐτός, ὁ ἐκπρόσωπος μιᾶς κοινωνίας δουλοκτητικῆς νά κηρύσσει, ὅτι *φύσει* δέν διαφέρουν ὁ ἐλεύθερος καί ὁ δοῦλος; Ές φιλόσοφο ὅμως τόν ἐνδιαφέρει ἡ

44. Βλ. J. Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zur Vorsokratischen Philosophie*, München 1962 (Zetemata 30), σ. 217 Πβ. *Περί ζῶων μορ.* Α1, 641b 19.

45. *Ρητ.* Α 13, 1373b 18. Στο κείμενο τῆς *Ρητορικῆς* ἡ γνώμη αὐτή ἔχει γενικότερη, φιλοσοφική σημασία. Έ Έριστοτέλης τήν ἀναφέρει ὡς παράδειγμα για τό *φύσει κοινόν δίκαιον*, πού είναι βέβαια ἄγραφον, καί δέν παίρνει θέση διερευνᾶ ἀπλῶς τήν έννοια τοῦ νόμου. Έ γνώμη αὐτή τοῦ Έλκιδάμαντα, καθώς καί ἐκείνη τοῦ Έντιφώντα ἀπηχοῦν τίς ἀντιλήψεις τῶν σοφιστῶν αὐτῆς τῆς ἐποχῆς, δηλαδή τῶν φωτισμένων ἐκπροσώπων τοῦ λεγόμενου ἑλληνικοῦ «διαφωτισμοῦ» τοῦ 5ου αἰ. π.Χ. Έπως είναι γνωστό οἱ ρηξικέλευθοι αὐτοῖ ἀντρες ἐπηρέασαν ὡς ἓνα βαθμό καί τήν πολιτική πράξη, οἱ ἀντιδράσεις ὅμως ἦταν πολύ μεγαλύτερες. Τά ἀποτελέσματα τῶν ριζοσπαστικῶν αὐτῶν ἀνθρωπολογικῶν θέσεων θά φανοῦν τόν ἐπόμενο αἰώνα, καί θά γίνουν σαφέστερα ἀπό τόν 3ο αἰ. π.Χ. μέ τή στωική *μετριοπάθεια* καί *φιλάνθρωπία*. Το φιλόσοφο πνεῦμα θά ἐπηρεάσει καί τή νομοθεσία, ἐπομένως καί τήν πολιτική πράξη.

46. *Διογ.* Λαέρτ. 5, 11-16.

47. Α3, 1253b 21.

διασφάλιση τῆς ἀντικειμενικῆς ἀλήθειας, πού θά προκύψει ἀπό τή διαλεκτική καί λογική διερεύνηση ἑνός προβλήματος⁴⁸. Πρέπει, λοιπόν, νά δοῦμε, ἂν ἐντάσσεται μιά τόσο ριζοσπαστική γνώμη μέσα στό φιλοσοφικό του σύστημα ἢ μήπως ἔχει «ἱστορική» σημασία.

Ἡ θέση αὐτή ἔχει ἀσφαλῶς σοφιστικές καταβολές καί ἴσως πρέπει νά ἀναχθεῖ στή γνώμη τοῦ Ἀλκιδάμαντα πού ἀναφέραμε πιο πάνω, δηλαδή στόν κύκλο τοῦ Γοργία. Ὁ Ἀριστοτέλης ἄλλωστε μέ τά συμφραζόμενα στό κείμενό του ἀποδίδει τήν ἄποψη αὐτή σ' ἄλλους, στούς ἐπικριτές τῆς δουλείας: *τοῖς δέ (sc. δοκεῖ) παρά φύσιν τό δεσπόζειν (sc. εἶναι) νόμῳ γάρ τόν μὲν δοῦλον εἶναι τό δ' ἐλεύθερον φύσει δ' οὐδέν διαφέρειν· διόπερ οὐδέ δίκαιον⁴⁹· βίαιον γάρ*. Αὐτά συνιστοῦν τά ἐπιχειρήματα προφανῶς καί τῶν διαφωτιστῶν ἐπικριτῶν τῆς δουλείας: ἡ δουλεία εἶναι κοινωνική ἀδικία, ἐφόσον δέν εἶναι *φύσει* τό δικαίωμα τοῦ ἀνθρώπου νά εἶναι ἐλεύθερος ἀπορρέει, σύμφωνα μέ τήν ἀντίληψη αὐτή, ἀπό τό φυσικό καί ὄχι ἀπό τό θετό δίκαιο. Ἡ δουλεία ἐπομένως εἶναι βιασμός τῆς φύσεως (*βίαιον*).

Δέν ὑπάρχει, νομίζουμε, ἀμφιβολία ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης στό σημεῖο αὐτό ἀναφέρεται στίς ἀνθρωπολογικές θέσεις τῶν σοφιστῶν καί τῶν συγχρόνων του κυνικῶν φιλοσόφων, τούς ὁποίους συχνά εἰρωνεύεται γιά τή χοντροκομμένη ὄντολογία τους⁵⁰. Ἀπό τήν ἄποψη ὅμως τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας, ὅπως εἶναι γνωστό, οἱ κυνικοί φιλόσοφοι συνέχισαν τούς μεγάλους σοφιστές τοῦ 5ου αἰ. καί εἶδαν τά πράγματα καθαρότερα καί ἀπό ἐκείνους σέ μερικές περιπτώσεις, π.χ. δέν ἐξαρτοῦν τήν ἀρετή ἀπό τόν πλοῦτο ἢ τήν εὐγλωττία.

Τό ὅτι ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιμετωπίζει δύο θεωρίες γιά τή δουλεία, εὐρύτερα γνωστές, φαίνεται, στήν ἐποχή του, αὐτό συνάγεται καί ἀπό μιά παρόμοια θέση μ' αὐτήν πού εἶδαμε ἀμέσως πιο πάνω: *πότερον δ' ἔστι τις φύσει τοιοῦτος (sc. δοῦλος) ἢ οὐ, ... ἀλλά πᾶσα δουλεία παρά φύσιν ἐστί, μετά ταῦτα σκεπτέον⁵¹*. Ὡστε ὁ φιλόσοφος ἔχει μπροστά του συνολικά τήν προ-

48. Ὁ ἴδιος δηλώνει τή μέθοδό του γιά τά θέματα τῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας: *Πολ.* Α5, 1254^a 20: *καί τῷ λόγῳ θεωρῆσαι καί ἐκ τῶν γενομένων καταμαθεῖν*.

49. *Πολ.* Β3, 1253b 20-23 Πθ. Ρητ. Α13, 1373b 4 κ.έ., ὅπου ὁ Ἀριστοτέλης ἀναλύει τήν ἔννοια τοῦ νόμου καί διακρίνει δύο ἐκδοχές τοῦ νόμου: *ἴδιον καί κοινόν*: ὁ δεύτερος συναρτᾶται μέ τό *φύσει δίκαιον* (βλ. σημ. 45).

50. *Μεταφ.* Η3, 1043b 24: ὀνομάζει τούς ὀπαδοῦς τοῦ Ἀντισθένη, δηλ. τούς κυνικούς φιλοσόφους ἀπαίδευτους: πθ. Δ29, 1024b 32. Brandt 195 κέ.

51. *Πολ.* Α5, 1254^a 19 κ.έ. Βλ. Α. Dovatur, *Aristoteles und die Krise der Polis*, στόν τόμο: *Hellenische Poleis IV*. Darmstadt 1964, σ. 2089 κ.έ. Πθ. Ο. Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles*: στόν τόμο *La politique d' Aristote*. Fondation Hardt. Entretiens, tome XI. Genève 1965, σ. 247 κ.έ. Α. Μπαγιόνας, Ὁ Ἀριστοτέλης καί τό πρόβλημα τῆς δουλείας. Ἀθηνᾶ 67 (1965), 47-86. Πρόσφατα: Α. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*. *Philos. Jb.* 77(1970) 15-28.

βληματική τῆς δουλείας καί γνωρίζει καί τήν κοινωνική σπουδαιότητα τοῦ προβλήματος. Τό ἐρώτημα, λοιπόν, εἶναι, ἂν ἡ δουλεία εἶναι φύσει ἢ νόμῳ, ὅπως πίστευαν οἱ ἐπικριτές τοῦ θεσμοῦ τῆς δουλείας. Ὁ Ἀριστοτέλης στά κεφ. 3-6 τοῦ Α' βιβλίου τῶν *Πολιτικῶν* του καταπιάνεται πράγματι μέ τό πρόβλημα τῆς δουλείας, ἀλλά δέν παίρνει σαφή θέση· τό θεωρεῖ μᾶλλον κοινωνικό καί πολιτικό πρόβλημα παρά καθαρά «φιλοσοφικό», δηλαδή ἀντικείμενο, γιά μᾶς σήμερα, τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας.

Γιά τήν νεώτερη φιλοσοφική ἔρευνα καί εἰδικά τή φιλοσοφική ἀνθρωπολογία καί τήν πολιτική φιλοσοφία τό ἐπίμαχο πρόβλημα τῆς δουλείας στήν ἀριστοτελική πολιτική φιλοσοφία ἔγινε συχνά σημεῖο μεγάλης διαφωνίας καί διαμάχης. Ὁ Ἀριστοτέλης δέ χρειάζεται βέβαια ὑπερασπιστές. Οἱ ἀνθρωπολογικές ἀπόψεις τῶν παλαιότερων διανοητῶν ἐπηρέασαν ὡς ἓνα βαθμό τή σκέψη του καί τήν πολιτική του φιλοσοφία. Συνοπτικά θά μπορούσαμε νά ποῦμε ὅτι δέχεται τήν «κλασική» ἀντίληψη τῆς ἐποχῆς του, ὅτι οἱ Ἕλληνες ἔχουν τό φύσει ἄρχον σ' ἀντίθεση μέ τούς «βαρβάρους», καθώς ἐπίσης τό ἄρρεν σέ σχέση μέ τό θῆλυ⁵². Ὡς ἀπηχῆσεις παλαιῶν ἀνθρωπολογικῶν ἀντιλήψεων (Γοργίας, Ἴσοκράτης, Σοφιστές, Κυνικοί φιλόσοφοι) πρέπει νά δοῦμε καί τή γνώμη τοῦ Ἀριστοτέλη γιά τόν ἐξανδραποδισμό Ἑλλήνων ἀπό Ἕλληνες· εἶναι ἡ κατά πόλεμον δουλεία⁵³. Ὁ Ἀριστοτέλης κατακρίνει τή μορφή αὐτῆς τῆς δουλείας, ἀλλά δέν προτείνει κανένα μέτρο ἐναντίον της.

Ἡ παράδοση τῶν ἀνθρωπολογικῶν ἀντιλήψεων, καί ιδιαίτερα αὐτῶν πού ἔχουν ἀφετηρία τήν ἱπποκρατική ἰατρική, ἐπέδρασε ἀπό ἄλλη κατεύθυνση στή φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη. Στά βιολογικά ἔργα τοῦ φιλοσόφου π.χ. εἶναι σαφέστερες οἱ ἀνθρωπολογικές του θέσεις: σέ κανένα σημεῖο δέν κάνει λόγο γιά ἐλεύθερους καί δούλους ἀπό τή σκοπιά τῶν βιολογικῶν χαρακτηριστικῶν, ἀλλά μιλάει μόνο γιά τόν ἄνθρωπο (τό ἄρσενικό καί τό θῆλυ, τό παιδί καί τό γέρο). Τόν ἐρευνητή τῆς φύσεως δέν ἐνδιαφέρει ἡ κοινωνική κατάσταση, ἡ τιμιότητα ὅπως ἔλεγε τοῦ ἀντικειμένου, ἀλλά τό ἴδιο τό ἀντικείμενο, ἡ φύσις καθαυτή. Τόν κοινωνικό καί τόν πολιτικό φιλόσοφο ὅμως δέν τόν ἀφήνει ἀδιάφορο ἡ κοινωνική πραγματικότητα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει συνείδηση, ποιᾶ εἶναι ἡ φύση τοῦ ἀντικειμένου, πού στήν ἐποχή του ἔχει γίνει ἤδη ἀνθρωπολογικό πρόβλημα.

Ἐπιβάλλεται, λοιπόν, νά γίνουν οἱ διασαφήσεις αὐτές, προκειμένου νά προσπελάσουμε τό πρόβλημα τῆς δουλείας στήν πολιτική φιλοσοφία τοῦ Ἀριστοτέλη. Ὅ,τι ἐννοιολογικά συνέλαβε ὁ φιλόσοφος μέ τόν ὄρο «ἀν-

52. *Πολ.* Α2, 1252b 1 κ.έ. Πθ. Dovatur 2089.

53. *Πολ.* Α6, 1255^a 21 κ.έ. Dovatur, ὁ.π.

θρωπος» στην πολιτική του φιλοσοφία θά μπορούσαμε νά τό ἀντιστοιχήσουμε μέ τήν ἔννοια τοῦ «προσώπου» στό δίκαιο τῆς σύγχρονης ἀστικής κοινωνίας, ὅπου ὅλοι εἶναι ἐλεύθεροι. Ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀριστοτελικῆς ἠθικῆς οὔτε θεωρητικά οὔτε κοινωνικά ἔχει ἀντιμετωπιστεῖ σέ μιά τέτοια καθολικότητα, ὥστε νά ἀποκλείσει τό θεσμό τῆς δουλείας (τῆς φύσει δουλείας). Στόν πολιτικό φιλόσοφο Ἀριστοτέλη δέν ἔχουμε θεωρία τῆς ἐλευθερίας ὅπως π.χ. στό Hegel, ἢ τῶν πολιτικῶν ἐλευθεριῶν, ὅπως τίς ἐννοοῦμε ἐμεῖς σήμερα, ἀλλά θεωρία τῆς εὐδαιμονίας⁵⁴. Ἡ ἐλευθερία εἶναι δικαίωμα αὐτονόητο τῶν (ἐλεύθερων) πολιτῶν, τῶν μελῶν μιᾶς πολιτικῆς κοινότητας, διασφαλισμένη ἀπό νόμους πού θέσπισαν τά ἴδια αὐτά μέλη της. Γι' αὐτό ὁ θεσμός τῆς δουλείας εἶναι περισσότερο πρόβλημα κοινωνικό καί πολιτικό καί λιγότερο ἀνθρωπολογικό.

54. Βλ. σχετικά Bien 57, σημ. 17.