

**Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΦΥΣΕΙ ΔΟΥΛΟΥ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ
ΔΟΥΛΟΥ - ΚΥΡΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ**

ΟΡΕΣΤΗΣ ΚΑΡΑΣΜΑΝΗΣ

ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΣ 2016

Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΦΥΣΕΙ ΔΟΥΛΟΥ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ
ΔΟΥΛΟΥ ΚΥΡΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΤΟΥ

ΟΡΕΣΤΗ ΚΑΡΑΣΜΑΝΗ

Πανεπιστήμιο Νεάπολις Πάφου

Πάφος, Κύπρος

2016

Υποβληθείσα

σε μερική εκπλήρωση των απαιτήσεων

για την απόκτηση του Μεταπτυχιακού Τίτλου

MASTER OF ARTS στον Ελληνικό Πολιτισμό

© Ορέστης Καρασμάνης 2016

Ο ΟΡΙΣΜΟΣ ΤΟΥ ΦΥΣΕΙ ΔΟΥΛΟΥ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ ΔΟΥΛΟΥ - ΚΥΡΙΟΥ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

Μεταπτυχιακή Διατριβή

Επιβλέπων Καθηγητής

Δρ Δημήτριος Παπαδής

Εξεταστική Επιτροπή

Δρ Δημήτριος Παπαδής

Δρ Διοτίμα Παπαδή

Σχολή Νομικών και Κοινωνικών Επιστημών

Πανεπιστημίου Νεάπολις Πάφου

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

1. Ο ορισμός -ή οι ορισμοί- του φύσει δούλου.	2
2. Επάρκεια, συμβατότητα και συμπληρωματικότητα των ορισμών του φύσει δούλου.	7
3. Υπάρχουν φύσει δούλοι σύμφωνα με τους ορισμούς και, αν υπάρχουν, είναι άνθρωποι;	10
4. Κριτήρια διάκρισης φύσει δούλου - φύσει κυρίου	12
5. Σωματικά κριτήρια	13
6. Ψυχολογικά Κριτήρια	16
6.1. Η Ψυχολογία του Αριστοτέλη	16
6.2. Η αναλογία "ψυχής- σώματος"	19
6.3. Η αναλογία "λόγου - συναισθήματος"	21
6.4. Οι αναλογίες "όλου- μέρους" και "τεχνίτη -εργαλείου"	30
6.5. Το πρόβλημα της χρήσης αναλογιών	33
7. Ηθικά κριτήρια	33
7.1 Φύσει δούλος και αρετή	33
7.2. Είναι ο φύσει δούλος ηθικό υποκείμενο;	39
7.3. Φύσει δούλος και φιλία	40
7.4 Φύσει δούλος και απελευθέρωση.	43
7.5. Επάρκεια των κριτηρίων για την ασφαλή διάκριση του φύσει δούλου.	47
Βιβλιογραφία	50

1. Ο ορισμός -ή οι ορισμοί- του φύσει δούλου.

Ο Αριστοτέλης πραγματεύεται διεξοδικά στο Β των Αναλυτικών Υστέρων το πρόβλημα του ορισμού και τη διαφορά του από την απόδειξη. Σε αντίθεση με την απόδειξη, που δηλώνει «ἔστι τόδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν.», ο ορισμός δηλώνει «τί ἐστιν», την ουσία, την πραγματική κατάσταση ενός πράγματος. Προϋπόθεση για να συντελεσθεί ένας ορισμός είναι δύο σημεία, τα οποία αποτελούν τα όριά του. Το προς τα πάνω όριο είναι η προϋπόθεση γενικών εννοιών και το προς τα κάτω όριο είναι η ατομικότης, το ειδικό, που δεν επιδέχεται ορισμό.¹

Κατά τον Αριστοτέλη, επειδή ορισμένα είδη είναι αναγκαία για τη ζωή και την ευζωία, η τέχνη της απόκτησής τους, η κτητική», αποτελεί τμήμα της οικιακής οικονομίας. Όπως όλες οι τέχνες, έτσι και η οικιακή οικονομία για να εκπληρώνει τα έργα της² έχει ανάγκη από ορισμένα όργανα, άλλα από τα οποία είναι άψυχα, άλλα έμψυχα. Όπως, για παράδειγμα, η διακυβέρνηση του πλοίου χρειάζεται και το άψυχο πηδάλιο και τον έμψυχο πρωρέα, έτσι και στην οικιακή οικονομία το κτήμα (τμήμα περιουσίας) είναι όργανο που εξυπηρετεί τη ζωή, η περιουσία είναι πλήθος οργάνων και ο δούλος είναι ένα έμψυχο κτήμα, (1253b33). Κάθε υπηρέτης είναι το κυριότερο μεταξύ των οργάνων (ή είναι όργανο που υπηρετεί διά οργάνων), γιατί αν κάθε όργανο μπορούσε από μόνο του, κατόπιν εντολής ή από αυθόρμητη αίσθησή του, να εκτελεί το έργο του, (εάν, για παράδειγμα, οι σαΐτες του αργαλειού

¹ Kullman Wolfgang, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μεταφρ. Α. Ρεγκάκος, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1996, σελ. 76

² Ο προορισμός του οίκου και κατ' επέκταση το αντικείμενο της τέχνης της διαχείρισης ενός οίκου δεν σχετίζεται τόσο με την ιδιοκτησία και στη συντήρηση της ζωής όσο με την αρετή και την επίτευξη της ευτυχίας (Barker, σελ. 362, σημ. 2)

ύφαιναν μόνες τους και τα πλήκτρα έκρουαν μόνα τους τις χορδές της κιθάρας), τότε οι αρχιτεχνίτες δεν θα είχαν ανάγκη από εργάτες, ούτε και οι κύριοι από δούλους. Έτσι, ονομάζει το όργανο (π.χ. την σάϊτα) «ποιητικὸν ὄργανον», δηλαδή μέσο παραγωγής άλλων πραγμάτων, ενώ το κτήμα (π. χ. το ένδυμα) «πρακτικόν», δηλαδή όργανο πρακτικής χρήσης. Η ποίησις παράγει άμεσα το προς χρήσιν πράγμα και διαφέρει³ από την πράξιν που παράγει έμμεσα το προς χρήσιν πράγμα χρησιμοποιώντας τα ποιητικά όργανα. Γι' αυτό η ποίησις και η πράξις έχει η κάθε μία ανάγκη τα ιδιαίτερά της όργανα. ο ανθρώπινος βίος, όμως, «πρᾶξις, οὐ ποίησις, ἐστίν», γι' αυτό και ο δούλος, ως κτήμα (αν και έμψυχο) είναι όργανο πρακτικής χρήσης, εξυπηρετεί τις πρακτικές ανάγκες του κυρίου του. Το κτήμα είναι σαν το μέρος («μόριον»), δηλαδή τμήμα ενός συνόλου, και ανήκει απόλυτα σε αυτό το σύνολο. Έτσι και ο δούλος ως κτήμα του κυρίου του, ανήκει στον κύριό του και του ανήκει ολοκληρωτικά, ενώ ο κύριός του είναι μόνο κύριός του χωρίς βεβαίως να ανήκει στο δούλο του.

Τα χαρακτηριστικά, που ως τώρα εξέθεσε ο Αριστοτέλης, συνθέτουν τη φύση και τη δύναμη του δούλου και με αυτά πλέον προβαίνει στο πρώτο σαφή ορισμό του φύσει δούλου: είναι εκείνος ο άνθρωπος που εκ φύσεως δεν ανήκει στον εαυτό του αλλά σε άλλον («ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν», 1254a15-18). Και σε άλλον ανήκει εκείνος ο άνθρωπος που είναι

³ Για την οντολογική διαφορά πράξεως και ποιήσεως βλ. Κόντος, *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2000, σελ. 52 κ.εξ.

κτήμα, είναι δηλαδή -όπως προκύπτει από τον παραπάνω ορισμό του κτήματος – όργανο πρακτικής χρήσης, χωριστό από τον κύριό του αλλά προς εξυπηρέτηση των πρακτικών αναγκών του κυρίου του.

Μετά από αυτόν τον ορισμό του φύσει δούλου ο Αριστοτέλης θέτει προς εξέταση δύο σχετικά ερωτήματα:

1) Είναι κανείς δούλος πράγματι από τη φύση του ή όχι; Δηλαδή, υπάρχει ή όχι κανείς που είναι εκ φύσεως αυτού του χαρακτήρα;

2) Είναι καλύτερο και δικαιότερο να είναι κανείς δούλος ή, αντιθέτως, κάθε είδος δουλείας είναι ενάντια στη φύση;

Η εξέταση θα είναι και «τω λόγῳ» (λογική, θεωρητική εξέταση) και «ἐκ τῶν γινομένων» (εμπειρική εξακρίβωση από τα γεγονότα).

Καταρχήν, παντού στη φύση το ἀρχεῖν και το ἀρχεσθαι είναι όχι μόνο αναγκαία αλλά και συμφέροντα. Ἦδη από τη γέννησή τους μερικά ὄντα είναι προορισμένα είτε να εξουσιάζονται είτε να εξουσιάζουν. Και τα μὲν και τα δε είναι πολλῶν ειδῶν (και πάντα καλύτερη είναι η εξουσία που ασκείται πάνω σε ανώτερα ὄντα, ὅπως για παράδειγμα σε ἄνθρωπο παρά σε θηρίο, διότι το ἔργο των καλύτερων είναι κι αυτό καλύτερο). Και μόνο ὅπου ἓνα εξουσιάζει και ἄλλο εξουσιάζεται ἐκεῖ υπάρχει κάποιο ἔργο τους. Ὅλα στη φύση είναι ιεραρχικά τοποθετημένα σύμφωνα με την αρχή του ἀρχεῖν και του ἀρχεσθαι. Σε ὅλους τους δεσμούς αλλά και σε κάθε ἐμπυχο -ή ἀψυχο- οργανισμό που διαιρείται σε πολλά μέρη (π.χ. ψυχή και σῶμα, νους και ὄρεξη, ἄνθρωπος και ζῷο, αρσενικό και θηλυκό), παρατηρούμε τα μέρη που ηγεμονεύουν και τα μέρη που υποτάσσονται.

Κάθε ζώο αποτελείται πρώτα-πρώτα από δύο στοιχεία την ψυχή και το σώμα. Η μεν ψυχή είναι εκ φύσεως το στοιχείο που άρχει, το δε σώμα είναι εκ φύσεως το στοιχείο που άρχεται. Τουλάχιστον έτσι συμβαίνει στους σωματικά και ψυχικά κανονικούς, στους μη διεφθαρμένους και μη εκφυλισμένους ανθρώπους. Γιατί αυτό που συμβαίνει με μερικούς νοσηρούς ανθρώπους, ότι δηλαδή το σώμα εξουσιάζει την ψυχή, δεν είναι φυσιολογικό. Για να ανακαλύψουμε τι είναι φυσικό για κάποια είδη πραγμάτων, πρέπει να μελετήσουμε το καλύτερο από αυτά, δηλαδή τον άνθρωπο που βρίσκεται στην καλύτερη δυνατή κατάσταση από άποψη σώματος και ψυχής (πνεύματος). Σε αυτόν παρατηρούμε ότι υπάρχει και η δεσποτική και η πολιτική εξουσία. Γιατί, αφενός η ψυχή του ασκεί πάνω στο σώμα του τη «δεσποτική» εξουσία ενός κυρίου πάνω στο δούλο του, αφετέρου, το λογικό μέρος της ψυχής ασκεί πάνω στο ορεκτικό (βουλητικό) μέρος της ψυχής την «πολιτική» εξουσία που ασκεί ο πολιτικός πάνω στους συμπολίτες του. Από αυτή, είναι φανερό ότι και σύμφωνα με τη φύση και αμοιβαία συμφέρουσα είναι η υποταγή του σώματος στην ψυχή και του παθητικού (βουλητικού) μέρους της ψυχής στο λογικό μέρος της. Αν αυτή η σχέση αντιστραφεί ή αν εξισωθούν τα δύο μέρη, θα είναι προς ζημία και των δύο μερών.

Έτσι ακριβώς συμβαίνει και με τον άνθρωπο και τα άλλα ζώα. Επειδή, γενικώς, τα ήμερα ζώα είναι καλύτερα από τα άγρια, καλύτερο και συμφερότερο για όλα τα ζώα είναι να υποτάσσονται στον άνθρωπο, γιατί μόνο η ανθρώπινη εξουσία λειτουργεί για τη σωτηρία τους. Έτσι συμβαίνει επίσης και με το αρσενικό και το θηλυκό: από τη φύση τους το πρώτο είναι καλύτερο το δεύτερο χειρότερο,

άρα το αρσενικό εξουσιάζει και το Θηλυκό υποτάσσεται. Τα ίδια ισχύουν αναγκαστικά και συνολικά για όλους ανθρώπους. Όσοι, λοιπόν, διαφέρουν από τους άλλους τόσο, όσο το σώμα διαφέρει από την ψυχή και όσο το θηρίο από τον άνθρωπο, (και τέτοιοι είναι όσοι προορίζονται μόνο για τη χρήση του σώματος, αφού αυτό είναι το καλύτερο που μπορούν να κάνουν), αυτοί είναι φύσει δούλοι και ωφελιμότερο γι' αυτούς είναι να εξουσιάζονται από τους καλύτερους, [« ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρήσις, καὶ τοῦτ' ἐστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. Εκτός από αυτούς τους προαναφερθέντες ορισμούς, ακολουθεί κι ένας τελευταίος αλλά εξίσου πολυσυζητημένος: Φύσει δούλος είναι αυτός που μετέχει στο λόγο (λογική), τόσο μόνο όσο χρειάζεται για να τον αντιλαμβάνεται, αλλά που δεν τον κατέχει («καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. , 1254b22-23). Έτσι, ενώ τα άλλα ήμερα ζώα εκτελούν τα έργα τους χωρίς να αντιλαμβάνονται τον λόγο αλλά μόνο επειδή εξαναγκάζονται από τον άνθρωπο, οι δούλοι έχουν αυτό το προβάδισμα έναντι των ζώων. Αλλά η διαφορά αυτή είναι μικρή μπροστά στην μεγάλη ομοιότητα φύσει δούλων και ήμερων ζώων, αφού και οι δύο έχουν ακριβώς όμοια χρησιμότητα για τους ελεύθερους ανθρώπους: και οι δύο βοηθούν με τις σωματικές δυνάμεις τους για την εξασφάλιση των αναγκαίων για τη ζωή.

2. Επάρκεια, συμβατότητα και συμπληρωματικότητα των

ορισμών του φύσει δούλου.

Ο Αριστοτέλης έχει επικριθεί ότι κατά τη διάρκεια των επιχειρημάτων του αντιλαμβάνεται με διαφορετικούς τρόπους τη φύση της δουλείας. Οι αντιφάσεις της εικόνας που είχαν οι Έλληνες της εποχής του για τους δούλους, βλέποντάς τους κατά περίπτωσιν ως εργαλεία, ως ζώα, ως αιώνια παιδιά ή ως σχεδόν ελεύθερους ανθρώπους, προξενούν καθοριστικές δυσκολίες και στην αριστοτελική περιγραφή.

Ξεκινά ορίζοντας τον δούλο ως έμψυχο κτήμα που ανήκει ολοκληρωτικά στον κύριο και που λειτουργεί με τρόπο ανάλογο με τα άψυχα εργαλεία, με τη διαφορά ότι δεν είναι εργαλείο παραγωγής αλλά μόνο εργαλείο για πράξη. Συνεχίζει λέγοντας ότι ως ανθρώπινο ον έχει κι αυτός σώμα και ψυχή, μόνο που η πνευματική του ικανότητα υστερεί γιατί δεν έχει προνοητικότητα και δεν μπορεί να λαμβάνει αποφάσεις, γι'αυτό πρέπει να δέχεται διαταγές από τον κύριό του και έτσι να ωφελείται. Μερικές φορές ο φύσει δούλος μοιάζει να είναι κάτι καλύτερο από εξημερωμένο ζώο, αφού διαφέρει από τον ελεύθερο όσο το θηρίο από τον άνθρωπο. Αλλού πάλι φαίνεται να μοιάζει πιο πολύ με παιδί (κοινή επίσης ελληνική άποψη), αφού περιγράφεται ως ικανός να κατανοεί τις νουθεσίες και να εκπαιδεύεται ώστε να αποκτήσει σωστά συναισθήματα. Οι διαφορετικοί ορισμοί του φύσει δούλου από τον Αριστοτέλη οδηγούν μοιραία τα επιχειρήματά του σε αποτυχία γιατί δημιουργούν αντιφατικές αντιλήψεις των δουλικών ικανοτήτων⁴.

⁴ Fisher, N. R. E., *Slavery in Classical Greece*, Bristol Classical Press, London 1993, σελ. 95

Καταρχήν, ο κύριος αριστοτελικός ορισμός του φύσει δούλου («ὁ γὰρ μὴ αὐτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὢν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν») θεωρείται ταυτολογία.

Το πρόβλημα για το αν η δουλεία είναι σύμφωνη με τη φύση, όπως πίστευε ο Αριστοτέλης, ή αντίθετη προς τη φύση, όπως υποστήριζαν ορισμένοι σοφιστές, βασίζεται στην αμφισημία της έννοιας φύση και στην ακόμη μεγαλύτερη αμφισημία της έννοιας ψυχή, την οποία επικαλείται ο Αριστοτέλης για να ισχυριστεί ότι στην ψυχή υπάρχει το φύσει άρχον και το φύσει αρχόμενον⁵.

Η παρουσίαση από τον Αριστοτέλη του φύσει δούλου αφενός ως έμψυχου κτήματος και οργάνου του κυρίου του και αφετέρου ως κτήματος και οργάνου που υπάρχει χωριστά από τον κύριό του φαίνεται να συνιστά ένα άλλο είδος αντίφασης. Δεν θα έχουμε αντίφαση, μόνο εάν θεωρήσουμε ότι η σχέση κυρίου-δούλου παρουσιάζεται ως οργανική ενότητα και αφορά τη μεταξύ τους λειτουργική σχέση, ενώ το "χωριστόν" μεταξύ κυρίου και δούλου αφορά τη χωριστή τους οντολογική ύπαρξη και αυτοτέλεια⁶.

Αντίφαση, επίσης, προκύπτει από το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης ορίζει τον φύσει δούλο ως όργανο «πρακτικόν» και όχι «ποιητικόν» (1254a16-17), ενώ σε άλλο σημείο των Πολιτικών (1330a25-6) συνηγορεί υπέρ της χρήσης των δούλων στη γεωργία, δηλαδή σε μία παραγωγική επιχείρηση⁷. Αφού ο ιδιοκτήτης του οίκου δεν

⁵ Κυρτάτας, Δημήτρης, *Επίκρισις, Η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινοτήτων από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα*, μεταφρ. Γ. Κρητικός. Εκδ. Εστία, Αθήνα 1992, σελ. 59 - 60

⁶ Παπαδής, Δημήτρης, *Η Πολιτική Φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, τ. Α', Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2001

⁷ Smith, N. D., σελ. 143

χρησιμοποιεί την ιδιοκτησία του σαν κεφάλαιο παραγωγής εμπορευμάτων, θα πρέπει και τον δούλο να μην τον θεωρήσουμε ως εργαζόμενο υπάλληλο στην παραγωγή εμπορευμάτων (γεωργία ή βιοτεχνία), αλλά σαν έναν υπηρέτη υποχρεωμένο να εκτελεί υπηρεσίες του οίκου, κάτι σαν οικιακή υπηρεσία⁸. Αυτό το σημείο, όμως, δημιουργεί πλήθος ερωτηματικών, γιατί, αν ο Αριστοτέλης αναφέρεται μόνο στον οικιακό δούλο όταν μιλά για φύσει δούλο, τότε η περί φυσικής δουλείας θεωρία του αναφέρεται σε έναν περιορισμένο τύπο δούλου, ο οποίος χαρακτηρίζεται από μία μάλλον τυχαία συνθήκη, ενώ για τα υπόλοιπα είδη δούλων δεν έχει τίποτα να προτείνει.

Δεν φαίνεται, λοιπόν, να χρησιμοποιεί εδώ ο Αριστοτέλης με συνέπεια τις έννοιες πρακτικός και ποιητικός. Σίγουρα ο δούλος, όπως ορθά αναφέρει ο Δημήτριος Παπαδής, και ιδιαίτερα ο οικιακός δούλος στον οποίο κυρίως αναφέρεται ο Αριστοτέλης, είναι και ποιητικός, καθόσον κατασκευάζει ενδύματα, υποδήματα κ.λ.π. ⁹Επομένως, μάλλον πρέπει να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν βλέπει και δεν ορίζει το δούλο μέσα από αυτά που κατασκευάζει και παράγει αλλά μέσα από αυτό που είναι στη λειτουργική του σχέση με τον κύριό του στον οποίο ανήκει. Τον βλέπει, δηλαδή, μάλλον ως ένα χέρι του κυρίου του, σαν ένα εργαλείο πολύ χρήσιμο στην καθημερινή, βιοτική, πρακτική ζωή του κυρίου. Πρόκειται, ίσως, για έναν περιγραφικό ορισμό που

⁸ Barker, E., σελ. 362, Ross, W. D., σελ. 341

⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά Ι, ΙΙ*, εισαγωγή-μετάφραση - σχόλια Παπαδής, Δημήτρης, Εκδόσεις Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη, 2006, σελ. 138

εκφράζει και την κοινωνική θέση του δούλου και τη λειτουργική του σχέση με τον κύριό του¹⁰.

3. Υπάρχουν φύσει δούλοι σύμφωνα με τους ορισμούς και, αν

υπάρχουν, είναι άνθρωποι;

Παρόλο που ο Αριστοτέλης έθεσε ρητά το ερώτημα εάν υπάρχουν πράγματι κάποιοι που εκ φύσεως έχουν τον χαρακτήρα του φύσει δούλου, (έναν χαρακτήρα ο οποίος προκύπτει ανάγλυφα από τον συνδυασμό των ορισμών του), εν τούτοις δεν απέδειξε την ύπαρξή τους. Ακόμη και η ακριβέστερη περιγραφή του φύσει δούλου να είχε γίνει, ακόμη και ο συνεπέστερος και δίχως αντιφάσεις ορισμός του να είχε δοθεί, δεν θα αρκούσαν όλα αυτά τα θεωρητικού τύπου επιχειρήματα για να αποδείξουν και την ύπαρξή του στην πραγματικότητα και, πολύ περισσότερο, να διασφαλίσουν την δυνατότητά μας να τον αναγνωρίζουμε αδιάψευστα ανάμεσά μας. Η συλλογή και η επίκληση παραδειγμάτων ανωτερότητας και κατωτερότητας από το ζωικό βασίλειο και η κατασκευή «αναγκαίων» αναλογιών, ανάμεσα στην πολιτική κοινωνία και το ζωικό βασίλειο ή ανάμεσα στην πολιτική κοινωνία και τον - επίσης θεωρητικό διαχωρισμό της ψυχής σε άνισα μέρη, δεν παύουν να αναφέρονται στον χώρο της θεωρίας και της λογικής και, επομένως, να δύνανται κάλλιστα να μην αντιστοιχούν σε πραγματικά όντα, να μην έχουν αναφορά στην πραγματικότητα. Στην καλύτερη περίπτωση, μπορούν να αποτελούν άριστες θεωρητικές κατασκευές, αναγκαίες είτε για την εσωτερική συνέπεια ενός κλειστού

¹⁰ Παπαδής, Δ., σελ. 168

και καλοδομημένου φιλοσοφικού συστήματος, είτε για την θεωρητική νομιμοποίηση και θωράκιση ενός αμφισβητούμενου κοινωνικού θεσμού.

Ακόμη, όμως, κι αν υποθέσουμε ότι υπάρχει μέσα στην πόλη μία κατηγορία «ανθρώπων», οι οποίοι πληρούν όλους τους παραπάνω ορισμούς του φύσει δούλου, νομιμοποιούμαστε τότε να αναρωτηθούμε πόσο «άνθρωποι» είναι αυτοί. Σύμφωνα με τον αριστοτελικό ορισμό του ανθρώπου, ο άνθρωπος είναι φύσει ζώον πολιτικόν και διακρίνεται από τα άλλα ζώα εξαιτίας της ικανότητάς του για λόγο (ως ομιλία αλλά και ως λογική σκέψη) που τον κάνει να αντιλαμβάνεται και να ξεχωρίζει το καλό από το κακό, το δίκαιο από το άδικο (1253a6-18). Συνεπώς, παραμένει ερώτημα πόσο Άνθρωπος είναι ένα όν, το οποίο, μη έχοντας αρκετό δικό του λογικό και όντας αποκλεισμένο από τις λειτουργίες της πόλεως, χρειάζεται ένα άλλο ανθρώπινο όν, τον φύσει κύριο, για να καθοδηγείται με τις εντολές και με τις νουθεσίες του.

Στην συνέχεια προκύπτει φυσικά η ανάγκη να επιχειρήσει ο συγγραφέας την επίκληση κάποιων κριτηρίων, κάποιων πρακτικών τρόπων αναγνώρισης του φύσει κυρίου και του φύσει δούλου και διάκρισης μεταξύ τους. Μια και οι ορισμοί και των δύο είναι μάλλον πρωτότυποι και σίγουρα αμφιλεγόμενοι στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης έως την εποχή του, ο Αριστοτέλης προβαίνει σε συμπληρωματικές προς τους ορισμούς περιγραφές-κριτήρια για να σκιαγραφήσει πληρέστερα τόσο τον φύσει δούλο όσο και τον φύσει κύριο.

4. Κριτήρια διάκρισης φύσει δούλου - φύσει κυρίου

Καταρχάς, για να διασαφηνίσει περισσότερο την φύση της δεσποτικής εξουσίας, ο Αριστοτέλης την ξεχωρίζει κατηγορηματικά από τα άλλα είδη εξουσιών. Για να το επιτύχει αυτό, προβαίνει σε μια συστηματική αντιπαράθεση με άλλες θεωρίες της εποχής του, και ειδικότερα με την πλατωνική άποψη ότι όλα τα είδη εξουσίας (πολιτικής, βασιλικής, δεσποτικής και του οικοδεσπότη) ταυτίζονται μεταξύ τους αποτελώντας ένα και το αυτό είδος επιστήμης¹¹. Κατά τον Αριστοτέλη, η πολιτική εξουσία ασκείται μόνο πάνω σε φύσει ελεύθερους και ίσους ανθρώπους, δεσποτική εξουσία ασκείται μόνο πάνω σε φύσει δούλους και η εξουσία του οικοδεσπότη ανήκει μόνο σε έναν αφού κάθε οικογένεια έχει μόνο έναν αρχηγό. Άρα, δεσπότης δεν είναι όποιος κατέχει ειδικές γνώσεις για να εξουσιάζει, αλλά αυτός που είναι εκ φύσεως για αυτό, και το ανάλογο ισχύει και για το δούλο. Μπορεί, μάλιστα, να υπάρχουν και σχολές που διδάσκουν "δουλικές επιστήμες" σε δούλους, που τους μαθαίνουν δηλαδή διάφορα αναγκαία για τον οίκο υπηρετικά έργα, καθώς οι φύσει δούλοι είναι διαφόρων διαβαθμίσεων.

Κύριος είναι όχι αυτός που αποκτά και κατέχει δούλους (η απόκτηση και

¹¹ Ο Πλάτων υποστήριζε ότι η δεσποτική εξουσία είναι ίδια με τους άλλους τύπους εξουσίας γιατί δεχόταν ότι η δεσποτική εξουσία επιδιώκει πρωτίστως το συμφέρον του δούλου, εφόσον ο κύριος, όπως κάθε αληθινός άρχων επιδιώκει το συμφέρον των υπηκόων του. Ο Αριστοτέλης δε μπορεί να ασπαστεί αυτή την άποψη γιατί τότε θα έπρεπε να θεωρήσει όλους τους τύπους εξουσίας απόλυτα τυραννικούς, δηλ. Οι αρχόμενοι θα ήταν δούλοι στους πολιτικούς άρχοντες, η σύζυγος στον σύζυγο και η πατρική εξουσία πάνω στα παιδιά θα απέβαινε δεσποτισμός. Κάτι τέτοιο όμως θα ήταν αντίφαση για τον Αριστοτέλη γιατί έχει ήδη υποστηρίξει, για παράδειγμα (1252b6) ότι το θηλυκό και το δούλο είναι της ίδιας τάξης μόνο ανάμεσα στους βαρβάρους (Φραγκομίχαλος, Κ. Ε., "Υπάρχει εις την αρίστην πολιτείαν του Πλάτωνος ο θεσμός της δουλείας;" Στο Δελτίον της Εταιρίας Ελλήνων Φιλολόγων "Πλάτων", τομ. 39, τευχ. 77/78, Εν Αθήναις 1987 σελ. 90-1).

κατοχή δούλων αποτελεί είδος της πολεμικής ή θηρευτικής επιστήμης και συζητείται παρακάτω) αλλά αυτός που τους χρησιμοποιεί, γι' αυτό η δεσποτική επιστήμη αφορά ακριβώς τη χρήση δούλων. Εκείνα που ο δούλος πρέπει να γνωρίζει να κάνει, ο κύριος πρέπει να γνωρίζει να τα διατάζει. Αυτή η γνώση του κυρίου δεν είναι ούτε μεγάλη ούτε σημαντική, γι' αυτό όσοι μπορούν να την αποφύγουν την αναθέτουν σε κάποιον επιστάτη, εξασφαλίζοντας έτσι για τον εαυτό τους τον ελεύθερο χρόνο για να ασχοληθούν με την πολιτική και τη φιλοσοφία.

Με αυτήν την αναγκαία διευκρίνιση που περιπλέκει ακόμη περισσότερο τα πράγματα, μας παρέχεται ένας επίσης προβληματικός και σύνθετος ορισμός του φύσει κυρίου. Σε αυτόν τον ορισμό θα μπορούσε να αντιτάξει κανείς πολλές επιφυλάξεις αλλά καλύτερα ας εξετάσουμε πρώτα τα σωματικά, ψυχολογικά και ηθικά κριτήρια, με βάση τα οποία ο Αριστοτέλης διακρίνει τους φύσει δούλους από τους φύσει κυρίους.

5. Σωματικά κριτήρια

Ο Αριστοτέλης επιχειρεί να αποδείξει την κατωτερότητα του φύσει δούλου έναντι του ελεύθερου ανθρώπου, του πολίτη, επικαλούμενος αρχικά τις σωματικές διαφορές. Το σώμα του φύσει δούλου είναι σκυφτό και στιβαρό, κατάλληλο για βαριές, χειρωνακτικές εργασίες («πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν»). Αντίθετα, ο ελεύθερος άνθρωπος, ο οποίος προορίζεται για να υπηρετείται και για να διάγει πολιτικό βίο (είτε σε ειρήνη είτε σε πόλεμο), έχει σώμα όρθιο, ακατάλληλο για τις βαριές ασχολίες, φύσει προορισμένο για τον πολιτικό βίο, δηλαδή για πολεμικές και ειρηνικές ασχολίες.

Ταυτόχρονα, όμως, ο ίδιος ο Αριστοτέλης, αντιλαμβανόμενος την σαθρότητα Αυτού του επιχειρήματός του, σπεύδει να ομολογήσει ότι πρόκειται για ένα αδύναμο αν όχι στρεβλό- επιχείρημα, αφού «συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τὸναντίον».

Αν και η φύση θέλει αυτή τη διαφορά μεταξύ κυρίων και δούλων, μερικές φορές ωστόσο αποτυγχάνει, και έτσι υπάρχουν και δούλοι που έχουν σώματα ελευθέρων όπως και ελεύθεροι που έχουν ψυχές δούλων. Επομένως, το κριτήριο του σώματος δεν είναι δίκαιο, δικαιότερο είναι το κριτήριο της ψυχής. Απλώς, ο Αριστοτέλης επικαλέστηκε το σωματικό κριτήριο, επειδή η στάση του σώματος γίνεται ορατή με άμεσο και ασφαλέστατα τρόπο, ενώ το ψυχικό ή ηθικό κάλλος του ανθρώπου είναι δυσδιάκριτο και η ποιότητα της ψυχής του συνάγεται μόνο μέσω της ηθικής συμπεριφοράς του. Άρα, συμπεραίνει, α) είναι φανερό ότι η ίδια η φύση αποφασίζει ποιοι θα είναι ελεύθεροι και ποιοι δούλοι και β) για τους φύσει δούλους είναι και συμφέρον και δίκαιο να είναι δούλοι.

Η αριστοτελική θεωρία υποστηρίζει ότι η φύση πρέπει να παρέχει ένα πλούσιο απόθεμα εύκολα αναγνωρίσιμων ανθρώπων που και τα σώματά τους να ταιριάζουν για δουλική εργασία και τα πνεύματά τους να είναι ανεπαρκή. Η διαφορά, όμως, φύσει ελεύθερου και φύσει δούλου δεν ορίζεται με βάση το σωματικό κριτήριο που είναι αναξιόπιστο, παρά μόνο με το ψυχολογικό, δηλαδή παρατηρώντας και κρίνοντας ανθρώπινες συμπεριφορές. Αφού η φύση αποτυγχάνει να συνδέει πάντα

σώματα με ψυχές, ώστε να μπορούμε αλάνθαστα να διακρίνουμε τον άρχοντα και τον αρχόμενο, αυτό σημαίνει ότι η πολιτική κατάσταση του άρχοντα και του αρχόμενου είναι σταθερά ανοιχτή σε διαλεκτική εξέταση και μεταβολή¹².

Μια ματιά, ωστόσο, στις παραστάσεις των αμφορέων που απεικονίζουν δούλους (ακόμα κι όταν αυτές έχουν ζωγραφιστεί από δούλους) αρκεί για να αποκαλύψει την χαρακτηριστική δουλική στάση που είχε στο νου του ο Αριστοτέλης. Κατά την αριστοτελική αντίληψη, που προκύπτει κι από το Περί ζώων πορείας, η ευθυτενής στάση σχετίζεται στενά με τη θέση του ανθρώπου μέσα στο σύμπαν καθώς και με την ευφυΐα. (Επίσης διαβάζουμε σε ένα άλλο του σύγγραμμα με τίτλο Φυσιогνωμονικά (806b7-8) ότι «τα μόνιμα σωματικά σημάδια δηλώνουν μόνιμες διανοητικές ιδιότητες»¹³). Ενδεικτικό αυτής της αντίληψης είναι αυτό που λέει ο Αριστοτέλης στο 1254b35-7, πως αν κάποιοι άνθρωποι διέφεραν στην σωματική εμφάνιση τόσο όσο οι εικόνες των θεών διαφέρουν από τις εικόνες των ανθρώπων, τότε όλοι θα δέχονταν να θεωρήσουν όσους υπολείπονται ως άξιους να είναι δούλοι τους. Αυτά αποκαλύπτουν μια τεράστια διανοητική απόσταση που χωρίζει την αριστοτελική σκέψη για τον κόσμο από τη δική μας¹⁴.

Πριν από τον Αριστοτέλη, ο Ξενοφών στον Οικονομικό (Δ 2,3) είχε υποστηρίξει ότι τα βάνουσα και ανελεύθερα έργα συντελούν στην σωματική

¹² Coleman, Janet, *A history of political thought from ancient Greece to early Christianity*, Blackwell Publishers, London, 2000, σελ. 201

¹³ Cartledge, P., ο.π.

¹⁴ Preus, A., σελ. 243

παραμόρφωση και ασχημία, γι' αυτό, συμπεράινει ο Ξενοφών με σοφιστικό τρόπο, καλό είναι τέτοια «βάνανυσα» και «μισθαρνικά» έργα να ανατίθενται σε δούλους, τους οποίους και τοποθετούσε δίπλα στα υποζύγια. Πιθανώς ο Αριστοτέλης να γνωρίζει αυτές τις απόψεις και να τις επαναλαμβάνει ηπιότερα στο 1337b10.¹⁵

6. Ψυχολογικά Κριτήρια

6.1. Η Ψυχολογία του Αριστοτέλη

Ο Αριστοτέλης στο Περί Ψυχής εντάσσει την ψυχολογία του στη βιολογία του και στην φυσική του φιλοσοφία. Αποκρούει την υλιστική αντίληψη της ψυχής και εννοεί την ψυχή ως μια άυλη και ασώματη αρχή, εκ φύσεως ενιαία, ώστε να περιλαμβάνει όλα τα φαινόμενα, τόσο του συνειδέναι όσο και της ζωής. Όπως κάθε συγκεκριμένο πράγμα, κάθε «τόδε τι», αποτελείται από ύλη και μορφή, έτσι και τα έμβια όντα αποτελούνται από ύλη και μορφή. Ύλη είναι το σώμα τους και μορφή η ψυχή τους. Όλα τα έμβια όντα κατέχουν ψυχή με την μία ή την άλλη ικανότητα. Η ψυχή είναι η αιτία και η αρχή για κάθε ενέργεια της ζωής. Χωρίς την ψυχή δεν σταματά μόνο η ενέργεια της ζωής αλλά διαλύεται και το σώμα. Χωρίς την ψυχή δεν νοείται ούτε οφθαλμός που βλέπει, ούτε χέρι που κινείται και δημιουργεί ό,τι η ψυχή επιτάσσει. Η ψυχή είναι ο λόγος και η ζωντανή μορφή, είναι η «εντελέχεια» του οργανικού σώματος και έχει με το σώμα την ίδια ακριβώς σχέση που έχει η μορφή με την ύλη.

Όπως η μορφή και η ύλη δεν νοούνται ποτέ χωριστά η μία από την άλλη,

¹⁵ Μπαγιόνας, Α. Κ., "Η περί δουλείας θεωρία του Αριστοτέλους", σελ. 87

αλλά αποτελούν πάντοτε ενότητα, έτσι και η ψυχή και το σώμα δεν έχουν χωριστή ύπαρξη. Αν και εννοιολογικά διαφέρουν, ως προς την ουσία τους είναι αχώριστες αρχές. Ψυχή και σώμα γεννιούνται και αναπτύσσονται μαζί και η καταστροφή του σώματος συνεπιφέρει και την καταστροφή της ψυχής. Η ψυχή χωρίς το σώμα δεν μπορεί να ζει και να ενεργεί. Το ίδιο ισχύει και για το σώμα. Κάθε ψυχή χρειάζεται ένα κατάλληλο γι' αυτήν σώμα, που να της αρμόζει, για να μπορεί να ενεργήσει ως εντελέχειά του¹⁶.

Ειδικότερα, ο Αριστοτέλης θεώρησε την ψυχή σε σχέση με το σώμα από την σκοπιά της οντολογίας του ως μορφή («είδος»), από την σκοπιά της φυσικής θεωρίας του για την κίνηση ως πηγή κίνησης («ένέργεια») και σύμφωνα με το τελεολογικό κριτήριό του ως τελικό σκοπό του όντος («έντελέχεια»). Δομεί την ψυχή σε τρεις κυρίως ιεραρχικές βαθμίδες (τη θρεπτική την αισθητική και τη νοητική), με ενδιάμεσους αναβαθμούς. Αυτή η κατά βάσιν τριμερής διαίρεση της ψυχής αποτελεί μίαν οντολογική ανάδειξη, η οποία μεταβαίνει από τα φυτά (θρέψη) στα ζώα (αίσθηση, κίνηση) και από αυτά στον άνθρωπο, ο οποίος διαθέτει -εκτός από τη θρέψη, την αίσθηση και την κίνηση- και τη νόηση. Η συγκρότηση της ψυχής δίνεται με το σχήμα μιας ανοδικής διαστρωμάτωσης δια μέσου μιας σειράς μεταβάσεων από την ύλη στην ενέργεια, η οποία στην πιο υψηλή της εκδήλωση είναι η νοητική εγρήγορση. Αυτή είναι η κατ' εξοχήν ενεργητική κατάσταση της

¹⁶ Ιστορία Ελληνικού Έθνους, τ.Γ2, σελ. 504

ψυχής, που της εξασφαλίζει τη θεωρία και την κάνει να προσεγγίζει τη θεία νόηση¹⁷.

Στα Πολιτικά ο Αριστοτέλης διατείνεται κατηγορηματικά ότι, ακόμα κι αν η φύση αποτυγχάνει κάποτε στο σώμα, στην ψυχή δεν αποτυγχάνει ποτέ. Αν όμως υπάρχουν άνθρωποι που έχουν ψυχές δούλων, τι είναι η ψυχή δούλου; Μήπως είναι το καθαρά άλογο μέρος της ψυχής; Μα ακόμη κι αν ο δούλος είναι απλώς και μόνον ένα σώμα, πρέπει ωστόσο να έχει αρκετή ψυχή, ώστε να αντιλαμβάνεται τα αντικείμενα και να κινεί το σώμα του, αλλά δεν μπορεί να έχει περισσότερα από αυτό, δεν μπορεί να έχει λογική. Φαίνεται έτσι παράξενο ότι μπορεί να υπάρχει ένας άνθρωπος από τον οποίο μπορεί να απουσιάζει εντελώς το λογικό, η ειδοποιός διαφορά του ανθρώπου, η ουσία της ατομικότητάς του. Ένα τέτοιο ον θα είναι ένας άνθρωπος χωρίς τα χαρακτηριστικά του ανθρώπου, ένα ζώο με ανθρώπινη μορφή. Ούτε και ο Αριστοτέλης υποθέτει πράγματι ότι υπάρχει. Πάντα θεωρεί το δούλο ως ένα ον που κατέχει το ημι-λογικό μέρος της ψυχής τόσο μόνο τότε να μπορεί να καταλαβαίνει το λόγο¹⁸.

Η ίδια η θεώρηση του ζητήματος από τον Αριστοτέλη περιέχει την άρνηση της θεωρίας του, αφού αναγνωρίζει ότι ο δούλος δεν είναι μόνο σώμα αλλά διαθέτει εκείνο το κατώτερο είδος νου που του επιτρέπει όχι μόνο να εκτελεί εντολές μα και να παρακολουθεί έναν συλλογισμό μίας αιτιολογημένης

¹⁷ Μιχαηλίδης Κ., "Η μεσότητα ως συνθετική αρχή της ψυχής κατά τον Αριστοτέλη" στο Αριστοτέλης τ.2, του Δ. Ζ. Ανδριόπουλου, Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2003, σελ.291, 295 - 296

¹⁸ Barker, E., σελ. 365

νουθέτησης. Από την άλλη, υποστηρίζει ότι, μολονότι ο δούλος ως δούλος δεν μπορεί να είναι φίλος με τον κύριό του, ως άνθρωπος μπορεί (Ηθ.Νικ.1161b5). Η φύση του δούλου όμως έτσι κατακερματίζεται. Η ιδιότητά του ως ανθρώπου είναι ασυμβίβαστη με την ιδιότητά του ως απλού έμψυχου εργαλείου¹⁹.

Σύμφωνα με τον ορισμό στο 1254b22-23, ο φύσει δούλος είναι μόνο εν μέρει λογικό ον. Κατέχει μόνο κάποια διανοητική ικανότητα για να διακρίνει τι είναι λογικό και τι όχι και να εκτελεί τις εντολές του κυρίου του. Αυτό όμως δείχνει να αντιφάσκει προς το «ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν >>, εκτός αν καταφύγουμε στα Ηθικά Νικομάχεια (1103a1-3), όπου η λογική δύναμη του ανθρώπου διακρίνεται σε κύρια και δευτερεύουσα και υποθέσουμε ότι ο φύσει δούλος κατέχει μόνο αυτό το δευτερεύον είδος λογικής²⁰.

6.2. Η αναλογία "ψυχής- σώματος"

Η εξουσία της ψυχής πάνω στο σώμα αποκαλείται δεσποτική εξουσία και εισάγεται στα Πολιτικά ως εξέχον παράδειγμα της φυσικής κυριαρχίας κάποιων στοιχείων πάνω σε κάποια άλλα. Αυτό το πρότυπο κυριαρχίας της ψυχής πάνω στο σώμα αποτελεί το πιο ταιριαστό πρότυπο της σχέσης κυρίου-δούλου (1254a34-β7). Η αντιστοιχία ξαναεμφανίζεται στο 1254β16-21, όταν ο Αριστοτέλης προσπαθεί να ορίσει τον χαρακτήρα του σώματος και της ψυχής του φύσει δούλου με μία αποκαλυπτική αντιπαράθεση ανθρώπου - φύσει δούλου, ψυχής - σώματος και

¹⁹ Ross, W. D., σελ. 343

²⁰ Παπαδής, Δ., σελ. 169 - 70

ανθρώπου- ζώου, όπου ο φύσει δούλος εξομοιώνεται με κατώτερο ζώο²¹.

Το παράδειγμα της ψυχής, σύμφωνα με τον Barker²² δεν αποτελεί απλώς έναν παραλληλισμό, αλλά μία περίπτωση ταυτότητας: ο δούλος είναι για τον κύριό του ό,τι το σώμα προς την ψυχή. Ο δούλος είναι ένα απλό σώμα, που σημαίνει πως εξουσιάζεται από την ψυχή του κυρίου του, όπως ακριβώς και το σώμα του κυρίου του εξουσιάζεται από την ψυχή του κυρίου του. Ο δούλος είναι μία προέκταση του σώματος του κυρίου του, και συνεπώς, ακριβώς επειδή η ψυχή εννοείται πως εξουσιάζει το σώμα, ο κύριος (που είναι η ψυχή) εννοείται πως εξουσιάζει τον δούλο (που είναι το σώμα) με την πλήρη και απόλυτη εξουσία της ψυχής πάνω στο σώμα. Ο λόγος, για τον οποίο ο δούλος οφείλει να υποταχθεί στην εξουσία του κυρίου του, στηρίζεται σε ένα αληθινό γεγονός και όχι σε ένα απλό παράδειγμα.

Ενώ, όμως, η σχέση του κυρίου προς τον δούλο είναι δεσποτική και έχει σαν πρότυπό της τη σχέση της ψυχής προς το σώμα, κάποιοι έχουν παρατηρήσει ότι, όπως υποδηλώνει ο Αριστοτέλης με τη φράση "ή μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν" η ψυχή εμπλέκεται και με άλλον τρόπο στη σχέση κυρίου-δούλου: με την αναλογία λογικού και ορεκτικού μέρους της ψυχής. Έτσι, το γεγονός ότι, ο φύσει δούλος μπορεί να δεχθεί λογικό από τον κύριό του, κάνει την σχέση του κυρίου προς τον δούλο να έχει σαν πιο ταιριαστό πρότυπό της μάλλον αυτήν την δεύτερη ιεραρχική σχέση, στο εσωτερικό της ψυχής αυτή τη φορά, ανάμεσα στο

²¹ Garnsey, P., σελ. 121 - 2

²² Barker, E., σελ. 364

λόγο και το συναίσθημα, δηλαδή ανάμεσα στο λογικό μέρος και στο ορεκτικό, ή επιθυμητικό, ή συναισθηματικό μέρος της ψυχής. Αυτό υποστηρίζει ο Fortenbaugh, ενώ ο Smith²³ τονίζει την αντίφαση, που έγκειται στο γεγονός ότι ο Αριστοτέλης χαρακτηρίζει τη σχέση του λογικού μέρους της ψυχής προς το ορεκτικό μέρος ως πολιτική, βασιλική εξουσία, σε αντίθεση με τη δεσποτική εξουσία του κυρίου. Η διαφορά ανάμεσα σε αυτές τις δύο εξουσίες είναι κρίσιμη: η βασιλική εξουσία ασκείται με έναν πατρικό τρόπο λειτουργώντας προς το συμφέρον εκείνου που εξουσιάζεται, ενώ η δεσποτική δρα μόνο προς όφελος του δεσπότη.

6.3. Η αναλογία "λόγου - συναισθήματος"

Ενδιαφέρον παρουσιάζει η ιδιότυπη υπεράσπιση του Αριστοτέλη από τον Fortenbaugh,²⁴ που υποστήριξε ότι ο δούλος είναι προς τον κύριό του ό,τι τα συναισθήματα προς τη λογική.

Κατά τον Fortenbaugh, οι έρευνες του Αριστοτέλη για τη συναισθηματική αντίδραση ήταν που τον οδήγησαν σε μία πιο νέα και πιο λογική ερμηνεία της κατώτερης θέσης των δούλων, όπως και των γυναικών, μέσα στη ελληνική πόλη κράτος. Η άποψη του Αριστοτέλη για τους δούλους (και τις γυναίκες) δεν είναι το σόφισμα του προκατειλημμένου Έλληνα άνδρα που απολαμβάνει μια προνομιούχα

²³ Smith, N. D., σελ. 146

²⁴ Fortenbaugh, W. W., "Aristotle on slaves and women" in *Articles on Aristotle, 2: Ethics and Politics*, ed. By Barnes J., Schofield M., Sorabji R., London 1977, σελ. 135 - 139

θέση, ούτε απλώς το προϊόν ενός παραπλανημένου βιολόγου που υιοθετεί άκριτα ότι το αποτέλεσμα της φύσης συμπίπτει απόλυτα με το status quo. Μάλλον είναι πρώτιστα μία πολιτική εφαρμογή αυτού που ήταν αδιαμφισβήτητα μία σημαντική πρόοδος στη φιλοσοφική ψυχολογία. Έχοντας διασαφηνίσει τη σχέση μεταξύ συναισθήματος και λογικού και έχοντας οικοδομήσει αυτή τη σχέση μέσα σε μία νέα πολιτική και ηθική ψυχολογία, ο Αριστοτέλης υιοθέτησε αφενός την πλατωνική θέση ότι μία διαφορά κοινωνικού ρόλου ή ενασχόλησης συνδέεται συχνά με μία ανάλογη διαφορά φύσεως (Πολιτεία 454B4-E4, Πολιτικά, 1259b36-8) και αφετέρου τον ισχυρισμό του Γοργία ότι οι αρετές των δούλων και των γυναικών είναι διαφορετικές από εκείνες των ελεύθερων ανδρών επειδή οι δραστηριότητές τους και οι ρόλοι τους είναι διαφορετικοί. Αυτή η επαναδιακήρυξη, κατά τον Fortenbaugh, δεν ήταν παλινδρόμηση αλλά μία νέα εξέλιξη, που όχι μόνο αναγνώρισε τη διαφορά ρόλων αλλά επίσης ερμήνευσε αυτή τη διαφορά με αναφορά σε πρόσφατες απόψεις για τη σχέση ανάμεσα στο συναισθήμα και τη λογική.

Ο Αριστοτέλης αρνείται στους δούλους την ικανότητα για θεωρητική σκέψη, δηλαδή το λογικό ή διανοητικό μισό της ψυχής (1260a12), αλλά πουθενά δεν τους αρνείται την ικανότητα για συναισθηματική ανταπόκριση, δηλαδή το άλογο ή συναισθηματικό μισό της ψυχής. Αυτό σημαίνει ότι οι δούλοι μπορούν να κάνουν κρίσεις που εμπεριέχουν συναισθηματικές αντιδράσεις και, επομένως, έχουν τουλάχιστον ένα ελάχιστο μερίδιο στη γνωστική ικανότητα που προσιδιάζει στον άνθρωπο σε σχέση με άλλα ζώα (1253a16), γιατί το να αρνείσαι στους δούλους το λογικό μισό της διμερούς ψυχής δεν σημαίνει ότι τους αρνείσαι κάποιο μερίδιο στη

βιολογική ικανότητα για γνώση, ούτε τους αποστερείς την ανθρώπινη ιδιότητα.

Συμφωνεί έτσι με την άποψη του Γοργία για χαρακτηριστική δραστηριότητα και αρετή του δούλου (Μένων 71E9-72A4).

Οι δούλοι στερούνται προνοητικότητας (1252a31-2), αλλά έχουν σωματική δύναμη κατάλληλη για τις αναγκαίες εργασίες (1254b28-9), άρα τους ταιριάζει ο ρόλος του υπάκουου δούλου. Και εφόσον η αρετή σχετίζεται με το ρόλο ή τη λειτουργία (1260a1617), τους ταιριάζει μία αρετή περιορισμένη στις απαιτήσεις του υποτακτικού ρόλου τους, όπως αυτοσυγκράτηση, θάρρος, καλή διάθεση προς τους κυρίους τους (1260a33-6), αλλά όχι φυσικά η πρακτική σοφία ή γενικά η αρετή που ταιριάζει στους κυρίους.

Επιπλέον, η αριστοτελική περιγραφή του φύσει δούλου αντιτίθεται σε εκείνους τους θεωρητικούς (συμπεριλαμβανομένου και του Πλάτωνα, Νόμοι 777E5-778A1) που υποστήριζαν τις διαταγές προς τους δούλους ή την τιμωρία τους δίχως αιτιολόγηση ή λογικές νουθεσίες (1260b5-7). Αυτό είναι ένα κρίσιμο σημείο, κατά τον Fortenbaugh, που εξηγεί πώς μία πρόοδος στη φιλοσοφική ψυχολογία μπορεί να επηρεάσει προς το καλύτερο την πολιτική θεωρία. Έχοντας μελετήσει προσεκτικά τη συναισθηματική αντίδραση, ο Αριστοτέλης είναι αρκετά σαφής ότι, ενώ τα συναισθήματα είναι διαφορετικά από το λόγο, είναι τουλάχιστον ανοικτά στο λόγο, στη λογική εξήγηση. Εφαρμόζει στους δούλους αυτή την άποψή του με το να τους αρνείται μεν την κατοχή του λόγου αλλά να τους αναγνωρίζει την ικανότητα να τον αντιλαμβάνονται (1254b22-23). Σε αυτό ο Fortenbaugh δεν βρίσκει τίποτα το αντιφατικό, παρά τις αντιδράσεις κάποιων άλλων μελετητών.

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι οι δούλοι, ενώ τείνουν να συμπεριφέρονται συναισθηματικά και όχι θεωρητικά-λογικά, είναι σαν παιδιά που υπόκεινται σε λογική νουθέτηση (Ηθ. Νικ. II 02b34). Όχι μόνο αναγνωρίζει την ικανότητά τους να αντιλαμβάνονται το λόγο, αλλά κατηγορεί όσους κυρίους αποκρύπτουν από τους δούλους την αιτιολογημένη νουθέτηση. Αυτό μπορεί και να θεωρηθεί καθαρά πραγματιστική και ωφελιμιστική τακτική. Αφού, δηλαδή, ο λόγος επηρεάζει τα συναισθήματα και κάνει τους δούλους πιο υπάκουους και βολικούς, όταν ένας κύριος εξηγεί στο δούλο την αιτία που τον τιμωρεί, τότε ο δούλος θυμώνει λιγότερο (Ρητορ. 1380b16-20). Αλλά μπορεί και να σημαίνει απλώς ότι αποδίδονται στο δούλο τα οφειλόμενα, δηλαδή αυτά που δικαιούνται. Η παροχή αιτιολογίας στο δούλο σημαίνει ότι μπορεί να κρίνει (να γίνει «κριτής» σύμφωνα με τη Ρητορ.1391b10-11), αν ένα είδος συμπεριφοράς είναι κατάλληλο και αν θα πρέπει να υπακούσει στη λογική νουθέτηση του κυρίου. Έτσι, οι δούλοι μπορεί να αδυνατούν να σκεφτούν μόνοι τους λογικά επιχειρήματα και να συμβουλεύουν λογικά τους κυρίους τους, αλλά μπορούν να καταλάβουν και να αποφασίσουν αν θα ακολουθήσουν τους λόγους που παρέχουν οι κύριοι. Μέχρι αυτού του βαθμού συμμετέχουν στο λόγο και γι' αυτό ο Αριστοτέλης είναι σε αυστηρά ηθικό και ψυχολογικό έδαφος όταν διαμαρτύρεται ενάντια στην αποσιώπηση της αιτιολογημένης νουθέτησης. Η λογική νουθέτηση δείχνει «σεβασμό» στη γνωστική ικανότητα του δούλου και του επιτρέπει να συμμετέχει στο λόγο όσο καλύτερα μπορεί.

Το συμπέρασμα του Fortenbaugh είναι ότι η άποψη του Αριστοτέλη για τη

δουλεία δεν είναι ούτε ψυχολογικά ηλίθια ούτε ηθικά αποκρουστική. Βεβαίως, δεν υπάρχουν φυσικοί δούλοι στον κόσμο, γι' αυτό η άποψη παραμένει θεωρητική. Αλλά ως θεωρία αντιπροσωπεύει τη μέση οδό ανάμεσα στις δύο ακραίες θέσεις που βρίσκουμε στους Νόμους του Πλάτωνα: απ' τη μια ότι οι δούλοι υπερέχουν σε αρετή (776D9) και από την άλλη ότι περιφρονούνται σαν να ήταν ζώα (777 A4).

Περισσότερο φαίνεται να υιοθετεί την ομηρική ή καλύτερα την πλατωνική αντίληψη ότι οι δούλοι στερούνται τη μισή αντίληψή τους (777 A1), στερούνται την ικανότητα του συνειδητού στοχασμού, αλλά από άλλες απόψεις είναι γνωστικά όντα. Όλη αυτή η άποψη δεν είναι καινοφανής, γιατί και ο Κλεινίας στους Νόμους είναι έτοιμος να εξισώσει την ανικανότητα για λογική απόδειξη με την κατάσταση του δούλου. Απλά ο Αριστοτέλης διατύπωσε πρώτος αυτή την ανικανότητα από την άποψη του διμερισμού της ψυχής και το έκανε αυτό βάση της φυσικής δουλείας.

Αν ο Γοργίας υποστήριζε ότι η αρετή σχετίζεται με την κοινωνική λειτουργία, ο Αριστοτέλης δέχεται αυτή την αρχή και την εφαρμόζει στους δούλους, στις γυναίκες και στα παιδιά. Το πρόβλημα για τον Fortenbaugh βρίσκεται σε ένα άλλο βαθύτερο επίπεδο, δηλαδή στο γιατί διαφορετικά είδη πληθυσμού έχουν διαφορετικούς ρόλους ή λειτουργίες στην κοινωνία. Εδώ, μία αναφορά στην νεοαναπτυγμένη διμερή ψυχολογία και στην ικανότητα θεωρητικού στοχασμού είναι χρήσιμη. Όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι οι δούλοι δεν κατέχουν την ικανότητα θεωρητικού στοχασμού, δεν βασίζει το συμπέρασμα πάνω στον ταπεινωτικό ρόλο των δούλων. Μάλλον δείχνει γιατί οι δούλοι έχουν το ρόλο που έχουν. Δεν αναφέρεται στις διαπροσωπικές σχέσεις αλλά μάλλον σε μία ενδο-προσωπική σχέση. Κοιτάζει μέσα στο δούλο για να ερμηνεύσει την κοινωνική του θέση. Ο Αριστοτέλης διερεύνησε τη

συναισθηματική αντίδραση και χάραξε μία θεμελιώδη διάκριση ανάμεσα στη λογική και το συναίσθημα. Μετά εφάρμοσε τη διάκριση αυτά στο πεδίο της πολιτικής θεωρίας και διατύπωσε μία διμερή ψυχολογία, την οποία Χρησιμοποίησε για να ερμηνεύσει το ρόλο των δούλων, των γυναικών και των παιδιών μέσα στην κοινωνία. Οι γυναίκες έχουν λογικό (αν και «άκυρον»), επομένως διαφέρουν από τους φύσει δούλους οι οποίοι το στερούνται απολύτως και από τα παιδιά που δεν το έχουν τελειοποιήσει ακόμα.

Στον αντίποδα του Fortenbaugh, ο Smith²⁵ προεκτείνει τη συλλογιστική του Fortenbaugh, αναλύει τις λογικές της συνέπειες, που τείνουν να εξηγήσουν και να αναιρέσουν πολλές αντιφάσεις της αριστοτελικής θεωρίας για τη δουλεία, αλλά απορρίπτει τη γενική ερμηνευτική χρήση του μοντέλου λογική - συναίσθημα, στο βαθμό που αυτό δεν ερμηνεύει τον δεσποτισμό της δουλείας.

Πράγματι, ο δούλος, ακόμα και χωρίς να κατέχει το λογικό, αν μπορεί να καταλαβαίνει τις λογικές εξηγήσεις του κυρίου του, τότε θα μπορεί και να ασχοληθεί με υπεύθυνες δραστηριότητες, όπως διαχείριση του οίκου και γεωργική καλλιέργεια. Θα μπορεί να έχει ένα μερίδιο αρετής που θα εξαρτάται από τον λόγο του κυρίου του και θα οφείλεται σ αυτόν, όπως λέει και ο Αριστοτέλης (1260b3-7). Θα μπορεί να συνάψει φιλία με τον κύριό του και να αναπτύξει καλές ηθικές έξεις όχι από το λογικό μέρος της ψυχής αλλά από το συναισθηματικό, χάρη στην πλουσιοπάροχη αποκάλυψη του λόγου από τον κύριό του. Στο τέλος, αν και αρχικά

²⁵ Smith, N. D., σελ. 142 - 55

φύσει δούλος, θα μπορεί να γίνει ικανός να κερδίσει και την ελευθερία του. Κι αν ως δούλος δεν είχε σκοπό στη ζωή του, ούτε μερίδιο στην ευδαιμονία, έχοντας λάβει την κατάλληλη λογική από τον κύριό του κι έχοντας αποκτήσει χάρη στον κύριό του σωστές έξεις και σκοπούς για δράση, θα μπορεί να απασχοληθεί ελεύθερος πλέον με αυτό που πριν δεν θα μπορούσε ποτέ να πετύχει μόνος του.

Μα έτσι θα μπορούσε να συμβεί με πάρα πολλούς ανθρώπους γύρω μας, αν όχι με τον καθένα μας, αφού όλοι έχουμε ανάγκη από ηθική εκπαίδευση τουλάχιστον στην παιδική ηλικία για να αποκτήσουμε καλές συνήθειες. Δούλοι και παιδιά έχουν την ίδια ανάγκη καθοδήγησης, αλλά οι δούλοι κατά τον Αριστοτέλη, σε αντίθεση με τα παιδιά, είναι καταδικασμένοι από την ψυχική τους έλλειψη να εξαρτώνται πάντα από την καθοδήγηση του κυρίου τους. Η εξουσία του κυρίου πάνω στο δούλο είναι εξουσία εκ φύσεως δεσποτική, δηλαδή ασκείται κατά πρώτο λόγο προς όφελος του κυρίου, ο οποίος δεν είναι συγγενής. Αντίθετα, η εξουσία του ελεύθερου πατέρα πάνω στο ελεύθερο παιδί του είναι εξουσία εκ φύσεως βασιλική, δηλαδή μία φυσική σχέση στοργής, συναισθήματος και πραγματικού ενδιαφέροντος για το παιδί, βασιζόμενη σε δεσμούς σάρκας και αίματος. Βασιλική ονομάζει ο Αριστοτέλης και την εξουσία του λογικού πάνω στο συναίσθημα, γιατί εμπεριέχουν αμοιβαίο συμφέρον. Ο Αριστοτέλης, όμως, δεν βασίζει την υπεράσπιση της δεσποτικής εξουσίας στην απουσία συγγένειας αλλά στην ψυχική ελαττωματικότητα του φύσει δούλου. Η εξουσία της λογικής πάνω στο συναίσθημα είναι βασιλική, όχι δεσποτική, άρα δεν μπορεί να παράσχει το σωστό μοντέλο για τη εξουσία του κυρίου πάνω στο δούλο, που είναι μία εξουσία δεσποτική.

Άρα, σύμφωνα με τον Smith, η ερμηνεία της αριστοτελικής υπεράσπισης της φυσικής δουλείας δεν μπορεί να γίνει με βάση το ψυχολογικό μοντέλο, όπως επιχείρησε ο Fortenbaugh, αλλά με βάση τη σχέση ψυχής - σώματος, ανθρώπου - κτήνους. Σύμφωνα με το 1254b16-19, καταλαβαίνουμε ότι η μόνη διαφορά του φύσει δούλου από ένα κτήνος είναι ότι αυτός αντιλαμβάνεται το λογικό και έτσι υποτάσσεται σε αυτό, ενώ το κτήνος απλώς υπακούει στα ένστικτά του. Αυτή η διαφορά δεν εμποδίζει τον Αριστοτέλη να εξομοιώνει πολλές φορές τους φύσει δούλους με τα εξημερωμένα ζώα. Στο βαθμό που ταυτίζει κάποια βιολογικώς ανθρώπινα όντα (τους φύσει δούλους) με το ηθικό αντίστοιχο των μη ανθρώπινων ζώων, υπερασπίζεται όχι μόνο τη χρησιμοποίηση τέτοιων όντων αλλά και τη δεσποτική μεταχείρισή τους. Σίγουρα, αν αποδεικνύαμε ότι υπάρχει μία τάξη όντων, που είναι μεν ανθρώπινα αλλά που δεν αξίζουν να θεωρούνται ως ανθρώπινα περισσότερο από ό,τι το αξίζουν τα μη ανθρώπινα, τότε θα είχαμε αποδείξει ότι η κατοχή τους είναι ηθικά αποδεκτή. Αυτό θα μπορούσαμε να το πετύχουμε συγκρίνοντας τα ζώα με τους φύσει δούλους, αλλά το ουσιώδες χαρακτηριστικό ενός δούλου είναι ψυχολογικής φύσεως και όχι φυσιολογικής. Παρόλο, όμως, που το διακριτικό του γνώρισμα είναι η απουσία λογικού, ο φύσει δούλος δεν διακρίνεται επαρκώς από έναν ελεύθερο, ώστε να δικαιολογείται αλάνθαστα η υποδούλωσή του. Το καταλληλότερο μοντέλο το παρέχει η βασιλική εξουσία του λογικού πάνω στο συναίσθημα.

Ο Αριστοτέλης, χρησιμοποιώντας το παράδειγμα των «βαρβάρων», υπερασπίστηκε τη φυσική δουλεία ενάντια σε όσους υποστήριζαν ότι η δουλεία είναι μόνο συμβατική. Αντίθετα με τους Έλληνες όπου υπάρχουν φύσει άρχοντες, οι «βάρβαροι» δεν έχουν φύσει άρχοντες κι έτσι όλοι ζουν ως δούλοι. Ήταν απίθανο,

βέβαια, να πίστευε ότι οι «βάρβαροι» στερούνταν λογικής ικανότητας, όταν ειδικά γνώριζε καλά τον πολιτισμό τους (π.χ. των Αιγυπτίων). Μάλλον εννοεί ότι όσοι εξουσίαζαν μέσα στους «βαρβάρους» δεν εξουσίαζαν όπως οι φύσει άρχοντες πρέπει να εξουσιάζουν. Πάντως, πίστευε ότι οι φύσει δούλοι θα πρέπει να αναζητηθούν μέσα στους «βαρβάρους», γιατί πολλοί από αυτούς έχουν αυτή την ψυχολογική ελαττωματικότητα: δεν κατέχουν το λόγο, αλλά έχουν την δυνατότητα να τον καταλαβαίνουν. Αυτή η δυνατότητά τους όμως χάνεται, αν ένας Έλληνας κύριος δεν τους παρέχει τον Λόγο.

Γι' αυτό, ίσως, ο Αριστοτέλης εξομοιώνει την κατάκτηση των «βαρβάρων» με το κυνήγι ζώων. Όπως τα ζώα που εξημερώνονται ωφελούνται από το αφεντικό τους, αν και το πρώτιστο είναι το συμφέρον του αφεντικού, έτσι και ένας «βάρβαρος» ωφελείται αν γίνει δούλος ενός Έλληνα κυρίου, -κάτι τόσο ευπρόσδεκτο για τους αρχαίους Έλληνες μα τόσο κατακριτέο για μας. Αυτό που διακρίνει τον άνθρωπο από τα ζώα είναι ο Λόγος, και ως γλώσσα και ως ικανότητα διάκρισης του χρήσιμου από το άχρηστο, του δικαίου από το άδικο, κλπ. Αυτό όμως απαιτεί ικανότητα στοχασμού. Η υποδούλωση ενός «βαρβάρου» σε Έλληνα κύριο του δίνει την ευκαιρία να έρθει σε επαφή με τη σωστή χρήση του λόγου, με λογικά επιχειρήματα σχεδιασμένα να αναγνωρίζουν το σωστό από το λάθος. Μέσω της αιτιολογημένης νουθέτησης που δίνεται από τον κύριο σε ελληνική γλώσσα, μεταφέρεται στον δούλο η ικανότητα στοχασμού.

Όσο όμως ο δούλος μένει μέσα στο είδος του δεν διακρίνεται από τα κτήνη.

Μία χρήσιμη εικόνα του φύσει δούλου όταν ζει έξω από τη φυσική δουλεία, ανάμεσα στους όμοιους του, προσφέρουν τα μοντέλα της σχέσης του σώματος προς την ψυχή και της σχέσης του θηρίου προς τον άνθρωπο. Και τα δύο αυτά μοντέλα συνεπάγονται δεσποτισμό, γι' αυτό μπορεί κανείς να τα εφαρμόσει μόνο αν θεωρήσει τον φύσει δούλο σε ένα περιβάλλον όπου δεν θα έχει την καθοδήγηση και την εξουσία του φυσικού κυρίου. Αλλά άπαξ και ο φύσει δούλος έρθει μέσα στον οίκο ενός φύσει κυρίου, αυτά τα μοντέλα δεν ισχύουν με ακρίβεια, γιατί τώρα ο δούλος χάρη στον κύριο γίνεται κάτι περισσότερο από ένα θηρίο, κάτι περισσότερο από ένα απλό σώμα. Το μοντέλο που ταιριάζει τώρα είναι εκείνο της σχέσης του λογικού προς το συναίσθημα, γιατί τώρα το ψυχικό δυναμικό του δούλου μπορεί να ενεργοποιηθεί. Τώρα εκπληρώνεται ένα χαρακτηριστικό γνώρισμα του δούλου ως δούλου: ότι λαμβάνει λογικό από τον κύριό του και άρα δεν του αξίζει πια ο δεσποτισμός. Μετά από αυτά, ο Smith θα εύρισκε φυσικό, να υποστήριζε ο Αριστοτέλης ότι οι δούλοι θα έπρεπε να βρίσκονται στην ιδιοκτησία κάποιου μόνο για όσο διάστημα χρειάζεται για να «εξημερωθούν» κι έπειτα να απελευθερώνονται, κάτι που μπορεί να μην έγραψε στη θεωρία του ο Αριστοτέλης αλλά άφησε στη διαθήκη του.

6.4. Οι αναλογίες "όλου- μέρους" και "τεχνίτη -εργαλείου"

Η αναλογία «όλου-μέρους» (1253α19-29) απαντάται πολύ συχνά στα Πολιτικά, ως μεταφορά που απεικονίζει και τη σχέση του πολίτη με την πόλη και τη σχέση του κυρίου με το δούλο. Αυτή η πλατιά εφαρμογή από μόνη της αποτελεί ένδειξη ότι η αντιστοιχία δεν είναι ολοκληρωμένη και αξιόπιστη. Υπάρχει μάλιστα η εξis

ανακολουθία: Οι φύσει δούλοι είναι μέρη των κυρίων τους, η σχέση φύσει κυρίου και φύσει δούλου είναι μέρος του οίκου, ο οίκος είναι μέρος της πόλης, αλλά ο φύσει δούλος δεν είναι μέρος της πόλης. Αλλά και για τη σχέση πολίτη - πόλης, η βιολογική φύση αυτής της αναλογίας δημιουργεί προβλήματα, γιατί ο πολίτης έχει σίγουρα μία αυτόνομη και ξεχωριστή ύπαρξη. Αλλά και ο δούλος αναγνωρίζεται ως ξεχωριστός («χωριστόν», 1254α18) απ' τον αφέντη του. Η αντιστοιχία υπάρχει ανάμεσα στο τι κάνει ένας φύσει δούλος για τον αφέντη του και στο τι κάνει ένα μέρος για το σύνολο, για παράδειγμα ένα ζωντανό χέρι για το σώμα του οποίου αποτελεί μέρος.

Η άποψη αυτή φαίνεται παράλληλη με την αριστοτελική άποψη για τη σχέση πολίτη-πόλης. Έτσι και ο πολίτης δεν έχει ζωή η νόημα παρά μόνο ως πολίτης. Και στις δύο περιπτώσεις όμως τελικά ο Αριστοτέλης απομακρύνεται από την αρχική του θέση και, όπως βλέπει τον πολίτη όχι μόνο ως πολίτη αλλά και ως άνθρωπο, έτσι βλέπει και το δούλο τελικά όχι μόνο σαν δούλο αλλά και σαν άνθρωπο.²⁶ Η σημασία της αναλογίας «όλου-μέρους» είναι να υπογραμμίσει αυτά που είναι ενδιαφέροντα και σπουδαία για τον Αριστοτέλη. Στην περίπτωση της σχέσης πολίτη-πόλης θέλει να δείξει ότι οι πολίτες δεν είναι αυτάρκεις εκτός πόλης («εί γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς», 1253α26), ενώ στην περίπτωση της σχέσης φύσει κυρίου και φύσει δούλου θέλει να τονίσει ότι ο φύσει δούλος ανήκει όχι στον εαυτό του αλλά σε άλλον, παρέχει σωματικές υπηρεσίες που είναι απαραίτητες στον αφέντη του και στη σωστή λειτουργία του οίκου και ότι αυτή τη δραστηριότητα

²⁶ Barker, E., σελ. 363

είναι αμοιβαία συμφέρουσα και για το μέρος και για το όλον («τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ», ο δούλος-μέρος ωφελείται όντας μέρος μιας κοινής δραστηριότητας. Για εμάς η αντίληψη του αμοιβαίου οφέλους ταιριάζει μάλλον στη σχέση πολίτη-πόλης παρά σε αυτή του κυρίου-δούλου. Και ο ίδιος ο Αριστοτέλης περισσότερο ενδιαφέρεται να αποδείξει ότι ο πολίτης κατακτά την ευδαιμονία μόνο σαν μέρος της πόλης παρά ότι ο δούλος ωφελείται από την υποταγή του στον φυσικό κύριο του. Ωστόσο, επίμονα προωθεί και την τελευταία άποψη²⁷.

Η αναλογία «τεχνίτη- εργαλείου» (1253β38-1254α9) μας οδηγεί στη σφαίρα του οίκου, γιατί σε αυτήν υπάγεται ο δούλος και όχι στην πόλη. Και επειδή ο οίκος σημαίνει ιδιοκτησία, ο δούλος, ο οποίος αποτελεί αναγκαίο μέρος του οίκου για επιβίωση και καλή ζωή, είναι ιδιοκτησία, είναι ένα εργαλείο ("όργανον"), διαφορετικό από τα άλλα όργανα ως προς το ότι είναι έμψυχο και όργανο για πράξη, κι όχι για ποίηση ή παραγωγή όπως ένας αργαλειός. Αλλά ακόμα κι έτσι, οι λειτουργίες του δούλου-εργαλείου περιορίζονται σε σωματική εργασία, κάτι που απαιτεί πολύ λίγη αρετή. Ο Αριστοτέλης ακροβατεί σε τεντωμένο σχοινί σ' αυτό το σημείο. Θέλει να διατηρήσει τον θεμελιώδη διαχωρισμό φύσει και θέσει δούλου, όπου μόνο ο δεύτερος κατέχει ηθικές αρετές (1259β22-1260α37). Η παντελής όμως στέρηση της αρετής από τον φύσει δούλο θα είχε σαν συνέπεια να τον κατατάξει στα άγρια ζώα, [«άνοσιώτατον κα αγριωτατατον (των ζώων) ανευ αρετής»,

²⁷ Garnsey, P., σελ. 123 -4

1253α36-8] κι έτσι το ζωντανό εργαλείο του, ο δούλος, φαίνεται να έχει πολύ λίγη από την ανθρώπινη ιδιότητα.²⁸

6.5. Το πρόβλημα της χρήσης αναλογιών

Οι αναλογίες και οι συγκρίσεις παίζουν βασικό ρόλο στην αριστοτελική επιχειρηματολογία, προσπαθούν να αναπληρώσουν την ανεπάρκεια των ορισμών της φυσικής δουλείας και του φύσει δούλου, δίχως όμως να έχουμε την βεβαιότητα ότι κάποια από αυτές το καταφέρνει ικανοποιητικά.

Εκτός από τις παραπάνω, ο Αριστοτέλης επιστρατεύει και άλλες μικρότερες, όπως είναι αυτή του πρωρέα για να κάνει πιο παραστατικό τον ορισμό του φύσει δούλου ως έμψυχου οργάνου. Όμως, και αυτή η αναλογία με τον πρωρέα μπορεί να υπονομεύει τον ορισμό στην υπηρεσία του οποίου έχει επιστρατευτεί, καθώς δείχνει ότι είναι δυνατόν να βρίσκεται ένας άνθρωπος στην υπηρεσία κάποιου άλλου ανθρώπου χωρίς να αποτελεί ιδιοκτησία του²⁹.

7. Ηθικά κριτήρια

7.1 Φύσει δούλος και αρετή

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο οικοδεσπότης πρέπει να φροντίζει περισσότερο για τους ανθρώπους του οίκου του παρά για τα κτήματά του (πλούτο) και περισσότερο για την τελειοποίηση των ελευθέρων παρά των δούλων. Πρώτο

²⁸ Garnsey, P., σελ 122 - 3

²⁹ Barker, E., σελ. 362

ερώτημα που θέτει για τους δούλους είναι αν είναι δυνατό να έχουν, εκτός από την συνήθη σωματική αρετή τους ως οργάνων ή ως υπηρετών, και κάποια άλλη αρετή, όπως σωφροσύνη, ανδρεία, δικαιοσύνη κ.α., γιατί τότε σε τι θα διέφεραν από τους ελεύθερους;³⁰ Θα ήταν άτοπο να μην έχουν, γιατί και αυτοί είναι άνθρωποι και μετέχουν στο λόγο. (Αυτό το πρόβλημα τίθεται όχι μόνο για την «δεσποτική» εξουσία του κυρίου επί του δούλου, αλλά και για τις άλλες δύο σχέσεις μεταξύ ελευθέρων που συναντώνται μέσα στον οίκο, α) μεταξύ των συζύγων, όπου ο άνδρας ασκεί «πολιτική» εξουσία στη γυναίκα μεταξύ ίσων και β) μεταξύ πατέρα και παιδιών, όπου ο πατέρας ασκεί «βασιλική» εξουσία πάνω στα ανώριμα παιδιά). Αν όμως, σε κάθε περίπτωση, και τα δύο μέρη (άρχον και αρχόμενο) είναι εξίσου καλά και ενάρτητα, γιατί θα πρέπει το πρώτο πάντα να ηγεμονεύει και το δεύτερο πάντα να υποτάσσεται;

Η διαφορά τους δεν είναι ποσοτική («τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον») αλλά είδους. Και ο άρχων και ο αρχόμενος πρέπει να έχουν αρετές. Για να άρχει καλώς ο μὲν πρέπει να είναι σώφρων και δίκαιος και για να άρχεται καλώς ο δε πρέπει να μην είναι ακόλαστος και δειλός. Απλώς οι αρετές τους (αρχόντων και αρχομένων) είναι διαφορετικού είδους, όπως διαφορετικού είδους είναι και τα αρχόμενα μέρη μεταξύ τους. Υπόδειγμα αυτής της διαφοράς είναι η ψυχή, στην οποία η φύση δημιούργησε δύο διαφορετικά μέρη. Το καθένα έχει διαφορετικές αρετές, αφού το ένα, το λογικό, εξουσιάζει πάνω στο μη λογικό. Σύμφωνα με αυτό το υπόδειγμα, αλλά σε διαφορετικές διαβαθμίσεις, ασκούνται και οι τρεις παραπάνω μορφές

³⁰ Παπαδής, Δ., σελ. 156

εξουσίας που είδαμε. Ο μεν δούλος στερείται εντελώς του «βουλευτικού», η γυναίκα το έχει αλλά είναι «ἄκυρον» (άτονο, αδύναμο), ενώ το παιδί το έχει ατελές. Η διαφορά ανάμεσά τους οφείλεται στο ότι, αν και έχουν όλοι τα ίδια μόρια στην ψυχή, αυτά βρίσκονται σε διαφορετική κατάσταση.

Έτσι και στις αρετές πρέπει να δεχτούμε ότι μετέχουν όλοι, αλλά ο καθένας μετέχει με τέτοιο τρόπο και σε τέτοιο βαθμό που ταιριάζει στο έργο του. Το μέρος εκείνο που εξουσιάζει πρέπει να έχει τέλεια ηθική αρετή, (και επειδή κάθε έργο είναι του αρχιτέκτονα και πραγματικός αρχιτέκτονας είναι η διάνοια, πρέπει να έχει διανοητική αρετή), ενώ το μέρος που υπακούει πρέπει να έχει τόση όση του χρειάζεται. Έτσι δεν είναι ίδια η σωφροσύνη και για τον άνδρα και για τη γυναίκα, ούτε η ανδρεία, ούτε η δικαιοσύνη. Αν ο άνδρας έχει την ανδρεία αυτού που άρχει, η γυναίκα έχει την υπηρετική ανδρεία. Όσο για την αρετή του παιδιού, αυτή κρίνεται ατελής συγκρινόμενη με την ολοκληρωμένη αρετή του πατέρα που το καθοδηγεί. Η αρετή του δούλου, τέλος, καθορίζεται επίσης από το έργο του. Εφόσον ο δούλος είναι χρήσιμος για τις βιοτικές ανάγκες, χρειάζεται να έχει και αυτός κάποια, μικρή έστω, αρετή («ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς», 1260a35), η οποία θα του επιτρέπει να εκτελεί τα έργα του και όχι να τα καθυστερεί λόγω ακολασίας ή δειλίας.

Εδώ τίθεται από τον ίδιο τον Αριστοτέλη το ερώτημα μήπως και οι τεχνίτες, οι οποίοι πολλές φορές από ακολασία καθυστερούν εργασίες τους, πρέπει κι αυτοί να έχουν αρετή. Όμως οι τεχνίτες διαφέρουν από τους φύσει δούλους. Ένας φύσει δούλος συμμετέχει στην οικογενειακή ζωή από κοντά και, εφόσον η αρετή του

μέρους πρέπει να αποβλέπει στην αρετή του όλου (1260b15), ο φύσει δούλος συμμετέχει και στην ηθική ζωή του οίκου. Αντίθετα, ο τεχνίτης που εργάζεται χειρωνακτικά και δεν είναι φύσει δούλος, μένει μακριά από τον οίκο και πρέπει να έχει αρετή ανάλογη της δουλείας του, ανάλογη δηλαδή της βαναυσότητας του έργου του.

Μετά από τα παραπάνω, συμπεραίνεται ότι τη δέουσα αρετή πρέπει να τη δημιουργήσει στο δούλο ο κύριός του, όχι μόνο διδάσκοντάς τον πώς να εκτελεί τα έργα του, αλλά και εξηγώντας του, ως αφέντης του, τους λόγους για το κάθε τι και νοουθετώντας τον. Γι' αυτό και δεν έχουν δίκαιο κατά τον Αριστοτέλη όσοι αποστερούν από τους δούλους τη συζήτηση και την αιτιολογημένη νοουθέτηση, ισχυριζόμενοι ότι μόνο με διαταγές πρέπει να τους χρησιμοποιεί κανείς. Αντίθετα, πρέπει να νοουθετούμε τους δούλους περισσότερο κι από τα παιδιά «νουθετητέον γαρ μάλλον τους δούλους η τούς παίδας» (1260b7-8).

Η αριστοτελική θεώρηση περί αρετής συναρτάται στενά με την ιεράρχηση της λογικής στους ανθρώπους. Αυτή η θεώρηση δείχνει τεχνική κατασκευή που αρμόζει σε έναν «στοχαστή γραφείου»³¹. Ως γνωστόν, ο Αριστοτέλης έχει μία προτίμηση στις ιεραρχικές νοητικές δομές. Ο ελεύθερος άνθρωπος, η γυναίκα, το παιδί, ο δούλος, όλοι, από τον πρώτο ως τον τελευταίο, διαθέτουν λογική αλλά σε κατιούσα κλίμακα. Το ίδιο συμβαίνει και με τις αρετές: την τέλεια ηθική αρετή την έχει μόνο ο ελεύθερος άνθρωπος και ο τέλειος πολίτης. Στην κατώτερη βαθμίδα ηθικής αρετής

³¹ During, I., σελ. 285

συναντάμε τον φύσει δούλο, τον «προικισμένο» από τον Αριστοτέλη με την μικρότερη δυνατή λογική.

Από το αξίωμα της ηθικής ανωτερότητας του κυρίου και της ηθικής κατωτερότητας του δούλου συνεπάγεται ότι η δουλεία είναι ένας ηθικός θεσμός. Ο δούλος μέσω της ηθικής ικανότητας του κυρίου του συμπληρώνεται και γίνεται ηθικό ον, μέσω της δουλείας του αποκτά την αρετή όχι μόνο ενός καλού υπηρέτη, πράγμα που θα μπορεί να το οφείλει και στον επιστάτη του, αλλά -κάτι σημαντικότερο- την αρετή να είναι ένας καλός άνθρωπος. Αυτό είναι το παν, η ουσία της σχέσης κυρίου δούλου

βρίσκεται στο ηθικό της νόημα. Η νουθέτηση και ο σωφρονισμός από τον κύριό του είναι η μεγάλη ευεργεσία που δέχεται από αυτή την συν-εταιρική σχέση. Είναι ξεκάθαρο ότι ο δούλος που ο Αριστοτέλης περιγράφει είναι ένα πρόσωπο, που έχει γίνει αποδεκτό στη ζωή της οικογένειας και διαποτίζεται με το χαρακτήρα της, συμμετέχει στην ηθική ζωή της ως ένα αληθινό μέρος τού οίκου και όχι απλώς ως συνθήκη. Η περιουσία είναι μόνο εξωτερική συνθήκη του αγαθού βίου και όχι μέρος του, ενώ ο δούλος, μέσω της ιδιότητάς του μέλους, αποκτά τις ανάλογες αρετές που αρμόζουν στην υπηρετική θέση του, δηλαδή τον αυτοέλεγχο να υποτάσσεται στον ανώτερό του³².

Η ηθική ποιότητα ενός ανθρώπου, όπως και οι διανοητικές του ικανότητες,

³² Barker, E., σελ. 369 - 70, 373

δεν είναι εύκολα ορατές όπως είναι η σωματική εμφάνιση, παρά συμπεραίνονται από την παρατήρηση της ηθικής συμπεριφοράς του μέσα στην κοινωνία όπου ζει. Αν είναι έτσι, προκύπτει το ερώτημα εάν υπάρχουν άνθρωποι που με τη συμπεριφορά τους και τις πράξεις τους δείχνουν φανερά στην κοινότητα ότι προτιμούν να ανήκουν σε άλλους, ώστε να τους θεωρήσουμε φύσει δούλους. Αυτοί θα έπρεπε να είναι άνθρωποι αδιάφοροι για κοινωνική τιμή, έπαινο ή ψόγο και αμέτοχοι στον κοινωνικό διάλογο για την επίτευξη του ανθράπινου αγαθού. Θα έπρεπε να είναι άνθρωποι ούτε καλοί ούτε κακοί, απλώς απολίτιστοι, άνθρωποι χωρίς χαρακτήρες σχηματισμένους από εκούσιες καλές ή κακές πράξεις, από τις οποίες προκύπτουν οι αρετές και τα ελαττώματα που να φανερώνουν τις διαθέσεις τους. Αυτά τα άτομα, κατά τον Αριστοτέλη, πρέπει να αντιμετωπιστούν «φιλόανθρωπα» με το να παρέχουν στους κυρίους τους χρήσιμες υπηρεσίες και να τους εξασφαλίζουν έτσι την υλική αυτάρκεια και τον ελεύθερο χρόνο που απαιτούνταν για ηθική πράξη μέσα στην πόλη. Αυτή η περιγραφή της σχέσης φύσει κυρίων και φύσει δούλων μοιάζει περισσότερο σαν μία εκδοχή της σύγχρονης κοινωνικής πρόνοιας. Το πραγματικό πρόβλημα με το επιχείρημα του Αριστοτέλη δεν είναι το επιχείρημα καθαυτό αλλά η ασάφεια της ηθικής και πολιτικής συζήτησης, ένα πρόβλημα που προκύπτει σε όλες τις ανθρώπινες κοινότητες ακριβώς επειδή οι άνθρωποι εξαγουν συμπεράσματα για τις διαθέσεις από τις πράξεις της συμπεριφοράς. Σήμερα, τέτοια άτομα τα θεωρούμε προϊόντα κοινωνικοποίησης, ενώ ο Αριστοτέλης και η κοινή γνώμη της εποχής του τα θεωρούσαν προϊόντα της φύσης και, καθώς έβλεπαν τους μη Έλληνες να μην κατοικούν σε πόλεις, τους θεωρούσαν ανίκανους να σχεδιάζουν

με προνοητικότητα και να ενεργούν σκόπιμα³³. Έτσι εδραιώθηκε η ελληνική πεποίθηση για την κατωτερότητα των μη-Ελλήνων και έβρισκε πρόσφορο έδαφος να σταθεί μία θεωρία φυσικής δουλείας.

Αν όμως υποθέταμε ότι η δουλεία εννοείται από τον Αριστοτέλη ως λίγο ή πολύ καλοπροαίρετος πατερναλισμός, ότι δηλαδή περιοριζόταν αυστηρά στους διανοητικά και ηθικά ανεπαρκείς, τότε θα ήταν ανήθικη και γιατί; Ο ίδιος ο Αριστοτέλης μας υπενθυμίζει σταθερά ότι ακόμα και στην καλύτερή της μορφή η δουλεία δεν θα μπορούσε να θεσμοθετηθεί πρωτευόντως προς όφελος του δούλου αλλά περισσότερο προς όφελος του κυρίου. Ο Αριστοτέλης δεν μπορεί τελικά να αρνηθεί ότι πρόκειται για μία εκμεταλλευτική σχέση, χωρίς κανένα πραγματικό ενδιαφέρον για το ουσιαστικό όφελος του εκμεταλλευόμενου μέρους³⁴.

7.2. Είναι ο φύσει δούλος ηθικό υποκείμενο;

Αν εννοήσουμε τον φύσει δούλο ως όργανο πρακτικό, με την έννοια ότι είναι υποκείμενο πράξεως, θα καταλήξουμε σε αντίφαση γιατί οι ηθικές πράξεις, σύμφωνα με τα Ηθικά Νικομάχεια, προϋποθέτουν την ύπαρξη λογικού, προαιρέσεως και βουλεύσεως. Ο δούλος, όμως, στερείται αυτών των χαρακτηριστικών. Συνεπώς, τίθεται ευλόγως το ερώτημα εάν για τον Αριστοτέλη ο φύσει δούλος είναι πλήρως ηθικό υποκείμενο, ώστε να εκτελεί ηθικές πράξεις,

³³ Coleman, J., σελ. 204 - 5

³⁴ Preus, A., σελ. 242

όπως έχουν οριστεί στα Ηθικά Νικομάχεια, και πιο συγκεκριμένα, **1)** εάν είναι ικανός να συνάπτει φιλία και **2)** εάν δικαιούται ως ανταμοιβή την απελευθέρωση.

7.3. Φύσει δούλος και φιλία

Στις περιπτώσεις όπου υπάρχει φύσει ελεύθερος και φύσει δούλος, το συμφέρον και το δίκαιο είναι ο πρώτος να εξουσιάζει και ο δεύτερος να εξουσιάζεται, ο πρώτος να ασκεί την εξουσία για την οποία τον προόρισε η φύση (τη δεσποτική εξουσία) και ο δεύτερος να υποτάσσεται σε αυτήν. Η κακή άσκηση όμως της δεσποτικής εξουσίας βλάπτει και τους δύο. Αφού το συμφέρον για το μέρος αποτελεί συμφέρον και για το όλον και αφού το συμφέρον για το σώμα αποτελεί συμφέρον και για την ψυχή, με τον ίδιο τρόπο αυτή η γενική αλήθεια ισχύει και στη σχέση δούλου-κυρίου, εφόσον ο δούλος αποτελεί μέρος του κυρίου του, ένα έμψυχο και ξεχωριστό μέρος αυτού. Γι' αυτό, τον φύσει δούλο και τον φύσει κύριο τους ενώνει κοινό συμφέρον και αμοιβαία φιλία, ενώ, αντίθετα, για αυτούς που έγιναν δούλοι και κύριοι όχι από τη φύση αλλά εξαιτίας του νόμου και της βίας ισχύουν τα αντίθετα.

Ο Πλάτων δηλώνει απόλυτα στους Νόμους (756e) ότι οι δούλοι και οι δεσπότες δεν είναι δυνατό ποτέ να είναι φίλοι. Ο Αριστοτέλης είναι ανεκτικότερος³⁵, καθώς στα Πολιτικά θεωρεί δυνατή τη φιλία με έναν φύσει δούλο. Ο δούλος μπορεί να αναπτύξει φιλία με τον κύριο όχι καθόσον είναι δούλος αλλά καθόσον είναι άνθρωπος. Στα Ηθικά Νικομάχεια (1161 bS-8), όμως, που χρονικά προηγούνται, είχε

³⁵ During, I., σελ. 284

γράφει αναφερόμενος στο τυραννικό καθεστώς ότι, εκεί όπου δεν υπάρχει δικαιοσύνη και ισότητα δεν μπορεί να υπάρχει φιλία και ότι ο δούλος ως δούλος δεν μπορεί να χαίρει της φιλίας του κυρίου του. Εκεί άρχοντες και αρχόμενοι δεν έχουν κανένα κοινό μεταξύ τους και γι' αυτό είναι αδύνατον να υπάρξει φιλία ή δικαιοσύνη, αλλά μόνο σχέση ανάλογη με αυτήν του τεχνίτη προς τα εργαλεία του, της ψυχής προς το σώμα, του αφέντη προς τον δούλο. Φιλία και δικαιοσύνη δεν μπορούν να υπάρχουν προς τα άψυχα, ούτε προς το άλογο και το βόδι, ούτε προς τον δούλο στο μέτρο που είναι δούλος, γιατί μεταξύ κυρίου και δούλου δεν υπάρχει κανένα κοινό, γιατί ο δούλος είναι έμψυχο όργανο και το όργανο άψυχος δούλος.

Στον βαθμό, λοιπόν, που ο δούλος είναι δούλος, δηλαδή έμψυχο όργανο, δεν υφίσταται γι' αυτόν φιλία με τον κύριο, ενώ ως άνθρωπος είναι ικανός να συνάψει φιλία με τον κύριό του. Γιατί όπου υπάρχει δικαιοσύνη υπάρχει και φιλία . Και όπως φαίνεται, μπορεί να υπάρξει κάποια δικαιοσύνη, κάποια σχέση δικαίου, που ρυθμίζει τη σχέση ανθρώπων που υπόκεινται στο νόμο ή συμμετέχουν σε ένα συμβόλαιο. Ο δούλος, ως άνθρωπος, δύναται να συμμετέχει στο νόμο ή σε ένα συμβόλαιο, επομένως και τη σχέση με τον κύριό του τη ρυθμίζει η δικαιοσύνη. Άρα, στο μέτρο που είναι άνθρωπος, μπορεί να έχει φιλία με τον κύριό του.

Ο συλλογισμός όμως αυτός οδηγεί στα εξής συμπεράσματα: Ο δούλος έχει δικαιώματα και μπορεί να είναι συνέταιρος με τον κύριό του ακόμα και στη φιλία. Αλλά αν έχει δικαιώματα πρέπει να έχει και το πιο στοιχειώδες δικαίωμα της ελευθερίας. Αν είναι φίλος με τον κύριό του πρέπει να έχει έναν κοινό σκοπό με εκείνον. Κι αν συμμετέχει με τον κύριό του στον ίδιο σκοπό, τότε μοιράζονται και

την ίδια αρετή. Αλλά όλα αυτά τα συμπεράσματα θεωρούν το δούλο μόνο άνθρωπο και καθόλου δούλο. Αν ο δούλος μπορεί να θεωρηθεί άνθρωπος θα πρέπει να θεωρηθεί άνθρωπος σε όλα. Και τότε η ίδια η αριστοτελική παραδοχή, ότι μπορεί ο δούλος να θεωρηθεί άνθρωπος στη σύναψη φιλίας με τον κύριό του, αναιρεί αμέσως την άποψη για εντελώς δουλικό και μη-λογικό χαρακτήρα του δούλου που δικαιολογούσε τη μεταχείρισή του ως δούλο. Έτσι η θεωρία περί φύσει δούλου παρουσιάζει αντίφαση και αυτοαναιρείται³⁶.

Για τον Garnsey, η πρόταση ότι η φιλία είναι δυνατή με το δούλο ως άνθρωπο αλλά όχι με το δούλο ως δούλο μπορεί να θεωρηθεί ως μία ημιαναγνώριση του ότι ο δούλος είναι άνθρωπος, αλλά για να είναι συνεπέστερος ο Αριστοτέλης όφειλε να είχε "προικίσει" τους δούλους με περισσότερη ανθρώπινη φύση, όπως πρόσβαση στις αρετές, ικανότητα να επιδιώκουν δικούς τους στόχους, κλπ. Αντίθετα, τα δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικά της θεωρίας της φυσικής δουλείας, ότι δηλαδή ο φύσει δούλος είναι υπάνθρωπος και ότι η σχέση κυρίου - δούλου είναι αμοιβαία επωφελής και αναγκαία, αποτελούν αυθαίρετους ισχυρισμούς που δεν τεκμηριώνονται με φιλοσοφική και επιστημονική επιχειρηματολογία³⁷.

Ο δούλος δεν αμείβεται με την αγάπη του κυρίου του ανάλογα με το έργο του και κατ' αξίαν των εργασιών του, παρά μόνον «καθ' ὅσον ἄνθρωπος». Αυτή η αντίφαση ίσως εξηγείται με τον ισχυρισμό του Αριστοτέλη ότι η σχέση κυρίου -

³⁶ Barker, E., σελ. 366

³⁷ Garnsey, P., σελ. 124 - 5

δούλου ωφελεί και τους δύο, αφού η προνοητικότητα του ενός αντισταθμίζεται με τις σωματικές υπηρεσίες του άλλου. Έτσι, η φιλία ανάμεσα σε έναν κύριο και έναν φύσει δούλο δεν είναι μία ειλικρινής και τέλεια φιλία αλλά μάλλον μία σχέση συμφέροντος («διὰ τὸ χρήσιμον»). Δεν είναι ανάγκη να είναι μία τέλεια φιλία, ούτε και όλες οι φιλίες είναι σχέσεις μεταξύ ίσων. Μόνο η τέλεια φιλία είναι φιλία μεταξύ αληθινά ίσων, όπου ο καθένας βλέπει τον άλλον σαν «άλλον εαυτό». Η πολιτική σχέση ή η πολιτική φιλία λέγεται ότι είναι σχέση ίσων, αλλά ακόμα και σε αυτήν, όπου όλοι είναι ελεύθεροι και ίσοι, δεν είναι ίσοι από όλες τις απόψεις. Ούτε και οι προπολιτικές σχέσεις μέσα στον οίκο, που σχηματίζονται για αμοιβαία αλλά διακριτά συμφέροντα από τους συμμετέχοντες σε αυτές, είναι σχέσεις ολοκληρωτικά ίσων. Ακόμη και η σχέση ή φιλία ανάμεσα στους δύο συζύγους, παρόλο που από κάποιες απόψεις οι δύο σύζυγοι είναι ίσοι μεταξύ τους (και οι δύο είναι ελεύθεροι και μετέχουν στην αρετή που ταιριάζει στη φύση τους και στους λειτουργικούς τους ρόλους μέσα στον οίκο, είναι κι αυτή μία άνιση φιλία γιατί από άλλες απόψεις είναι άνισοι μεταξύ τους³⁸.

7.4 Φύσει δούλος και απελευθέρωση.

Οι αντιφάσεις και οι ασυνέπειες της αριστοτελικής θεωρίας για τη δουλεία εκφράζουν στην πραγματικότητα έμφυτες αντιφάσεις του ίδιου του δουλικού συστήματος. Ο Διογένης Λαέρτιος διασώζει (εάν είναι αυθεντικό) στους «Βίους Φιλοσόφων» του το στοιχείο ότι ο Αριστοτέλης στη διαθήκη του πράγματι

³⁸ Coleman. J., σελ. 202

προσέφερε σε όλους τους δούλους του την ελευθερία τους³⁹. Αν η δουλεία είναι πρώτιστα ηθικός θεσμός και αποτελεί την καλύτερη δυνατή συνθήκη για έναν φύσει δούλο, πώς δικαιολογείται η απελευθέρωση;

Σχετικά με την απελευθέρωση δούλων, στο έβδομο βιβλίο των Πολιτικών (1330a26-34), ο Αριστοτέλης υπόσχεται ότι θα αναφέρει αργότερα το π(ο)s πρέπει να χρησιμοποιούνται οι δούλοι και το γιατί πρέπει να περιμένει όλους τους δούλους ως αμοιβή η ελευθερία τους, αλλά ποτέ δεν επανήλθε σε αυτό. Φαίνεται ότι οι απελεύθεροι (οι απελευθερωμένοι δούλοι) δεν μπορούν να θεωρούνται φύσει δουλικοί, επειδή κανένας άνθρωπος, για τον οποίο η ελευθερία αποτελεί αγαθό, δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί από τους Έλληνες φύσει δούλος. Αλλά για τον Αριστοτέλη (Πολιτ. 1278a2), οι απελεύθεροι, όπως και οι δούλοι και οι ελεύθεροι χειρώνακτες, δεν μπορούν ποτέ να μετέχουν στα δικαιώματα του κανονικού πολίτη, δηλαδή να έχουν αναπτυγμένη αρετή και την ικανότητα να κυβερνούν.⁴⁰

Το ότι προτείνεται η απελευθέρωση σαν ένα κίνητρο για όλους τους δούλους, αποτελεί για πολλούς την πιο χτυπητή αντίφαση της αριστοτελικής θεωρίας της δουλείας, γιατί εάν η κατάσταση της δουλείας είναι η υψηλότερη και ωφελιμότερη που μπορεί να τύχει ένας φύσει δούλος, τότε η απελευθέρωσή του θα ήταν άδικη, αφού του στερεί την ευνοϊκότερη συνθήκη της ζωής του. Μπροστά στην προοπτική

³⁹ Fisher, N. R. E., σελ. 98

⁴⁰ Coleman, J., σελ. 205

μιας ενδεχόμενης απελευθέρωσης, μεταβάλλεται ολόκληρη η αντιμετώπιση του δούλου από τον αφέντη του. Γιατί, αν ο δούλος είναι ένας εν δυνάμει ελεύθερος, θα έπρεπε από την αρχή να αντιμετωπιστεί μάλλον ως ένα παιδί που χρειάζεται εκπαίδευση, ώστε να αναπτύξει τις ικανότητές του, παρά: ως ένα ζώο. Κάτι τέτοιο θα ερχόταν σε αντίθεση με τη δεσποτική εξουσία, που αποτελεί τη βάση όλου του δουλικού συστήματος⁴¹.

Είναι βαθιά αντιφατικό να υποστηρίζει κανείς το δίκαιον της δουλείας, επικαλούμενος το φυσικό της χαρακτήρα, και μετά: να συνηγορεί, στα λόγια και στην πράξη, υπέρ της απελευθέρωσης ως αμοιβής. Αν ο Αριστοτέλης εννοεί τους μη φύσει δούλους όταν λέει αυτά περί απελευθέρωσης, αυτό σημαίνει ότι δεν ήταν ηθικά βάσιμη η αρχική υποδούλωσή τους. Αν πάλι είχε στο νου του τους φύσει δούλους, εκείνους δηλαδή για την υποδούλωση των οποίων η φύση παρείχε επαρκείς ηθικές βάσεις, τότε είναι άδικη και λανθασμένη η απελευθέρωσή τους, γιατί στρέφεται εναντίον της φύσης και τους στερεί την ιδανικότερη συνθήκη που θα μπορούσαν να τύχουν και να αντλούν αρετή μέσα από αυτήν: την υποταγή τους σε έναν φύσει κύριο⁴². Διότι, εάν ο δούλος μπορεί δίκαια μια μέρα να φτάσει στην ελευθερία του, αυτό συνεπάγεται ότι πάντα ήταν ικανός να αποκτήσει αυτή την τελική ελευθερία και ότι θα έπρεπε να τον είχαν μεταχειριστεί πάντα ως έναν άνθρωπο, στον οποίο ενυπάρχει η δυνατότητα της πλήρους ενηλικίωσης. Από την άποψη της ανθρώπινης φύσης, δεν υπάρχει κανένα βαθύ χάσμα ανάμεσα στην

⁴¹ Fisher, N. R. E., σελ. 97

⁴² Smith, N. D., σελ 143 - 4

προηγούμενη μέρα της χειραφέτησης και στην επόμενη. Αν η ανθρώπινη φύση δικαιολογούσε τη δουλεία για την προηγούμενη μέρα, θα τη δικαιολογεί και για την επόμενη, και το αντίστροφο, δηλαδή αν οι ικανότητές του δούλου δικαιολογούν την ελευθερία του την επόμενη μέρα θα τη δικαιολογούσαν και την προηγούμενη. Άρα, όπως απόλυτα γράφει ο Barker⁴³, μία πρόταση χειραφέτησης για όλους τους δούλους ισοδυναμεί με ομολογία ότι κανένας άνθρωπος από τη φύση δεν προορίζεται για δουλεία.

Ασφαλώς, στο χωρίο αυτό ο Αριστοτέλης δεν υποστηρίζει ότι όσοι δούλοι είναι ανάξιοι της ελευθερίας λόγω κακής συμπεριφοράς είναι φύσει δούλοι, δοθέντος ότι στο πρώτο βιβλίο η ιδιότητα του εκ φύσεως δούλου δεν οφείλεται σε ηθική αλλά σε πνευματική κατωτερότητα. Και, ίσως, ο Αριστοτέλης, όταν συνέγραφε το έβδομο βιβλίο, δεν απέκλειε τελείως την πνευματική εξέλιξη αυτών των ανθρώπων, αφού ήδη από το πρώτο βιβλίο (1260b3) θεωρεί τους δεσπότες υπεύθυνους για την πνευματική αγωγή των δούλων τους.⁴⁴

Οι φύσει δούλοι, κατά την αριστοτελική περιγραφή στο πρώτο βιβλίο, μετέχουν στον λόγο τόσο όσο χρειάζεται για να καταλαβαίνουν τις εντολές του κυρίου τους. Εφόσον έχουν πάντα άκρως περιορισμένες πνευματικές ικανότητες, αυτός είναι ο λόγος που μπορεί να δικαιολογεί για πάντα την δεσποτική μεταχείρισή τους. Στη συνέχεια, όμως, ο Αριστοτέλης αντιφάσκει προτείνοντας να

⁴³ Barker, E., σελ. 366

⁴⁴ Kullman, W., σελ. 76 - 7

μη δέχονται οι φύσει δούλοι μόνο διαταγές αλλά και αιτιολογημένες νουθεσίες και ότι έτσι αποκτούν μέσω του κυρίου τους ένα μερίδιο στο λόγο και κάποιο μικρό ποσό της κατάλληλης αρετής που να δικαιολογεί την άσκηση κάποιας δικής τους εξουσίας υπό τον ρόλο αρχιεργάτη ή επιστάτη ή ακόμα και την απελευθέρωσή τους.⁴⁵

7.5. Επάρκεια των κριτηρίων για την ασφαλή διάκριση του φύσει δούλου.

Σύμφωνα με τον Garnsey⁴⁶, πρόκειται για μια θεωρία που αποτυγχάνει οικτρά λόγω εγγενών αδυναμιών και αντιφάσεων. Αφού ο Αριστοτέλης δεν μπορεί να ορίσει την φυσική δουλεία, καταφεύγει σε αναλογίες και συγκρίσεις, που ενώ παίζουν βασικό ρόλο στην επιχειρηματολογία του, καμιά από αυτές δεν αναπληρώνει πλήρως το κενό. Με το να λέει ότι φύσει δούλος είναι κάποιος που κατέχεται από κάποιον άλλον, δεν αποσαφηνίζει τη φύση της φυσικής δουλείας. Αυτό που θέλουμε να ξέρουμε είναι, ανάμεσα σε όλους εκείνους που κατέχονται από άλλους, τι είναι εκείνο που ξεχωρίζει τους φύσει δούλους από τους θέσει ή νόμω δούλους. Αφού ο Αριστοτέλης αποτυγχάνει να παράσχει στέρεα και ορατά κριτήρια από μία διακριτή σωματική κατασκευή, παραθέτει κάποιες λειτουργίες που εκτελούν οι δούλοι υπό την ιδιότητά τους των δούλων, αλλά δεν λέει πώς μπορούμε να συμπεράνουμε από μια πράξη τους σε ποια κατηγορία ανήκουν. Διότι από πουθενά δεν συνάγεται ότι ένας φύσει δούλος είναι απαραίτητα λιγότερο

⁴⁵ Fisher, N. R. E., σελ. 96

⁴⁶ Garnsey, P., σελ. 107 - 9

ικανός από έναν νόμω δούλο να κατανοήσει ή να εκτελέσει μία εντολή του αφέντη του.

Ακόμη κι αν θεωρούμε προβληματικά τα κριτήρια αναγνώρισης των φύσει δούλων, δεν παύει η αριστοτελική θεωρία της φυσικής δουλείας να στηρίζεται στο δίπολο φύσει δούλος και φύσει κύριος. Είναι όμως όλοι οι δούλοι φύσει δούλοι; Και είναι όλοι οι ελεύθεροι φύσει κύριοι;

Αντιστρόφως από τον ορισμό του φύσει δούλου (εκείνος που ανήκει σε άλλον και όχι στον εαυτό του), ελεύθερο άνθρωπο ο Αριστοτέλης ονομάζει εκείνον τον άνθρωπο που υπάρχει για τον εαυτό του και όχι για τους άλλους («ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὧν»). Είναι εκείνος που έχοντας επιλύσει τις βιοτικές του μέριμνες επιδίδεται στην ύψιστη αρετή της αξιοποίησης του νου του, του ευγενέστερου και θεϊκού μέρους της ψυχής του. Είναι εκείνος που, απαλλαγμένος από οικονομικά προβλήματα, σκέπτεται, ή ορθότερα «θεωρεί», ή έστω προσπαθεί να ανεύρει τους βέλτιστους όρους ζωής που δεν είναι μόνο οι υλικές συνθήκες -αυτές είναι προϋποθέσεις- αλλά και η ηθική του εξύψωση.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη μπορεί να υπάρχουν και δούλοι που είναι άξιοι να είναι ελεύθεροι. Αυτοί είναι οι φύσει ελεύθεροι. Αντίθετα υπάρχουν ελεύθεροι που φύσει είναι δούλοι. Το διακριτικό γνώρισμα εδώ είναι η ποιοτική διαφοροποίηση του θεϊκού τμήματος της ανθρώπινης ψυχής του: του νου. Αν οι άνθρωποι χρησιμοποιούν τον νου τους, ή αν διαθέτουν νου προικισμένο με τις

δέουσες ικανότητες, τότε είναι φύσει ελεύθεροι. Παρακάμπτοντας τα αξιολογικά προβλήματα αυτής της διάκρισης, οφείλουμε να τονίσουμε το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει κάποιο μερίδιο δικαίου και στους αντιπάλους του και παραδέχεται πως υπάρχει και η «κατά νόμον» δουλεία, την οποία απορρίπτει κατηγορηματικά, χωρίς εν τούτοις να ευθυγραμμίζεται απόλυτα με την κριτική των σοφιστών.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Κύρια βιβλιογραφία

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, εισαγωγή - μετάφραση- σχόλια Παναγής Λεκάτσας, επιμ. Έκδοσης Γιάννης Κορδάτος, Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, τόμοι 2

Αριστοτέλης, *Πολιτικά I, II*, εισαγωγή-μετάφραση - σχόλια Παπαδής, Δημήτρης, Εκδόσεις Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2006

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, εισαγωγή - μετάφραση- εισαγωγή - σημειώσεις, Νικ. Παρίτση, εκδ. Πάπυρος, Αθήνα, 1975

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εισαγωγή - μετάφραση - σημειώσεις Επ. Μαλαίνου, Εισαγωγή Απ. Αρβανιτόπουλου, Εκδ. Πάπυρος, Αθήνα, 1975

Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Εκδοτική Αθηνών, 1980, τ.2

Δευτερογενής Βιβλιογραφία

Barker, Ernest, *The Political thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, London, 1906

Cartledge, Paul, *The Greeks, A portrait of self and others*, Oxford, 1992 (Οι εικόνες του εαυτού και των άλλων, μεταφρ. Πάρις Μπουρλάκης, Εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2003)

Coleman, Janet, *A History of political thought, from ancient Greece to early Christianity*, Blackwell Publishers, London, 2000

During, Ingemar, *Ο Αριστοτέλης, Παρουσία και ερμηνεία της σκέψης του*, μεταφρ. Α. Γεωργίου - Κατσιβέλα, β' εκδ., MIET, Αθήνα, 1999

Fisher, N. R. E., *Slavery in Classical Greece*, Bristol Classical Press, London, 1993

Fortenbaugh, W. W., "Aristotle on slaves and women" in *Articles on Aristotle 2: Ethics and Politics*, ed. By Barnes J., Schofield M., Sorabji R., London, 1977, pp. 135 - 139

Garnsey, Peter, *Ideas of slavery, from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, 1997

Kullman, Wolfgang, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μεταφρ. Α. Ρεγκάκος, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 1996

Preus A., "Ο Αριστοτέλης για τη δουλεία: Πρόσφατες ερμηνείες" στο *Αριστοτέλης (Οντολογία - Γνωσιοθεωρία - Ηθική - Πολιτική Φιλοσοφία)*, Δ. Ζ. Ανδριόπουλος (επιστ. Εποπτ.), β' εκδ. Αφιέρωμα στον J. P. Anton, εκδ. Πιτσιλός, Αθήνα, 1996, σελ. 231 - 253

Ross, W. D., *Αριστοτέλης*, μεταφρ. Μαριλίζα Μήτσου, γ' εκδ., ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2001

Smith, Nicolas, D., "Aristotle's theory of natural slavery" in *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. By Keyt and Fred D. Miller, Jr, Blackwell Oxford 1991, p. 142 - 155 (first ed. In *Phoenix* 37, 1983, p. 10 - 22)

Κόντος, Παύλος, , *Η αριστοτελική ηθική ως οντολογία*, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2000

Κυρτάτας, Δημήτρης, *Επίκρισις, Η κοινωνική δομή των χριστιανικών κοινωτήτων από τον πρώτο έως τον τρίτο αιώνα*, μεταφρ. Γ. Κρητικός, Εκδ. Εστία, Αθήνα, 1992

Μιχαηλίδης Κ., "Η μεσότητα ως συνθετική αρχή της ψυχής κατά τον Αριστοτέλη" στο *Αριστοτέλης*, του Δ. Ζ. Ανδριόπουλου, τ.2, σελ. Εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2003, σελ. 290 - 7

Μπαγιονάς, Αύγουστος, "Η αρχαία σοφιστική και ο θεσμός της δουλείας", στο περιοδ. "Αθήνα", τ. 68, 1965, σελ. 115 - 168

Παπαδής, Δημήτρης, *Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, τ. Α', Εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2001

Φραγκομίχαλος, Κ. Ε., "Υπάρχει εις την αρίστην πολιτείαν του Πλάτωνος ο θεσμός της δουλείας;" Στο Δελτίον της Εταιρίας Ελλήνων Φιλολόγων "Πλάτων", τομ. 39, τεύχη 77/78, Εν Αθήναις, 1987

