



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΓΛΑΒΑ ΣΟΦΙΑ

**ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΔΟΥΛΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ:
ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019

**ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΔΟΥΛΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ:
ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ**



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΓΛΑΒΑ ΣΟΦΙΑ

**ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ ΚΑΙ ΔΟΥΛΕΙΑ ΚΑΤΑ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ:
ΜΙΑ ΚΡΙΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2019

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. **Λεοντσίνη Ελένη**, Επίκουρη Καθηγήτρια του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (επιβλέπουσα)
2. **Ράντης Κωνσταντίνος**, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)
3. **Σακελλαριάδης Αθανάσιος**, Επίκουρος Καθηγητής του Τμήματος Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων (μέλος)

Ἡ ἔγκρισις τῆς παρουσίας μεταπτυχιακῆς διπλωματικῆς ἐργασίας ὑπὸ τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἰωαννίνων δὲν ὑποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴν τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Εισαγωγή
 - 1.2 Ανάλυση δομής και βασικότερων εννοιών των *Πολιτικών*
 - 1.3 Ορισμός ελεύθερου
2. Ιστορική αναδρομή της δουλείας στην αρχαία Ελλάδα
 - 2.1 Η «μυκηναϊκή» δουλεία
 - 2.2 Η δουλεία κατά τον Όμηρο
 - 2.3 Η εξέλιξη της δουλείας κατά την αρχαϊκή εποχή (8^{ος} – 6^{ος} αιώνας π.Χ.)
 - 2.4 Οι είλωτες
 - 2.5 Κλασική Αθήνα (πολίτες, μέτοικοι, δούλοι)
3. Ορισμός δουλείας
 - 3.1 Φύσει δούλος
 - 3.2 Δούλοι και βάρβαροι
4. Είναι δίκαιη η ύπαρξη δούλων;
 - 4.1 Έννοια της δικαιοσύνης
 - 4.2 Φιλοσοφικές κριτικές για την έννοια του φύσει δούλου
 - 4.3 Διανοητικές- ηθικές αρετές
5. Ψυχολογικός χαρακτήρας του δούλου
 - 5.1 Ηθικός χαρακτήρας του δούλου
 - 5.2 Ρόλος του δούλου
 - 5.3 Αντίληψη του Σωκράτη για την ελευθερία της βούλησης , την ηθική ευθύνη και την ποινή
 - 5.4 Αντίληψη του Πλάτωνα για την ελευθερία της βούλησης, την ηθική ευθύνη και την ποινή

5.5 Σύγκριση ελευθερίας αρχαίων και νεοτέρων κατά τον Benjamin Constant

6. Επίλογος

Βιβλιογραφία

Περίληψη και Abstract (in English)

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Οι κοινωνίες της αρχαιότητας του πέμπτου και τέταρτου αιώνα π.Χ. ήταν δουλοκτητικές, που σημαίνει ότι ένα σημαντικό τμήμα από το σύνολο του πληθυσμού ήταν στερημένο από κάθε είδους δικαιώματα. Οι δούλοι επιτελούσαν κοινωνικές λειτουργίες που ποίκιλλαν σε κάθε περίπτωση, αλλά νομικά ήταν αποκλεισμένοι από την λειτουργία της πόλεως και ζούσαν σχεδόν εξαρτημένοι από τον κύριό τους (τον δεσπότη τους). Βέβαια, από το πεδίο της πολιτικής δικαιοσύνης δεν αποκλείονταν μόνο οι δούλοι, αλλά και οι γυναίκες, τα παιδιά και οι βάρβαροι, οι οποίοι θεωρούνταν εκ φύσεως πιο δουλοπρεπείς από τους Έλληνες.

Ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος φιλόσοφος που έθεσε και επιχείρησε να αναλύσει κατά τρόπο συστηματικό και συνολικό τον θεσμό της δουλείας, που ήταν ευρέως διαδεδομένος στην εποχή του. Πράγματι, ο Αριστοτέλης δεν «δίστασε» να θίξει το θέμα της δουλείας, που μάστιζε την κοινωνία της εποχής του και υπήρχε παντού στον ελλαδικό χώρο, αλλά και να επιχειρηματολογήσει υπέρ των φυσικών ανισοτήτων. Ένα από τα πιο ολοκληρωμένα και γνωστά φιλοσοφικά έργα που αναφέρεται ενδελεχώς στο κοινωνικό αυτό φαινόμενο είναι τα *Πολιτικά* του και πιο συγκεκριμένα τα κεφάλαια 4-7 του πρώτου βιβλίου, όπου δικαιώνεται η ύπαρξη της δουλείας ως κάτι «φυσικό», σύμφωνα με την τάξη της κοινωνικής ζωής και την τάξη του κόσμου. Ωστόσο, ο φιλόσοφος αναφέρει ότι ορισμένοι υποστηρίζουν πως ο θεσμός της δουλείας μπορεί να θεωρηθεί καθαρά συμβατικός και τυχαίος, διότι στηρίζεται κυρίως στην βία και όχι στην φυσική ή ηθική τάξη. Ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί λανθασμένη την θέση αυτή, καθώς πράγματι πολλοί από αυτούς που έγιναν δούλοι ήταν άξιοι μιας καλύτερης τύχης. Όμως, αυτοί δεν μπορούν να θεωρηθούν δούλοι, διότι για τον Αριστοτέλη ως δούλοι μπορούν να χαρακτηριστούν μόνο όσοι έχουν από την φύση τους την τάση να μην

είναι κύριοι του εαυτού τους, αλλά να υπακούν στις προσταγές του δεσπότη τους και να εξουσιάζονται από αυτόν, καθώς οι ίδιοι δεν έχουν την ικανότητα να δράσουν ως αυτόνομες οντότητες, αλλά επιτελούν τον ρόλο ενός έμψυχου περιουσιακού στοιχείου στα χέρια του ιδιοκτήτη τους, δηλαδή ενός εργαλείου που υπερέχει έναντι των άλλων άψυχων εργαλείων που αυτός διαθέτει: «και ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, και ὡσπερ ὄργανον πρό ὀργάνων πᾶς ὑπηρέτης».

Συνεπώς, η ουσία του προβλήματος της δουλείας έγκειται στο ερώτημα αν υπάρχει φύσει δούλος και πώς είναι δυνατό να καθοριστεί αυτό αν απαντήσουμε καταφατικά.¹

Στο σημείο αυτό, θα ήταν χρήσιμο να παρουσιάσουμε τις έννοιες της ελευθερίας και της δουλείας, όπως αυτές αναδύονται μέσα από το φιλοσοφικό έργο του Σταγειρίτη, ο οποίος δεν δίστασε να θίξει ένα τόσο ευαίσθητο κοινωνικό φαινόμενο όπως αυτό της δουλείας. Το κοινωνικό αυτό φαινόμενο αποτυπώνεται κυρίως στο Α' και Β' βιβλίο των *Πολιτικών* του. Επειδή στην συγκεκριμένη μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία οι πιο πολλές από τις πηγές της έρευνάς αντλούνται από το συγκεκριμένο φιλοσοφικό έργο, θεωρώ ότι θα ήταν ωφέλιμο να υπάρξει πρώτα μια συνοπτική παρουσίαση της δομής και του περιεχομένου του και έπειτα να προβούμε στον ορισμό του ελεύθερου σε σχέση με τον δούλο.

Η δομή των *Πολιτικών* συνιστά για τους μελετητές του συγκεκριμένου έργου ένα δύσκολο και πολυσυζητημένο πρόβλημα. Οι πιο πολλοί από αυτούς υποστηρίζουν ότι τα βιβλία VII και VIII θα έπρεπε να προηγούνται των βιβλίων IV-VI, ενώ άλλοι προσθέτουν ότι και το βιβλίο VI θα έπρεπε να προηγείται του βιβλίου V. Ενώ στο τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου III αναγγέλλεται η συζήτηση σχετικά με το άριστο πολίτευμα,

¹A. Μπαγιόνας, *Ελευθερία και δουλεία στον Αριστοτέλη*, Ζήτηρος, Θεσσαλονίκη 2003, σ. 80.

η συζήτηση αυτή απαντά τελικά στο βιβλίο VII². Μάλιστα, η πρώτη πρόταση του βιβλίου VII υπάρχει, σε ατελή μορφή βέβαια, στο τέλος του βιβλίου III ως ένδειξη της πρόθεσης είτε του Αριστοτέλη, είτε κάποιου από τους παλαιότερους εκδότες να συνδέσει μεταξύ τους τα δύο βιβλία. Επιπλέον, το βιβλίο IV παραπέμπει στην συζήτηση για το ιδανικό πολίτευμα, ενώ στα βιβλία VII και VIII δεν υπάρχει καμία σαφής παραπομπή στα βιβλία IV-VI. Από την άλλη πλευρά, μετά την κατάταξη των πολιτευμάτων σε κατηγορίες στο βιβλίο III και τη εξέταση της μοναρχίας κυρίως και σε μικρότερο βαθμό και της αριστοκρατίας, στο τελευταίο μέρος αυτού του βιβλίου θα μπορούσε να εικάσει κάποιος ότι ο Αριστοτέλης θα προχωρούσε στην ανάλυση και των άλλων τύπων πολιτεύματος, το οποίο όμως τελικά γίνεται στα βιβλία IV-VI. Τα βιβλία VII και VIII, τα οποία έχουν ως βασικό περιεχόμενό τους κυρίως ζητήματα που σχετίζονται με την εκπαίδευση, παρά με τα πολιτεύματα, φαίνεται ότι διακόπτουν σοβαρά την συνέχεια της σκέψης του συγγραφέα. Το βιβλίο VI συνεχίζει την προβληματική που συναντούμε στο τέλος του βιβλίου VI, το οποίο πραγματεύεται την ορθή οργάνωση των διαφόρων μορφών διακυβέρνησης, ενώ το βιβλίο V, που αναφέρεται επανάσταση, διακόπτει αυτή την συνέχεια. Από την άλλη πλευρά, το βιβλίο VI παραπέμπει αρκετά συχνά στο βιβλίο V, και τα βιβλία IV και V εντάσσονται στο διάγραμμα που αναγγέλλεται στην αρχή του βιβλίου IV. Το βιβλίο VI φαίνεται ότι αποτελεί ύστερη προσθήκη με την οποία ο φιλόσοφος αναπτύσσει περαιτέρω τα θέματα που πραγματεύεται στο βιβλίο IV.

Πάντως, θα ήταν λάθος να ισχυριστούμε ότι υπάρχει αρχική ή σωστή σειρά των βιβλίων των *Πολιτικών*, καθώς μια μελέτη της αρχής των επιμέρους βιβλίων δείχνει με σαφή τρόπο ότι το έργο αποτελεί

²W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, μτφ. Μ. Μήτσου, MIET, Αθήνα2015, σ.333.

συγχώνευση πέντε χωριστών πραγματειών³. Οι πραγματείες αυτές είναι οι ακόλουθες: Η πρώτη αναφέρεται στην οικία που λογικά προηγείται της μελέτης του κράτους, δηλαδή της πόλης, καθώς η πόλη προκύπτει μέσω της συνένωσης πολλών οίκων και κατά συνέπεια το κράτος συνιστά απόρροια της οικίας (βιβλίο I). Η δεύτερη αναφέρεται στις προτεινόμενες ιδανικές πολιτείες και στα πιο αξιόλογα υπαρκτά πολιτεύματα (βιβλίο II). Η τρίτη αναφέρεται στο κράτος, τον πολίτη και την κατάταξη των πολιτευμάτων (βιβλίο III), ενώ η τέταρτη στα πολιτεύματα (βιβλία IV-VI). Τέλος, η πέμπτη πραγματεία πραγματεύεται την ιδέα του ιδανικού κράτους (βιβλία VII, VIII). Σε γενικές γραμμές πάντως, η παραδοσιακή σειρά των βιβλίων, που ανάγεται τουλάχιστον στον 1^ο μ.Χ. αιώνα, ανταποκρίνεται στην γραμμή σκέψης του φιλοσόφου με την μεγαλύτερη δυνατή ακολουθία.

Τα βιβλία VII και VIII διαφέρουν από τα τρία πρώτα κατά το ότι έχουν πιο δογματικό ύφος από τα προηγούμενα, ενώ το πιο προσεγμένο ύφος τους υποδηλώνει ότι πιθανότατα βασίζονται, εν μέρει τουλάχιστον, σε πιο παλιά έργα του Σταγειρίτη φιλοσόφου. Τα βιβλία IV-VI διακρίνονται από τα υπόλοιπα βιβλία των *Πολιτικών* γιατί έχουν περισσότερο πρακτικό και ρεαλιστικό περιεχόμενο. Πιο συγκεκριμένα το βιβλίο V, που αναφέρεται στα μέσα για την διατήρηση ακόμα και των πιο διεφθαρμένων μορφών διακυβέρνησης, αποτέλεσε τον πρόδρομο του *Ηγεμόνα* του Μακιαβέλλι⁴. Ακόμη, τα βιβλία IV-VI διακρίνονται από τα υπόλοιπα, καθώς είναι αυτά που περιέχουν τις πιο πολλές ιστορικές λεπτομέρειες, καθώς ο Αριστοτέλης συνέλεξε ο ίδιος ή προέτρεψε και άλλα άτομα να συλλέξουν στοιχεία για 158 αρχαιοελληνικά πολιτεύματα. Τέλος, στα βιβλία IV-VI των *Πολιτικών*, περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, μαρτυρείται η βαθιά γνώση που διέθετε ο φιλόσοφος για

³ W.D. Ross, *ό.π.*, σ.334.

⁴ *Αυτόθι*, σ.334.

ζητήματα που αφορούσαν την πόλη, καθώς και η ισχυρή ιστορική του θεμελίωση.

Η αριστοτελική μέθοδος, όπως αυτή παρουσιάζεται και στα υπόλοιπα βιβλία του φιλοσόφου, είναι σε μεγάλο βαθμό επαγωγική⁵. Παράλληλα, οι πολιτικές του απόψεις στηρίζονται συχνά σε πιο βασικές σφαιρικές θεωρίες, μεταφυσικές ή ηθικές. Ο φιλόσοφος θεωρεί ως δεδομένη την προτεραιότητα του όλου σε σχέση με το μέρος και την υπεροχή της ψυχής σε σχέση με το σώμα και του λόγου σε σχέση με την επιθυμία. Επίσης, εξαίρει την σημασία του ορίου και της μετριοπάθειας και επισημαίνει την διαφορά ανάμεσα σε οργανικά μέρη και σε δευτερεύοντες όρους. Οι πολιτικές απόψεις του Αριστοτέλη αποτελούν μέρος ενός ευρύτατου και συμπαγούς θεωρητικού συστήματος. Ωστόσο, ορισμένες φορές η επίκληση γενικών αρχών είναι κατά κάποιο τρόπο αυθαίρετη και έχει κάποιος την αίσθηση ότι οι αρχές αυτές επιστρατεύονται προκειμένου να στηρίξουν πεποιθήσεις τις οποίες ο συγγραφέας τους θα τις υποστήριζε ούτως ή άλλως⁶.

Τα Πολιτικά αρχίζουν στο πρώτο βιβλίο με ένα κεφάλαιο που φαίνεται ότι έχει ως βασικό του στόχο να υπερασπιστεί το κράτος (πόλις) απέναντι στην άποψη των σοφιστών, οι οποίοι υποστήριζαν ότι η ύπαρξή του είναι συμβατική και επομένως δεν μπορεί να απαιτεί από τα μέλη του δεσμούς πίστης και αφοσίωσης, αλλά και να αποσαφηνίσει τον χαρακτήρα του κράτους σε αντιδιαστολή με άλλες μορφές κοινωνίας. Ο Αριστοτέλης αρχίζει να ασχολείται με το συγκεκριμένο ζήτημα *in medias res*, δηλώνοντας ότι, εφόσον κάθε κοινωνία έχει ως στόχο της κάποιο αγαθό, το κράτος, το οποίο είναι η υπέρτατη και η πιο καθολική μορφή κοινωνίας, θα πρέπει να αποσκοπεί στην απόκτηση του υπέρτατου

⁵Αυτόθι, σ.335.

⁶Αυτόθι, σ.335.

αγαθού. Η τελεολογική αυτή άποψη χαρακτηρίζει ολόκληρο το σύστημα της σκέψης του, καθώς το νόημα και ο χαρακτήρας κάθε πράγματος στον κόσμο, είτε πρόκειται για έμβιο ον, εργαλείο ή κοινωνία, θα πρέπει να αναζητηθεί στον σκοπό της ύπαρξής του. Κατά τον φιλόσοφο, η ερμηνεία των όντων δεν θα πρέπει να αναζητείται στην αρχή της ανάπτυξής τους, αλλά στην τελική μορφή προς την οποία κατατείνει, διότι η φύση τους προκύπτει από τον προορισμό και όχι από την προέλευσή τους⁷. Η λέξη που αποδίδουμε ως «κράτος» σημαίνει ωστόσο «πόλη». Αν και ο Αριστοτέλης έζησε προς το τέλος της χρυσής εποχής της ελληνικής πόλης-κράτους και διατηρούσε πολύ στενές επαφές με τον Φίλιππο και τον Αλέξανδρο, ως ανώτατη μορφή της έως τότε πολιτικής ζωής δεν θεωρούσε, όπως ενδεχομένως θα περίμενε κάποιος την βασιλεία ή την αυτοκρατορία, αλλά την πόλη- κράτος. Είναι φανερό ότι το κράτος ανήκει στο γένος κοινωνία , αλλά η ειδοποιός διαφορά του δεν είναι εξίσου φανερή και ο φιλόσοφος προσπαθεί να δείξει ότι η διαφορά δεν έγκειται, όπως πίστευαν ορισμένοι, στο μεγαλύτερο μέγεθός του. Η μέθοδος που χρησιμοποιεί προκειμένου να εντοπίσει την ειδοποιό διαφορά του κράτους είναι η ανάλυση στα συστατικά του μέρη και η μελέτη των απαρχών του. Σύμφωνα με τον Σταγίριτη, δύο είναι τα πρωτογενή βασικά ένστικτα που ωθούν τους ανθρώπους να συνδέονται μεταξύ τους. Αυτά είναι: το ένστικτο της αναπαραγωγής που ενώνει τον άντρα με την γυναίκα και το ένστικτο της αυτοσυντήρησης , που συνδέει τον κύριο (άρχον) με τον δούλο (άρχόμενο) και τον προνοητικό νου με το ρωμαλέο σώμα με τελικό σκοπό την αμοιβαία βοήθεια: *«ανάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι , οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γεννήσεως ἔνεκεν, ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν. Το μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, το δε δυνάμενον τῷ σώματι πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον· διὸ δεσπότη καὶ*

⁷Αυτόθι., σ. 336.

δούλω ταντό συμφέρει». Κατά τον τρόπο αυτό, η μικρότερη δυνατή κοινωνία, η οποία προέκυψε από την μορφή κοινωνίας άνδρα- γυναίκας και δουλοκτήτη- δούλου, είναι η οικογένεια, η ένωση της οποίας επιβάλλεται από την φύση και έχει ως βασικό της στόχο την ικανοποίηση των καθημερινών αναγκών. Μάλιστα, όπως αναφέρεται και στα Πολιτικά, την θέση του δούλου στις φτωχές οικογένειες παίρνει το βόδι, δηλαδή κάποιο άλλο έμψυχο εργαλείο: «ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη, και ὀρθως Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας “οἶκον μὲν πρώτιστα γυναικῶν τε βοῦν τ’ ἀροτῆρα”· ὁ γὰρ βοῦς ἀντ’ οἰκέτου τοῖς πένησιν ἔστιν. ἢ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατά φύσιν οἶκος ἔστιν». Το επόμενο στάδιο αποτελεί την κώμη, η οποία απαρτίζεται από περισσότερες οικογένειες και έχει ως στόχο της την ικανοποίηση των αναγκών που υπερβαίνουν τις καθημερινές. Ο φυσικός χαρακτήρας της έγκειται στο γεγονός ότι αποτελεί προέκταση της οικογένειας και για τον λόγο αυτό ορισμένοι ονομάζουν τα μέλη της κώμης ομογάλακτα, παιδιά και παιδιά των παιδιών: «ἢ δ’ ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἐνεκενμῆεφήμερου κώμη, μάλιστα δέ κατά φύσιν ἔοικεν ἢ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὐς καλοῦσι τινες ὀμογάλακτας, παιδᾶς τε και παιδων παιδᾶς».

Το τρίτο στάδιο είναι η συνένωση περισσότερων κωμών σε μια ολοκληρωμένη κοινωνία αρκετά μεγάλη ώστε να είναι αυτάρκης ή σχεδόν αυτάρκης. Ο κύριος στόχος του σχηματισμού της συγκεκριμένης κοινωνίας είναι η διασφάλιση του στοιχειώδους βίου, αλλά υπάρχει και χάρη του ευ ζην. Για τον λόγο αυτό κάθε πόλη συνιστά μια φυσική πραγματικότητα, εφόσον αυτό ισχύει και για τις πρώτες μορφές κοινωνίας, δηλαδή για την οικία και την κώμη, καθώς αυτή συνιστά για αυτές τον σκοπό τους και η φύση είναι ο σκοπός: «ἢ δ’ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐτάρκειας ὡς ἔπος

εἰπεῖν, γιγνομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὕσα δε τοῦ εὖ ζῆν. διό πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ και αἱ πρῶται κοινωνίαι, τέλος γάρ αὐτῆ ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν». Αυτή συνίσταται και η βασική διαφορά του κράτους, διότι ενώ γεννήθηκε για την διασφάλιση της ζωής, όπως συνέβη και στην περίπτωση της κώμης, ικανοποίησε και μια ακόμη επιθυμία που σχετίζεται με την ευζωία, η οποία προκειμένου να επιτευχθεί χρειάζεται ηθική και πνευματική δραστηριότητα⁸. Το κράτος, λοιπόν, προσφέρει πιο κατάλληλο έδαφος από τις υπόλοιπες μορφές κοινωνίας για την ανάπτυξη ηθικής δραστηριότητας, καθώς και ένα πλουσιότερο πλέγμα σχέσεων όπου μπορεί κανείς να ασκήσει τις αρετές του. Επιπλέον, το κράτος παρέχει μεγαλύτερες δυνατότητες για διανοητική δραστηριότητα, διότι επιτρέπει πιο ολοκληρωμένο καταμερισμό της διανοητικής διεργασίας, γιατί κάθε νους δέχεται περισσότερο την επίδραση άλλων νοών.

Ο Αριστοτέλης αναφέρει στο Α' βιβλίο των *Πολιτικών* ότι ως φύση κάθε πράγματος μπορούμε να ονομάσουμε αυτό που είναι το πράγμα όταν ολοκληρωθεί η ανάπτυξή του. Καθίσταται, λοιπόν, φανερό ότι το κράτος αποτελεί ένα δημιούργημα της φύσης και ότι ο άνθρωπος είναι από την φύση του πολιτικό ζώο. Υποστηρίζει ότι αυτός που αδυνατεί να ζήσει στην κοινωνία (άπολις) ή αυτός που δεν επιθυμεί να ζήσει στα πλαίσια της γιατί είναι αυτάρκης, μπορεί να χαρακτηριστεί είτε ως θεός, είτε ως άγριο θηρίο, όπως ακριβώς είναι και εκείνος που αποδοκιμάστηκε από τον Όμηρο και πρόκειται για τον άνθρωπο χωρίς συγγενικούς δεσμούς, χωρίς νομικές δεσμεύσεις και χωρίς σπίτι: «ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, και ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικόν ζῶον, και ὁ ἄπολις διὰ φύσιν και οὐ διὰ τύχην ἦτοι φαῦλος ἔστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὡσπερ και ὁ ὑφ' Ὀμήρου λαιδορηθείς “ ἀφρήτωρ ἀθέμιστος

⁸Αυτόθι, σ.338.

ἀνέστιος”». Η πολιτική σκέψη του υπήρξε ιδιαίτερος γόνιμη, καθώς δεν δίστασε να υπογραμμίσει ότι η ύπαρξη του κράτους δεν έχει μόνο συμβατικό χαρακτήρα, αλλά έχει τις ρίζες της στην ανθρώπινη φύση. Άλλες βασικές του απόψεις που εμφανίζονται στο συγκεκριμένο έργο είναι ότι το «φυσικό» με την πιο ουσιαστική του έννοια, πρέπει να αναζητηθεί στο σκοπό προς τον οποίο κατευθύνεται η ανθρώπινη ζωή και όχι στην προέλευσή της, αλλά και ότι το κράτος δεν συνιστά κάποιου είδους τεχνητό περιορισμό της ελευθερίας, αλλά αποτελεί ένα βασικό μέσο για την κατάκτησή της⁹.

Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης αντικρούει δυο θεμελιώδεις απόψεις που υποστηρίζονταν στην αρχαία Ελλάδα: Πρώτον, την άποψη ορισμένων σοφιστών, όπως ο Θρασύμαχος (*Πολιτικά* 1280 b 10) και ο Λυκόφρων, που υποστήριζαν ότι ο νόμος και το κράτος είναι απλώς προϊόντα συμβατικών ρυθμίσεων, οι οποίες παρεμβαίνουν στην ελευθερία του ατόμου και είτε του επιβάλλονται από τους εξουσιαστές του, είτε γίνονται αποδεκτά από το ίδιο το άτομο ως εγγύηση για κάθε είδους προσβολή και δεύτερον, την άποψη των Κυνικών, που τροφοδοτήθηκε και κυριάρχησε στον ελλαδικό χώρο μετά την ήττα στην μάχη της Χαιρώνειας, ότι ο σοφός άνθρωπος είναι αυτόρκτης και δεν είναι αναγκαίο για αυτόν να είναι πολίτης μιας χώρας, αλλά μόνο του κόσμου. Γενικά πιστεύεται ότι οι Κυνικοί αδιαφορούσαν για τις πραγματικές κοινωνίες και ότι αποκλειστικός σκοπός της βιοθεωρίας τους είναι η ατομική ευδαιμονία. Η άποψη αυτή στηρίζεται στην αντίθεση του νόμου της φύσης και του νόμου της πόλης, που τόνισαν οι Κυνικοί¹⁰. Στηρίζεται επίσης στον «κοσμοπολιτισμό» των Κυνικών και στο γεγονός ότι περιγράφουν τους εαυτούς τους ως «ἀπόλιδας», «ἄοικους», «πατρίδας ἔστερημένους» (Διογένης Λαέρτιος VI 38) και στην φαινομενική

⁹ *Αυτόθι.*, σ.338-339.

¹⁰ Α. Μπαγιόνας, *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, όπ., σ.69.

αδιαφορία τους για την πόλη που γεννήθηκαν (Διογένης Λαέρτιος VI 39). Σύμφωνα με τους Κυνικούς η πτώση της φυσικής κοινωνίας οφείλεται στην υπερβολική φροντίδα των ανθρώπων για την ικανοποίηση των αναγκών τους. Η φροντίδα αυτή καθίσταται τόσο υπερβολική, ώστε οι άνθρωποι μεριμνούν για αυτή πριν ακόμα εμφανιστεί. Η στάση αυτή των ανθρώπων ορίζεται από τους Κυνικούς ως «προλαμβάνει τον καιρόν» και υπαγορεύεται δε από την υπερβολική «ἐπιμέλειαν» και «προμήθειαν» για την μελλοντική τύχη τους¹¹. Την «προμήθειαν» αυτή ενσαρκώνει ο Προμηθέας, ο οποίος θεωρείται ως υπεύθυνος για την πτώση της φυσικής κοινωνίας, καθώς ήταν αυτός που βρήκε και μετέδωσε την φωτιά στους ανθρώπους, γεγονός που στάθηκε αφορμή για την τρυφή των ανθρώπων. Η προμήθεια αυτή των ανθρώπων αποτελεί μορφή θεωρητικής πλάνης, καθώς συγχέουν την «οὔσαν» και την «δοκούσαν» φροντίδα για το μέλλον τους. Το γεγονός ότι οι πρώτοι άνθρωποι δεν γνώριζαν ότι ήταν αυτάρκεις τους οδήγησε στον φόβο για την μελλοντική τους τύχη, καθώς θεωρούσαν ότι δεν θα μπορούσαν να ικανοποιήσουν τις στοιχειώδεις ανάγκες τους και να επιβιώσουν. Η εκ του φόβου συσταθείσα πόλη βρίσκεται σε σχέση ανταγωνισμού με τις υπόλοιπες πόλεις. Η σχέση αυτή διέπει και τα άτομα τα οποία την συνιστούν. Τα άτομα αυτά ενώ οδηγήθηκαν στην σύσταση πολιτικής κοινωνίας για να μην αδικούνται από τους έξωθεν, κατέληξαν να αδικούν ο ένας τον άλλον¹². Η ανταγωνιστική αυτή σχέση δεν αρκεί για να εμφανισθεί ο θεσμός της δουλείας, αλλά είναι απαραίτητος όρος για αυτό, καθώς η σχέση δεσπότη και δούλου παρομοιάζεται από τους Κυνικούς με την σχέση «τῶν τρεφόντων» προς τους υπό αυτούς τρεφομένους¹³. Ο θεσμός της δουλείας προϋποθέτει την ύπαρξη «τρεφόντων» ανθρώπων, η γέννηση των οποίων

¹¹Αυτόθι, σ.59.

¹²Α. Μπαγιόνας, *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, ό.π., σ.61.

¹³Διογένης Λαέρτιος (VI.75).

οφείλεται στην παραμόρφωση της φυσικής κοινωνίας από τα ευρήματα της τεχνικής. Τέλος, ένα ακόμη γεγονός που επέτρεπε την ανάπτυξη του θεσμού της δουλείας ήταν η ανάπτυξη της χρηματιστικής, καθώς, σύμφωνα με τους Κυνικούς, η ανάπτυξη του θεσμού της δουλείας θα ήταν αδιανόητη χωρίς την ανάπτυξη της χρηματιστικής, η οποία αποτελεί ασφαλές γνώρισμα «τρυφώσης» κοινωνίας¹⁴. Όταν ο Σταγυρίτης περιγράφει το κράτος ως προϊόν της φύσης δεν έχει την πρόθεση να διαχωρίσει την αυτονομισή του από την ανθρώπινη βούληση, καθώς η ανθρώπινη βούληση όχι μόνο το δημιουργήσε και το διατηρεί στην ζωή, αλλά έχει και την δυνατότητα να το φέρει πιο κοντά στις επιθυμίες της καρδιάς. Απλώς δηλώνει ότι το κράτος είναι φυσικό με την έννοια ότι έχει τις ρίζες του στην φύση των πραγμάτων και όχι σε κάποια ανθρώπινη ιδιοτροπία¹⁵.

Ωστόσο, παρά τον μεγάλο ενθουσιασμό του για το κράτος, ο Αριστοτέλης δεν αμελεί να ασχοληθεί και με τον θεσμό της οικογένειας, τον οποίο θεωρεί ιδιαιτέρως σημαντικό. Το κράτος είναι μια κοινωνία των κοινωνιών, αλλά η οικογένεια έχει την δική της λειτουργία στην οργάνωση της ζωής. Από την σκέψη του φιλοσόφου απουσιάζει όμως η αναγνώριση άλλων κοινωνικών σχηματισμών στους οποίους μετέχει ήδη ο άνθρωπος, όπως για παράδειγμα η θρησκεία και το επάγγελμά του, δηλαδή κοινοτήτων στις οποίες ανήκει με την θέλησή του.

Αρκετά συχνά έχει παρατηρηθεί ότι, σε όποιο σημείο ο φιλόσοφος δηλώνει ότι ο άνθρωπος είναι ζώο πολιτικό, ίσως θα ήταν προτιμότερο να ισχυριστούμε ότι είναι ζώο κοινωνικό το οποίο έχει ανάγκη τους συνανθρώπους του, όχι μόνο ως απλούς συμπολίτες του, αλλά για σειρά

¹⁴ Α. Μπαγιόνας, *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, ό.π., σ.63.

¹⁵ W.D. Ross, ό.π., σ.339.

δραστηριοτήτων¹⁶. Η διάκριση κράτους και κοινωνίας οπωσδήποτε δεν είναι σαφής σε κανέναν στοχαστή της αρχαίας Ελλάδας. Η θρησκεία είχε τόσο πανεθνικό χαρακτήρα και ήταν συνήθως τόσο εξωτερικό και συμβατικό σχήμα, ζήτημα λατρείας και όχι βαθιάς πίστης και συγκίνησης, ώστε η ιδέα μιας ενδεχόμενης κράτους και εκκλησίας (όπως η ύπαρξη πολλών εκκλησιών σε ένα κράτος ή μιας εκκλησίας σε περισσότερα κράτη) ήταν άγνωστη. Μια από τις επιδράσεις, λοιπόν, που μας έχει απαλλάξει από την υπερβολική ενασχόληση με το κράτος απουσίαζε εκείνη την εποχή και η ηθική διαπαιδαγώγηση που αποτελεί για πολλούς φυσικό έργο της εκκλησίας, για τον Αριστοτέλη ήταν αναπόφευκτα μέλημα του κράτους. Τέλος, όσον αφορά άλλες εκούσιες οργανώσεις μέσα στο κράτος, η παρέμβαση του αρχαιοελληνικού κράτους σε όλους τους τομείς της ζωής ήταν τόσο μεγάλη ώστε τέτοιες οργανώσεις θεωρούνταν επίσης κρατικές λειτουργίες¹⁷

Αλλά ακόμα και αν θέλουμε να συμπληρώσουμε τον Αριστοτέλη αναφέροντας ότι ο άνθρωπος είναι ζώο κοινωνικό, συνεχίζει να παραμένει ως γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ζώο πολιτικό. Η πολιτική ένωση είναι εξίσου φυσική με άλλες ενώσεις που είναι εμφανέστερα εθελούσιες και καμία από αυτές, με μόνη εξαίρεση την εκκλησία, δεν μπορεί να συγκριθεί με το κράτος σε βαρύτητα και αξία. Θα μπορούσε κανείς, βέβαια, να διεκδικήσει ανάλογη θέση για τους οικονομικούς οργανισμούς, αλλά οι δεσμοί πίστης ανάμεσα στα άτομα αυτών των οργανισμών είναι κατά κανόνα πολύ πιο χαλαροί από ότι στην περίπτωση της εκκλησίας και της πατρίδας και θα ήταν δυστύχημα για την ανθρωπότητα αν οι ενώσεις των ανθρώπων που αποβλέπουν απλώς

¹⁶ Αυτόθι, σ.340.

¹⁷ W.D. Ross, *ό.π.*, σ.340.

στο ζήν, υποσκέλιζαν όσες ανταποκρίνονται σε ανώτερες ανάγκες του ανθρώπου¹⁸.

Στην συνέχεια, αφού αναλύσαμε την δομή και τις βασικότερες έννοιες του περιεχομένου των *Πολιτικών*, τώρα θα προβούμε στον ορισμό του ελεύθερου, όπως αυτός αποτυπώνεται από τον Αριστοτέλη.

1.2 Ορισμός ελεύθερου

Δεν θα ήταν ορθή η άποψη ότι το ζήτημα της ελευθερίας είναι θεμελιώδες στην πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, αφού «Η αναφορά του σε έννοιες συναφείς προς το πρόβλημα αυτό δεν αποβλέπει στην διερεύνηση του, αλλά στον προσδιορισμό της ηθικής και ποινικής ευθύνης και στην εξήγηση του δεδομένου ότι ορισμένες πράξεις επαιούνται, ενώ άλλες ψέγονται»¹⁹. Στα *Ηθικά Νικομάχεια* Γ.1 1109b30-35, ο Αριστοτέλης παρατηρεί ότι η διάκριση ανάμεσα στην εκούσια και την ακούσια πράξη είναι αναγκαία, καθώς ο έπαινος και ο ψόγος, ή αλλιώς η αμοιβή και η ποινή, έχουν νόημα μόνο σε σχέση με τις εκούσιες πράξεις, δηλαδή αυτές που έχουν την αρχή τους σε εμάς (*Ηθικά Νικομάχεια*, Γ.8.1114b30). Εξάλλου, το άτομο θεωρείται υπόλογο για τις εκούσιες πράξεις του, τις οποίες είναι ελεύθερο να κάνει ή να μην κάνει και των οποίων η ύπαρξη ή η ανυπαρξία εξαρτάται αποκλειστικά από αυτό (*Ηθικά Ευδήμια*, Β.6.1223a5). Σε ακόμα μεγαλύτερο βαθμό θεωρούμαστε υπεύθυνοι για τις πράξεις που προκύπτουν από την ελεύθερη εκλογή μας ανάμεσα σε δυο διαφορετικές δυνατότητες και συνιστούν την προαίρεσή μας. Οι παραπάνω αναλύσεις του Αριστοτέλη δεν μπορούν να θεωρηθούν άσχετες με την πολιτική του θεωρία για τους εξής λόγους. Αρχικά, η ίδια

¹⁸Αυτόθι, σ.340.

¹⁹Αυτόθι., σ.125.

η πράξη προϋποθέτει, αν όχι την ελεύθερη εκλογή του σκοπού, τουλάχιστον των μέσων με τα οποία ο σκοπός μπορεί να επιτευχθεί. Επειδή μόνο ο άνθρωπος έχει την δυνατότητα του «βουλεύεσθαι» σε σχέση με τα μέσα με τα οποία πραγματοποιεί τους σκοπούς του, δεχόμαστε ότι μόνο ο άνθρωπος πράττει (*Ηθικά Ευδήμια*, B.10.1226b18). Συνεπώς, η πράξη είναι συνυφασμένη με την ελευθερία, εφόσον ορίσουμε την πράξη με ακρίβεια και κυριολεξία. Εξάλλου, η πολιτική πράξη είναι έκφραση της πρακτικής διάνοιας και του λογιστικού και έχει ως απαραίτητο συστατικό στοιχείο της το «βουλεύεσθαι».

Ωστόσο στα *Πολιτικά*, η έννοια της ελευθερίας δεν εξετάζεται διεξοδικά και οι συναφείς έννοιες του εκούσιου και της προαίρεσης δεν εξετάζονται σε σχέση με τις προϋποθέσεις ως προς την διαδικασία με την οποία ο άνθρωπος αποφασίζει, αλλά κατά τρόπο ουδέτερο. Το δεύτερο βιβλίο των *Πολιτικών* και πιο συγκεκριμένα το απόσπασμα B.9.1269b13, θα μπορούσε να αποτελέσει ένα τέτοιο παράδειγμα, καθώς αναφέρεται στην προαίρεση του νομοθέτη, η οποία ταυτίζεται απλώς με την άποψή του. Μια πιθανή εξήγηση θα μπορούσε να είναι ότι ο φιλόσοφος στο συγκεκριμένο έργο εξετάζει κυρίως την συλλογική πράξη και όχι την ατομική, την οποία εξετάζει κυρίως στις πραγματείες του περί ηθικής. Δεν αρνείται όμως και σε αυτές ότι η ατομική πράξη είναι «πολιτική» κατά το μέτρο που πραγματοποιείται στην πόλη. Έτσι, οι έννοιες «έκούσιον», «προαίρεσις», «βούλησις» και οι συναφείς προς αυτές δεν είναι θεμελιώδεις από την σκοπιά της φιλοσοφικής μεθόδου που αναφέρεται στην πολιτική και κυρίως στα πολιτεύματα (*Πολιτικά*, Γ.5.1279b). Στον βαθμό που ο Αριστοτέλης αναφέρεται ρητά στην έννοια της ελευθερίας στο συγκεκριμένο έργο, τείνει να την ταυτίσει με την ιδιότητα του ελεύθερου πολίτη. Από τις αναλύσεις του φιλοσόφου που αναφέρονται στους φύσει δούλους, στις δουλικές πράξεις, το ήθος του δούλου αλλά και

στην χρησιμότητά του, μπορούμε να συμπεράνουμε, διά της απόπου απαγωγής, ποιοι δεν είναι δούλοι και να δώσουμε τον ορισμό του ελεύθερου πολίτη.

Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ελεύθερος είναι αυτός που ανήκει στον εαυτό του και σε κανέναν άλλο. Δηλαδή, ελεύθερος μπορεί να ονομαστεί αυτός που είναι ο ίδιος κύριος του εαυτού του και δεν εξουσιάζεται από άλλους. Οι φύσει ελεύθεροι μπορούν να συλλάβουν και να θέσουν κάποιο σκοπό, να αποφασίσουν να τον πραγματοποιήσουν και να διαλέξουν τα πιο κατάλληλα μέσα προκειμένου αυτός να επιτευχθεί. Επίσης, οι φύσει ελεύθεροι έχουν την δυνατότητα να πράττουν «εκουσίως» και κατά «προαίρεση», καθώς πραγματοποιούν κατά τρόπο ολοκληρωμένο την ελευθερία τους όταν οι πράξεις τους δεν είναι απλώς χρήσιμες, αλλά αποτελούν «εντελέχειες», δηλαδή αυτοσκοπούς²⁰. Η ελευθερία τους αποσαφηνίζεται όταν πολιτεύονται ή όταν φιλοσοφούν (*Πολιτικά*, Α.2.1255b-36-37). Όσοι είναι από την φύση τους προορισμένοι να είναι ελεύθεροι δεν πράττουν αυθόρμητα και άσκοπα, αλλά όλες οι πράξεις τους εντάσσονται σε μια ολότητα, χαρακτηριστικό της οποίας είναι η τάξη. Η ολότητα αυτή μπορεί να είναι η «οικία», στην οποία αναφέρεται το Α' βιβλίο των *Πολιτικών*, ή η «πόλις», όπως αυτή αναλύεται στα βιβλία Α', Γ', Δ', Ε' και Ζ' των *Πολιτικών*.

Ωστόσο, η θεωρία αυτή για τους φύσει ελεύθερους δημιουργεί ορισμένες δυσκολίες. Μια από αυτές είναι η ακόλουθη: Η ίδια η φύση διακρίνει τους ανθρώπους σε ελεύθερους και δούλους με τον ίδιο τρόπο που διακρίνει το «ἄρχον» από το «ἄρχόμενο» και το «λογιστικό» από το «ὄρεκτικόν». Σύμφωνα με τα *Πολιτικά*, Η.8.1329a20, οι βάνουσοι αποκλείονται από την πόλη, όπως και οι δούλοι, εξαιτίας των ταπεινών ασχολιών τους (Θ,2, 1337b 10): «Τό γάρ βάνουσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως,

²⁰Αυτόθι, σ.128

οὐδ' ἄλλο οὐθεν γένος ὁμή τῆς ἀρετῆς δημιουργον ἔστιν». Στα βιβλία Η και Θ των *Πολιτικών* οι βάνανσοι και οι θήτες, που δεν απέχουν πολύ από τους δούλους ως προς το ήθος τους και τον τρόπο ζωής τους, θεωρούνται ως «παρά φύσιν». Φαίνεται, λοιπόν, στα βιβλία αυτά ο Αριστοτέλης να θεωρεί την δουλεία ως «παρά φύσιν» και ως «κατά φύσιν» να θεωρεί μόνο την ελευθερία²¹.

Μια εξήγηση για την παραπάνω διαφορά είναι ότι η άποψη για την φύση που αναφέρεται στα βιβλία Η' και Θ' των *Πολιτικών*, αναφέρεται στην φύση όπως πρέπει να είναι και όχι στην φύση όπως είναι. Η δεοντολογική άποψη για την φύση δεν είναι άσχετη με το γεγονός ότι στα βιβλία αυτά ο φιλόσοφος εκθέτει τις ιδέες του για το ορθό πολίτευμα και την ορθή λειτουργία του, καθώς δεν εξετάζει τα πολιτεύματα που υπάρχουν και πως λειτουργούν στην πραγματικότητα. Αντίθετα, στο Α' βιβλίο των *Πολιτικών* η φύση αναλύεται όπως είναι και η διάκριση ανάμεσα στους φύσει ελεύθερους και τους φύσει δούλους συνιστά αντικειμενικό δεδομένο. Η ρεαλιστική αυτή προοπτική επιτρέπει στον Αριστοτέλη να αναρωτηθεί αν οι «νόμω» δούλοι είναι σε όλες τις περιπτώσεις και φύσει δούλοι και αντίστοιχα αν και οι «νόμω» ελεύθεροι είναι και «φύσει» ελεύθεροι. (*Πολιτικά*, Α.1255a5- 1255a27)

Ωστόσο, η σπουδαιότητα του παραπάνω ερωτήματος δεν θα έπρεπε να υπερτιμηθεί, καθώς ο Αριστοτέλης παραδέχεται πως ό,τι είναι «νόμω» κατά κάποιο τρόπο δικαιώνεται ηθικά, έστω και αν είναι αποτέλεσμα βίας. Μια ακόμη δυσκολία που εμφανίζεται και τονίζεται στα βιβλία αυτά είναι η ακόλουθη: το ελεύθερο άτομο πράττει ορθολογικά. Η πράξη του είναι ορθολογική εφ' όσον τα μέσα της εναρμονίζονται προς τους σκοπούς της και, επίσης, πράττει ορθολογικά, διότι η πράξη του είναι δημιουργός τάξης. Για τον λόγο αυτό του ταιριάζει να παρακολουθεί

²¹Αυτόθι, σ.128.

θεάματα ή ακροάματα που διέπονται από τάξη. Την συσχέτιση αυτή της πράξης του ελεύθερου με την τάξη και με το «κοινωνεῖν» εκφράζουν και τα *Μετά τα Φυσικά*.

Αντίθετα, από τις αναλύσεις που προκύπτουν από τα *Ηθικά Νικομάχεια*, επιβεβαιώνεται η σχέση ελευθερίας και αβεβαιότητας. Η ελευθερία συνδέεται με καταστάσεις αβέβαιες, για τις οποίες είναι άδηλο πως τελικά θα εξελιχθούν. Συνεπώς, η ορθολογική τάξη αφορά την οργάνωση της ελεύθερης πράξης, αλλά δεν αφορά ούτε τις προϋποθέσεις, ούτε τα αποτελέσματα της ελεύθερης πράξης²².

Από την αντίθεση ανάμεσα στην πράξη του φύσει ελεύθερου, που διέπεται από τάξη, και την πράξη του φύσει του δούλου που χαρακτηρίζεται από το «εἴκη πράττειν», δικαιώνεται η νομική και κοινωνική διάκριση μεταξύ ελεύθερων πολιτών και δούλων, η οποία χαρακτηρίζει την αρχαία ελληνική πόλη. Η διάκριση αυτή είναι «φύσει» για τον Αριστοτέλη, καθώς την προϋποθέτει και την ενισχύει η έννοια της πολιτικής όπως την ορίζει ο Αριστοτέλης. Σύμφωνα με το πρώτο κεφάλαιο του Α βιβλίου των *Πολιτικών* στην πολιτική ανήκει ό,τι αφορά την πόλη, η οποία για να υπάρξει προϋποθέτει ότι τα μέλη της επικοινωνούν σε σχέση με ορισμένες ηθικές αξίες όπως το αγαθό, το κακό, το δίκαιο και το άδικο και για τον λόγο αυτό μόνο ο άνθρωπος έχει το χάρισμα του έναρθρου λόγου που τον διαφοροποιεί από τα υπόλοιπα ζώα, τα οποία διαθέτουν μόνο έναρθρο λόγο: «Λόγον δέ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῶων· ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ και ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διό και τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῶοις, ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τό συμφέρον και το βλαβερόν, ὥστε και τό δίκαιον και το ἄδικον· τοῦτο γάρ προς τά ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τό μόνον ἀγαθοῦ και κακοῦ καί δικαίου

²²Αυτόθι, σ.130.

και ἀδίκου και τῶν ἄλλων αἰσθησιν ἔχειν· ἡ δέ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καί πόλιν» Α. Μπαγιόνας.

Στο Γ' βιβλίο των *Πολιτικῶν* ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η πολιτική αρχή ασκείται ως προς τους ελεύθερους πολίτες, σε αντίθεση με την δεσποτική, που ασκείται επί των δούλων. Επίσης, η διάκριση αυτή τονίζεται και στο βιβλίο Η' των *Πολιτικῶν* (1324b30-40), όπου ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι πολλοί είναι αυτοί που συγχέουν την πολιτική με την «δεσποτική», διότι θεωρούν ότι τα πάντα επιτρέπονται σε σχέση με αυτούς φυσικά, αλλά όχι σε σχέση με τους άλλους. Η σύγχυση αυτή προκύπτει από το γεγονός ότι πολλοί είναι αυτοί που αδυνατούν να κατανοήσουν ότι σύμφωνα με την φύση ορισμένα όντα υπόκεινται στην αρχή αυτή, ενώ σε άλλα όντα η αρχή αυτή δεν ταιριάζει. Συνεπώς, δεν είναι ορθό να εξομοιώνουμε κάθε αρχή με την «δεσποτική», καθώς η πολιτική αρχή που ασκείται ως προς τους ελεύθερους διαφέρει από την «δεσποτική» που ασκείται προς τους δούλους όσο διαφέρει το «φύσει ελεύθερον τοῦ φύσει δούλου»²³. (*Πολιτικά*, Η. 3. 1325a20-40).

Από την αντιδιαστολή πολιτικής και «δεσποτικής» προκύπτει ότι η πολιτική αρχή ασκείται σύμφωνα με το «δίκαιον», δηλαδή τα νομικά κατοχυρωμένα δικαιώματα του ηγεμόνα και των πολιτών, καθώς η πολιτική αρχή αφορά τους ελεύθερους πολίτες οι οποίοι ζουν και πράττουν για χάρη του πραγματικού εαυτού και της ευδαιμονίας τους και όχι για χάρη του ηγεμόνα. Ωστόσο, η φθορά της πολιτικής αρχής σε «δεσποτική» είναι αναπόφευκτη αν συμβεί οι ελεύθεροι πολίτες να είναι ελεύθεροι «νόμῳ» και όχι «φύσει» και εκδηλώνεται στην περίπτωση της τυραννίδας που εξομοιώνει τους «ἀρχόμενους» με τους δούλους.

²³ Αυτόθι, σ.132

Η άποψη ότι η πολιτική αρχή αφορά ελεύθερους και ίσους μεταξύ τους πολίτες συνεπάγεται και την άποψη ότι το «πολίτευμα» ή η «πολιτεία» αφορά εξίσου ελεύθερους πολίτες. Η συσχέτιση αυτή προκύπτει από τον ορισμό του φιλοσόφου για το «πολίτευμα» και την «πολιτεία», καθώς σύμφωνα με τον φιλόσοφο η «πολιτεία» και το «πολίτευμα» ταυτίζονται (*Πολιτικά*, Γ.5.1297a27). Ορίζει την πολιτεία με τον ακόλουθο τρόπο: «Πολιτεία μὲν γάρ ἔστι τάξις ταῖς πόλεσιν ἡ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νεμέμηνται καὶ τί το κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἕκαστης κοινωνίας ἔστιν, νόμοι δε κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ' οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς» (*Πολιτικά*, Δ.1.1289a15-30). Εφ' όσον η πολιτεία προσδιορίζει τον καταμερισμό της πολιτικής αρχής και τους κανόνες σύμφωνα με τους οποίους αυτή ασκείται, έπεται ότι η πολιτεία, όπως και η πολιτική αρχή, αφορά μόνο ελεύθερους πολίτες.

Ο χαρακτήρας αυτός της πολιτείας γίνεται φανερός στα ορθά πολιτεύματα: την βασιλεία, την αριστοκρατία, την «πολιτεία», ακόμη και στην «πρώτη δημοκρατία». Επιπλέον, τα ορθά πολιτεύματα προϋποθέτουν την ύπαρξη ελεύθερων πολιτών που η ζωή τους και οι πράξεις τους έχουν ως έσχατο σκοπό την ευδαιμονία τους, ενώ αντίθετα στις πολιτειακές παρεκβάσεις η ασκούμενη αρχή τείνει να πάρει την μορφή της δεσποτικής και οι πολίτες να εξομοιωθούν με δούλους, καθώς πράττουν για χάρη κάποιου άλλου και πιο συγκεκριμένα για χάρη αυτού που ασκεί την εξουσία.

Ωστόσο, η διάκριση μεταξύ ορθών πολιτειών, όπου ασκείται η πολιτική αρχή επί ελευθέρων, και παρεκβάσεων, όπου συνήθως εφαρμόζεται η δεσποτική αρχή, είναι «κατά φύσιν», καθώς αποτελεί αναγκαίο σχήμα για την πληρέστερη κατανόηση και ανάλυση των πολιτειών. Στην πραγματικότητα όμως, κανένα από τα πολιτεύματα που

αναλύονται στα Πολιτικά δεν μπορούν να θεωρηθούν αμιγώς ορθά ή παρεκβατικά. Έτσι, η διάκριση ανάμεσα στην πολιτική αρχή, που σχετίζεται με τους ελεύθερους και ασκείται στα λεγόμενα ορθά πολιτεύματα και την δεσποτική αρχή που αφορά τους εξανδραποδιζόμενους και ασκείται στις λεγόμενες πολιτειακές παρεκβάσεις, είναι προβληματική διότι δεν αντικατοπτρίζει πιστά την πραγματικότητα, αλλά αποτελεί μόνο ένα σχήμα το οποίο διαθέτει μόνο εν μέρει κάποια μεθοδολογική αξία.

Η παραπάνω ανάλυση είχε ως βασικό της στόχο να μας καταστήσει σαφές το ότι η συσχέτιση πολιτικής αρχής, πολιτειακής τάξης και ελευθερίας έχει ως βασική της προϋπόθεση την συσχέτιση μεταξύ πόλης και ελευθερίας. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο «ή πολιτεία τῶν τήν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις» (Πολιτικά, Γ.1.1274b35-40). Όλα όσα ισχύουν για την «πολιτεία» ισχύουν και για την πόλη, γιατί «ή πολιτεία βίος τις ἐστὶ πόλεως» (Πολιτικά, Δ.8.1925a35). Η πολιτεία ρυθμίζει και εκφράζει τον τρόπο ζωής της πόλης. Η πόλη είναι συνυφασμένη με την ελευθερία, διότι είναι ηθικά αυτάρκης²⁴. Όπως ο ελεύθερος πολίτης, έτσι και η πόλη υπάρχει για χάρη του εαυτού της και πιο συγκεκριμένα για χάρη της ευδαιμονίας (εὖ ζῆν) των ελεύθερων πολιτών, οι οποίοι την απαρτίζουν και αποτελούν το βασικότερο συστατικό στοιχείο της. Συνεπώς η ελευθερία είναι ο τρόπος ύπαρξης της πόλης και η έννοια μιας πόλης «φύσει δούλης» είναι αντιφατική και τελικά αδιανόητη²⁵.

Η συσχέτιση πόλης και ελευθερίας επιβεβαιώνεται και από την άποψη του φιλοσόφου ότι η πόλη είναι «κοινωνία ελεύθερων πολιτών»: «φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τό κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαί τυγχάνουσιν οὔσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δε τὸ σφέτερον

²⁴Αυτόθι, σ.134

²⁵Αυτόθι,σ.135

μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πάσαι και παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικάι γαρ, ἡ δέ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν» (Πολιτικά, Γ.4.1279.a20). Η πόλη υφίσταται όταν υπάρχουν πολίτες που ανήκουν σε διαφορετικές πολιτικές παρατάξεις, αλλά κατορθώνουν να επικοινωνούν μεταξύ τους διότι έχουν ως κοινό σκοπό τους την ευδαιμονία. Οι πολίτες μπορούν να θεωρηθούν ἐξ ὀρισμοῦ ἐλεύθεροι, γιατί υπάρχουν και δρουν για χάρη του εαυτοῦ τους και ὄχι για χάρη ἄλλων ἀτόμων ἀλλά και γιατί πράττουν για χάρη της ευδαιμονίας, η οποία ἀποτελεῖ τον τελικό σκοπό της ὑπαρξης της πόλης. Ἐνα ἀκόμη γεγονός που ἐπιβεβαιώνει την συσχέτιση πόλης και ἐλευθερίας εἶναι ὅτι στην πόλη ἀσκεῖται πολιτική ἀρχή που ἀφορᾶ τους ἐλεύθερους και ὄχι η δεσποτική ἀρχή που ἀφορᾶ τους δούλους. Για τον λόγο αὐτό ὄχι μόνο οι δούλοι, ἀλλά και ὅσοι υιοθετοῦν δουλικό τρόπο ζωῆς ἀποκλείονται ἀπό την πόλη (Πολιτικά, Η.8.1329a20).

Σύμφωνα με τον Σταγίριτη η φυσική ἀυτάρκεια της πόλης ἐξασφαλίζεται με την φυσική ὑπαρξη των δούλων, καθὼς οι δούλοι εἶναι ἀπαραίτητοι γι' αὐτή και η ὑπαρξη τους εἶναι ἀναγκαῖος και ἐπαρκῆς ὀρος για την ὑπαρξη της πόλης και της πολιτικής ἐλευθερίας. Ἀπό τα παραπάνω συμπεραίνουμε ὅτι η δουλεία εἶναι ἐν μέρει τουλάχιστον το υλικό αἴτιο της ὑπαρξης της πόλης και της ἐλευθερίας²⁶.

Ὡστόσο, μας εἶναι δύσκολο να διακρίνουμε ποια ἀκριβῶς εἶναι η σχέση ἀνάμεσα στην δουλεία ὡς νομικό και κοινωνικό θεσμό και στις ἀπόψεις του Ἀριστοτέλη για την ἐξέλιξη και την λειτουργία των πολιτευμάτων. Ἀπό την μια πλευρᾶ φαίνεται να θεωρεῖ την δουλεία ὡς κάτι δεδομένο το ὁποῖο ο ἴδιος δεν ἐπιθυμεί να ἀξιολογήσει ἠθικά, ἐνῶ ἀπό την ἄλλη η ἀνάγνωση των Η και Θ βιβλίων των Πολιτικῶν μας δημιουργεῖ την ἐντύπωση ὅτι οι «ἐλεύθεροι» ὀρίζονται κυρίως ὡς μη

²⁶ Α. Μπαγιόνας, *αὐτόθι*, σ.135.

δούλοι και ότι έχει αναπτυχθεί οξεία κριτική σχετικά με το ποιος τρόπος ζωής μπορεί να χαρακτηριστεί ως «δουλικός» και «ανδραποδώδης». Συνεπώς, κατανοούμε ότι η ελευθερία δεν δύναται να νοηθεί ως κάτι ξεχωριστό και ανεξάρτητο από την δουλεία και εντάσσεται σαφώς στο αντικείμενο της πολιτικής μελέτης.

Ο Αριστοτέλης αφού επισήμανε την προέλευση του κράτους από τον οίκο, προβαίνει στην εξέταση της οικονομίας. Τα μόνα θέματα που αναλύονται διεξοδικά στο σημείο αυτό είναι η σχέση κυρίου και δούλου και η απόκτηση πλούτου. Εμείς θα ασχοληθούμε κυρίως με το πρώτο θέμα. Ως προς την δουλεία, ο Σταγειρίτης βρίσκεται αντιμέτωπος με δυο απόψεις που ίσχυαν την εποχή εκείνη και θεωρούνταν οι επικρατέστερες. Σύμφωνα με την πρώτη, η εξουσία πάνω στους δούλους (δεσποτεία) είναι ταυτόσημη με κάθε πολιτική εξουσία, διότι αποτελεί παράδειγμα φυσικής εξουσίας την οποία ασκούν οι ανώτεροι στους κατώτερους, ενώ σύμφωνα με την δεύτερη η διάκριση ανάμεσα σε κυρίους και δούλους δεν είναι φυσική, καθώς η δουλεία στηρίζεται σε μια παρά φύση σύμβαση και επομένως είναι άδικη.

Συμπερασματικά, οι δυο επικρατέστερες απόψεις της εποχής για τον θεσμό της δουλείας θα μπορούσαν να παρουσιαστούν συνοπτικά ως εξής:

1^η θέση: Ορισμένοι πιστεύουν ότι η εξουσία του δουλοκτήτη πάνω στον δούλο είναι ένα είδος τέχνης- επιστήμης και, κατά την γνώμη τους, η τέχνη- επιστήμη του οικοδεσπότη, του δουλοκτήτη, του πολιτικού και του βασιλιά ταυτίζονται.

2^η θέση: Άλλοι πιστεύουν ότι η εξουσία του δουλοκτήτη πάνω στον δούλο αντιβαίνει στους νόμους της φύσης και επειδή στηρίζεται στην βία δεν είναι δίκαιη.

Προκειμένου να διαλευκάνει το περίπλοκο αυτό κοινωνικό φαινόμενο της δουλείας, ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που επιχείρησε να το αναλύσει κατά τρόπο συστηματικό και μεθοδικό, διότι όσοι επιχείρησαν να εξετάσουν το θέμα της δουλείας, το έπρατταν πάντα σε συνάρτηση με τα άλλα αντικείμενα της έρευνάς τους και ποτέ ως κάτι αυτόνομο.

Πιο συγκεκριμένα, ο Πλάτων εξετάζει τον θεσμό της δουλείας από την άποψη της ηθικής αυτάρκειας και της τελείωσης του κυρίου (Νόμοι C, 776A – 778D). Παρόμοια θέση υιοθετούν και οι αντιτιθέμενοι στον θεσμό της δουλείας Αντιφών ο Σοφιστής, ο Λυκόφρων και ο Αδάμας, οι οποίοι εξετάζουν την δουλεία σε συνάρτηση με την σχέση φύσης και νόμου και όχι καθ' εαυτόν²⁷.

Ο Σταγίριτης γνωρίζει τις παραπάνω απόψεις και τις αναφέρει στα *Πολιτικά* του (Πολιτικά A,1, 1257b 16-20). Οι απόψεις αυτές υποστηρίζουν, όπως αναφέρει, ότι ο θεσμός της δουλείας είναι συμβατικός και τυχαίος επειδή στηρίζεται στην βία κυρίως και όχι στην φυσική ή ηθική τάξη. Η άποψη αυτή δεν είναι εσφαλμένη κατά τον Αριστοτέλη, διότι πράγματι πολλοί είναι « δούλοι» ενώ είναι άξιοι μιας καλύτερης τύχης. Αυτοί όμως δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως δούλοι, διότι με αυτό τον τρόπο μπορούν να ονομαστούν μόνο όσοι είναι από την φύση τους τέτοιοι.

Η ουσία, λοιπόν, του προβλήματος της δουλείας έγκειται στο ερώτημα αν υπάρχει φύσει δούλος και πως είναι δυνατόν να καθοριστεί αυτός, εφ' όσον απαντήσουμε καταφατικά στο παραπάνω ερώτημα²⁸. Ωστόσο, πριν προβούμε στην διατύπωση του ορισμού του δούλου, θα ήταν ωφέλιμο να κάνουμε μια ιστορική αναδρομή για τον θεσμό της δουλείας κατά την εποχή του Ομήρου, την αρχαϊκή εποχή και την κλασσική εποχή

²⁷ Αυτόθι., σ.79-80.

²⁸ Αυτόθι, σ.80.

(4^{ος} – 5^{ος} αιώνας π.Χ.) Τα παραπάνω ιστορικά στοιχεία κρίνονται αναγκαία προκειμένου να κατανοήσουμε πληρέστερα τον θεσμό της δουλείας που ήταν ευρέως διαδεδομένος και θεωρούνταν ως κάτι το αυτονόητο κατά την αρχαιότητα, αλλά και για να παρατηρήσουμε την εξέλιξή του κατά το πέρασμα των αιώνων σε διάφορες περιοχές (μυκηναϊκή δουλεία, ειλωτες της Σπάρτης, δούλοι στην αρχαία Αθήνα).

2. ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΑΝΑΔΡΟΜΗ ΤΗΣ ΔΟΥΛΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ

Καθώς η χειρωνακτική εργασία θεωρούνταν κάτι αρνητικό και επικρατούσε γενικότερα η άποψη ότι δεν ήταν κάτι που αρμόζει σε ελεύθερους πολίτες, για τον λόγο αυτό, φαινόταν ότι για τους αρχαίους Έλληνες η εργασία των δούλων ήταν αναπόφευκτη προϋπόθεση του πολιτισμένου βίου. Βέβαια, για την μελέτη του θεσμού της δουλείας θα πρέπει να εξεταστούν και άλλοι παράγοντες, αν και είναι δύσκολο να υπάρξει μια σαφής διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στα αίτια και τα αποτελέσματα. Από την μια πλευρά, υπήρχε η σχετική στασιμότητα των τεχνιτών, η οποία καθιστούσε αδύνατη την αύξηση της παραγωγής χωρίς την χρήση της εργασίας των δούλων, αν και θα ήταν λάθος να θεωρήσουμε ότι η έννοια της προόδου ήταν άγνωστη στους αρχαίους Έλληνες. Από την άλλη, η αποδοχή της ανισότητας των ατόμων ήταν μια θεμελιώδης συλλογιστική βάση της ελληνικής ιστορίας που ποτέ δεν αμφισβητήθηκε από κάποιον ουσιαστικά.

Μάλιστα, η ανισότητες αυτές τονίζονταν ακόμα πιο πολύ, αναπτύσσοντας ταυτόχρονα την έννοια του ελεύθερου πολίτη και του δούλου ως εμπορεύματος, τον οποίο μπορούσες να αγοράσεις στην αγορά. Μπορεί για τα σημερινά δεδομένα η δουλεία να θεωρείται κάτι απαράδεκτο και αποτρόπαιο, αλλά για τους αρχαίους Έλληνες η δουλεία ήταν κάτι εντελώς διαφορετικό, καθώς η ελευθερία ορισμένων δεν νοούνταν χωρίς την υποδούλωση κάποιων άλλων. Για τον λόγο αυτό τα δύο αυτά άκρα δεν θεωρούνταν αντιφατικά, αλλά το ένα συμπλήρωνε το άλλο και υπήρχε μεταξύ τους μια σχέση αλληλεξάρτησης.

Είναι, λοιπόν, αναμενόμενο να βρίσκουμε την εργασία των δούλων με οποιαδήποτε μορφή σε κάθε περίοδο της ελληνικής ιστορίας και να διαπιστώνουμε ότι κανείς δεν αμφισβητούσε την χρησιμότητά της, καθώς

ήδη στην εποχή του Ομήρου και του Ησιόδου μπορεί να αποδειχθεί η ύπαρξη των δούλων, η οποία είναι ένα αυταπόδεικτο γεγονός που παρέμεινε έτσι καθ' όλη την διάρκεια της ιστορίας της αρχαιότητας.

Ωστόσο, η εύρεση ειδικευμένων έργων και πηγών που να αναφέρονται στον συγκεκριμένο κοινωνικό θεσμό είναι ιδιαίτερος δύσκολη. Τα πιο σημαντικά και αξιόπιστα έργα από τα οποία μπορούμε να αντλήσουμε πληροφορίες είναι τα κείμενα των πολιτικών θεωριών του 4^{ου} αιώνα, δηλαδή του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη, και πιο συγκεκριμένα τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη και οι πραγματείες για την οικονομία του Ξενοφώντος και του Αριστοτέλη. Επίσης, ως πηγή μπορούμε να αναφέρουμε την αττική κωμωδία και τους ρήτορες του 5^{ου} και 4^{ου} αιώνα. Εκτός από τα φιλοσοφικά κείμενα καθοριστικό ρόλο διαδραματίζουν οι επιγραφικές μαρτυρίες, αλλά και η μεγάλη συμβολή της αρχαιολογίας, αν και ένα από τα κυριότερα κενά για να κατανοήσουμε την ελληνική κοινωνική και οικονομική ιστορία είναι η έλλειψη έγκυρων στατιστικών στοιχείων.

2.1 Η «μυκηναϊκή» δουλεία

Η εμφάνιση της δουλείας στην Ελλάδα δεν μπορεί και αναμφίβολα, δεν πρόκειται να χρονολογηθεί με απόλυτη ακρίβεια. Για τον λόγο αυτό ότι μπορούμε να γνωρίζουμε για την νεολιθική περίοδο και για την εποχή του χαλκού προέρχεται κυρίως από βουβούς μάρτυρες της υλικής ζωής, όπως τους αποκαλύπτουν οι αρχαιολόγοι²⁹. Τέτοιου είδους τεκμήρια μπορούν να μας πληροφορήσουν για την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και την πρόοδο της κοινωνικής διαφοροποίησης, αλλά όχι για τον συγκεκριμένο τρόπο εκμετάλλευσης που τις συνόδευε.

²⁹Υ. Garlan, *Η δουλεία στην αρχαία Ελλάδα*, μτφ. Χατζηδάκης, Gutenberg, Αθήνα 1988, σ.47.

Ορισμένες πήλινες πινακίδες που διατηρήθηκαν τυχαία και βρέθηκαν κυρίως στην Πύλο και την Κνωσό, αλλά και στις Μυκήνες και την Θήβα, αποτελούν τις μοναδικές και κύριες πηγές πληροφόρησής μας. Τα γραπτά αυτά τεκμήρια άνοιξαν στην ιστορική γνώση έναν νέο οικονομικό, κοινωνικό, πολιτικό και πολιτιστικό κόσμο, όπου κυρίαρχη θέση κατείχαν τα βασιλικά ανάκτορα. Στην κοινωνία αυτή, που παρουσιάζονταν αρκετά μεγάλες και εμφανείς διαφοροποιήσεις, γνωρίζουμε ότι υπήρχε θέση για τους δούλους, οι οποίοι αρχικά ήταν γνωστοί ως *doero* και *doera*, και που αργότερα συναντώνται με την μορφή δούλος και δούλη³⁰.

Στα ευρήματα της Πύλου, που σε αυτό το θέμα αποτελούν για εμάς την κύρια πηγή πληροφοριών, εμφανίζεται αρκετά συχνά η παραπάνω ορολογία, καθώς μπορούμε να καταχωρήσουμε πάνω από πεντακόσιες μνείες. Από νομική άποψη, οι δούλοι που χαρακτηρίζονται έτσι υποδιαιρούνται σε δυο μεγάλες κατηγορίες: η πρώτη με δυναμικό 29 ανδρών και 7 γυναικών καταδηλώνεται απλώς με το όνομα *doerola*, που γενικά ακολουθεί εκείνο του κυρίου (όνομα προσώπου ή λειτουργήματος, στην γενική ή με μορφή επιθέτου). Η δεύτερη, είναι σαφώς πιο σημαντική και αποτελείται από *toejo doerola*, δηλαδή από δούλους του θεού (ίσως του Ποσειδώνος) ή κατ' εξαίρεση από δούλους άλλων θεοτήτων όπως για παράδειγμα της Αρτέμιδος. Μια παρόμοια διάκριση συναντούμε, όπως θα δούμε και παρακάτω, και στην κλασσική Ελλάδα. Ωστόσο, δεν τίθεται κάποιο ζήτημα περί εξομοίωσης της μυκηναϊκής δουλείας με την κλασσική δουλεία αθηναϊκού τύπου, διότι εκτός από το γεγονός ότι η μια μοιάζει ξεκάθαρα να είναι λιγότερο ανεπτυγμένη από την άλλη από αριθμητική άποψη, υπάρχουν ανάμεσά τους πολλές διαφορές ποιοτικής φύσης.

³⁰Αυτόθι, σ.47.

Από τις νομικές σχέσεις μεταξύ δούλων και μη δούλων , όπως αυτές τίθενται στην πινακίδα της Πύλου, φαίνεται ότι σε όλες τις περιπτώσεις η θέση του δούλου έχει κληρονομηθεί και ότι την εποχή εκείνη ήταν σύνηθες φαινόμενο οι ενώσεις μεταξύ δούλων και μη δούλων (ιδιαίτερος μεταξύ δούλων και ελεύθερων γυναικών). Επίσης προκύπτει ότι οι δούλοι, τουλάχιστον όσοι ανήκαν σε μια θεότητα, μπορούσαν να εμφανίζονται δίπλα σε μη δούλους σε μια τέτοια ένωση προσώπων. Από την ίδια σειρά πινακίδων προκύπτει ότι η οικονομικά κατάσταση των δούλων αυτών πρέπει συνήθως να ήταν κατώτερη από εκείνη των υπολοίπων μελών της αδελφότητας, αν και τους αναγνώριζαν κάποιο δικαίωμα ιδιοκτησίας.

Για να εκτιμήσουμε τον σχετικό βαθμό αξιολόγησης που αποδίδεται στους μυκηναϊκούς δούλους θα πρέπει να καταφύγουμε στην ονοματολογία. Κρίνοντας από τα 63 ονόματα που καταγράφηκαν το 1958, διαπιστώνουμε ότι ουσιαστικά δεν διέφεραν καθόλου από εκείνα που συναντάμε στους μη δούλους³¹. Η κύρια διαφορά τους είναι ότι περιλαμβάνουν μια ισχυρότερη αναλογία ονομάτων με επαγγελματική προέλευση (ο βοσκός, ο πυροφύλακας) ή εθνικής καταγωγής (η Θηβαία, η Κορίνθια, η Τρωαδίτισσα). Αυτό που την καθιστά ιδιαίτερη σε σχέση με την δουλεία – εμπόρευμα κλασικού τύπου έγκειται στο ότι δεν τοποθετείται στους αντίποδες της ελευθερίας. Αυτό δεν οφείλεται στον «πρωτόγονο» χαρακτήρα της, αλλά κυρίως επειδή η αντίθεση δούλων και μη δούλων φαίνεται πως δεν ήταν ο κυριότερος παράγοντας δόμησης και διαφοροποίησης σε αυτό το είδος της κοινωνίας. Εκείνο που μάλλον είναι καθοριστικό είναι η κατάσταση των ατόμων απέναντι στα ανάκτορα. Απόδειξη είναι ότι σε σχέση με αυτά ορίζεται η έννοια της «ελευθερίας»³². Η ελευθερία, λοιπόν, δεν ταυτίζεται με τον μη δούλο, διότι τα σημεία

³¹Αυτόθι, σ.50.

³²Αυτόθι., σ.51.

αναφοράς βρίσκονται αλλού. Τίποτα δεν εμποδίζει στο τέλος ένα προϊόν δουλείας να απολαύσει το δικαίωμα της ελευθερίας και φαίνεται ότι η μάζα των μη δούλων βρίσκεται σε μια κοινωνική εξάρτησης απέναντι στα ανάκτορα. Συνεπώς, η κατάσταση αυτή από μια σύγχρονη θεώρηση θα έμοιαζε να είναι μια ενδιάμεση κατάσταση μεταξύ δουλείας και ελευθερίας, γεγονός που φέρνουν την μυκηναϊκή αυτή κοινωνία πλησιέστερα προς τις δεσποτικές κοινωνίες της σύγχρονης Ανατολής.

2.2 Η δουλεία κατά τον Όμηρο

Μετά την εξαφάνιση των μυκηναϊκών βασιλείων η ελληνική ιστορία διένυσε σκοτεινά χρόνια και η απουσία τεκμηρίων μας κάνει να χάνουμε την συνέχεια της ανάπτυξής μας. Αν κρίνουμε από την σχετική ένδεια των υλικών μαρτυριών που μας αποκαλύπτουν οι αρχαιολόγοι μπορούμε να υποθέσουμε ότι η κατάρρευση των ανακτορικών οικονομιών και η υποβάθμιση των κοινωνικοπολιτικών δομών που συνδέονται στενά με αυτές, προκάλεσαν την οπισθοχώρηση της δουλείας, ενώ παράλληλα βλέπουμε να αναβιώνουν ορισμένες μορφές κοινοτικής οργάνωσης λιγότερο συγκεντρωτικές και ιεραρχημένες που ενεργοποιήθηκαν κυρίως από τις εισβολείς των Δωριέων στα τέλη της δεύτερης χιλιετίας.

Ανεξάρτητα από την έκταση και την διάρκεια αυτής της ύφεσης η Ελλάδα κατόρθωσε και πάλι να ανακάμψει, καθώς από τον 10^ο και 9^ο αιώνα συγκροτείται πάνω σε νέα θεμέλια, διαιρεμένη σε μικρά βασίλεια με αριστοκρατικό χαρακτήρα. Για το αποτέλεσμα αυτής της εξέλιξης αντλούμε μαρτυρίες από τα ομηρικά έπη *Οδύσσεια* και *Ιλιάδα*, των οποίων η σύνθεση έγινε κατά την διάρκεια του 8^{ου} αιώνα. Φαινομενικά, τα δύο αυτά έπη ανατρέχουν σε γεγονότα που συνέβησαν στον μυκηναϊκό κόσμο κατά την εποχή του χαλκού και σύμφωνα με ορισμένους μελετητές δίνουν απλώς μια σχετικά πιστή εικόνα του χαμένου μυκηναϊκού κόσμου.

Αν και η άποψη αυτή είναι αρκετά διαδεδομένη, δεν θεωρείται απόλυτα σωστή, καθώς υπάρχουν αρκετές ανακρίβειες και αναχρονισμοί που δεν αρμόζουν στα πλαίσια του μυκηναϊκού κόσμου, αλλά σε μεταγενέστερη περίοδο. Άρα, θα πρέπει ίσως να θεωρήσουμε ότι τα ομηρικά έπη αντικατοπτρίζουν κυρίως την εποχή κατά την οποία συνετέθησαν, δηλαδή περίπου τον 8^ο αιώνα π.Χ. Όσον αφορά τις κοινωνικές δομές και πιο συγκεκριμένα την δουλεία, είναι αναμφίβολο ότι ανάμεσα στον ομηρικό και τον μυκηναϊκό κόσμο υπάρχουν ορισμένες λύσεις συνέχειας, οι οποίες παρατηρούνται αμέσως στο λεξιλόγιο³³. Πραγματικά στον Όμηρο είναι σπάνιοι οι όροι που ανήκουν στην οικογένεια *doero* (δούλος). Συχνότερα εμφανίζεται ο όρος *δμωσ* και *δμωή*, που προέρχονται από το ρήμα *δαμάω*, που σημαίνει *δαμάζω*, *υποτάσσω*³⁴, ενώ οι όροι *άνδράποδον* και *οϊκεῦς* παρουσιάζονται σε λίγα μόνο χωρία. Τέλος, μέσα στο ομηρικό λεξιλόγιο συναντούμε τον όρο *ἀμφίπολος*, που χρησιμοποιούνται για τις δούλες που απασχολούνται στο άμεσο περιβάλλον της οικοδέσποινας, καθώς και οι όροι *γυναίκες* και *δραστήρ*, που είχαν μια έντονα υποτιμητική απόχρωση.

Από τα παραπάνω κατανοούμε ότι οι γνώσεις μας για τους ομηρικούς δούλους βασίζονται κυρίως σε όσα μας αποκαλύπτονται από τις πολεμικές σκηνές της *Ιλιάδας* και τις περιπέτειες των ηρώων της *Οδύσσειας*.

Ο βασικός θεσμός του ομηρικού κόσμου είναι, ή τουλάχιστον φαίνεται να είναι, ο αριστοκρατικός οίκος, ενώ στο προσκήνιο βρίσκονταν οι μεγάλοι ήρωες που ενεργούσαν για λογαριασμό τους, σαν να μην υπήρχε κοινότητα. Όντως στον Όμηρο βρίσκουμε πόλεις με την έννοια των αστικών οικισμών, με ένα κέντρο όπου οι άνθρωποι συναντιούνται

³³ *Αυτόθι*, σ.52.

³⁴ *Αυτόθι*, σ.52.

(αγορά). Ο ρόλος της πόλεως και της κοινότητας είναι ασαφής, καθώς όλη η βαρύτητα δίδεται στον οίκο, ο οποίος θα μπορούσε να αποδοθεί με τον όρο «οικογένεια». Ωστόσο, ο οίκος, ακόμη και από την άποψη του αριθμού των ατόμων, είναι κάτι περισσότερο από την οικογένεια με την σημερινή μορφή της (δηλαδή την πυρηνική οικογένεια που αποτελείται κατά κύριο λόγο από τους γονείς και τα παιδιά), διότι περιελάμβανε όλα εκείνα τα άτομα (ελεύθερους και δούλους) τα οποία είχαν άμεση εξάρτηση από τον επικεφαλής του οίκου. Βέβαια, όσο πιο μεγάλος και ισχυρός είναι ο οίκος, τόσο πιο μεγάλος θα είναι και ο αριθμός των υπηρετών. Με άλλα λόγια, ο οίκος με την καθαρά ανθρώπινη μορφή του δεν είναι ένας θεσμός που βασίζεται αποκλειστικά και μόνο στην συγγένεια. Ο Όμηρος ενδιαφέρεται πρωτίστως για τους ήρωες και τα κατορθώματά τους και για τον λόγο αυτό δεν μας δίνει επαρκείς πληροφορίες για τις κατώτερες τάξεις.³⁵

Σύμφωνα με την πιο διαδεδομένη άποψη, το ουσιαστικό κριτήριο για τον καθορισμό της κοινωνικής θέσης ενός ατόμου δεν θεωρείται τόσο η έλλειψη ή όχι προσωπικής ελευθερίας, αλλά η θέση που αυτός κατείχε στα πλαίσια του οίκου. Η κοινωνική θέση του ατόμου δεν ορίζεται αφηρημένα, αλλά αναφορικά με το αν ανήκει ή όχι σε κάποιο σύνολο και στον ομηρικό κόσμο βασική μονάδα ήταν ο αριστοκρατικός οίκος. Έχει διατυπωθεί λοιπόν, ότι στην ομηρική κοινωνία δεν ήταν κατώτερη η θέση του δούλου, αλλά του θήτη, του ελεύθερου, ο οποίος δεν διέθετε ιδιοκτησία και προκειμένου να ζήσει αναγκαζόταν να πουλά τις υπηρεσίες του σε κάποιον άλλο, χωρίς μάλιστα να είναι σίγουρος ότι θα πάρει τα χρήματα που είχαν συμφωνήσει. Μάλιστα, η θέση των δούλων θα μπορούσε να θεωρηθεί ανώτερη από αυτή του θήτη, καθώς εκτός από τους συνηθισμένους δούλους, που ήταν επωμισμένοι με την εκτέλεση των

³⁵ M.M Austin- P. Vidal Naquet, *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, ό.π., σ.72.

εντολών που τους είχαν ανατεθεί, υπήρχαν και πιο προνομιούχοι, οι οποίοι απολάμβαναν την εκτίμηση και την εμπιστοσύνη του κυρίου τους και αναλάμβαναν ένα μικρό κομμάτι της διαχείρισης του οίκου. Πάντως, δεν θα έπρεπε να αρνηθούμε σε καμία περίπτωση ότι υπήρχε μια αρκετά σημαντική αντίθεση ανάμεσα σε ελεύθερους και δούλους.

Στην *Ιλιάδα* ο κανόνας είναι να σκοτώνουν τους ηττημένους πολεμιστές στο πεδίο της μάχης, ενώ σε όσους χάριζαν την ζωή το έκαναν είτε για κάποιο αντάλλαγμα, είτε με τελικό προορισμό κάποια θυσία. Οι γυναίκες, αντίθετα, είχαν μεγαλύτερες πιθανότητες να πέσουν ζωντανές στα χέρια του κατακτητή. Ορισμένες από αυτές τις επέστρεφαν με αντάλλαγμα, άλλες τις έστελναν ως δώρα, ενώ οι περισσότερες κρατούνταν ως λάφυρα, έχοντας ως κύριο μέλημά τους την εξασφάλιση υλικών ανέσεων στους ήρωες κατά την παραμονή τους στις τρωικές ακτές και αργότερα στα ανάκτορά τους. Επίσης, όσες από τις αιχμάλωτες ήταν νέες και όμορφες αποκτούσαν μια εντελώς διαφορετική πορεία, καθώς καλούνταν να μπουν στο κρεβάτι του αφέντη με την ιδιότητα της νόμιμης συζύγου ή της σύνευνου.

Περνώντας από την *Ιλιάδα* στην *Οδύσσεια* παρατηρούμε ότι φαινομενικά το μεγαλύτερο μέρος του πληθυσμού των δούλων ήταν επίσης γένους θηλυκού. Ωστόσο, στην *Οδύσσεια* η αριθμητική υπεροχή του γυναικείου στοιχείου σε σχέση με το αντρικό μπορεί να θεωρηθεί σε μεγάλο βαθμό απατηλή. Αυτή η μεταβολή, σε σχέση με την *Ιλιάδα*, στην σύνθεση της ομάδας των δούλων συμβαδίζει με μια ορισμένη μετατόπιση των πηγών της δουλείας. Από ολόκληρες πόλεις που κυρίευσαν και λεηλάτησαν οι νικητές, στην *Οδύσσεια* διατηρείται απλώς μια ανάμνηση σε σχέση με τον Τρωικό πόλεμο. Βασικό εμπόδιο για την εξομοίωση των ομηρικών δούλων με τους Αθηναίους δούλους της κλασσικής εποχής, παρά την στρατολόγησή τους, αποτελεί ο «πατριαρχικός» χαρακτήρας

που τους ένωνε με τον κύριό τους μέσα στον «οίκο»³⁶. Τέλος, λόγω του κοινωνικού σχηματισμού η δουλεία και η ελευθερία δεν μπορούσαν να αντιπαρατίθενται σημείο προς σημείο και ούτε καν να αποτελούν μια μείζονα αντίθεση, διότι με αυτό τον τρόπο θα αγνοούσαμε την διαδικασία της απελευθέρωσης. Για τον λόγο αυτό ο ομηρικός δούλος, όπως επίσης και ο μυκηναϊκός, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως άμεσος πρόγονος του δούλου- εμπόρευμα κλασικού τύπου.

2.3 Η εξέλιξη της δουλείας κατά την αρχαϊκή εποχή (8^{ος} – 6^{ος} αιώνας π.Χ.)

Ακόμα και στα ομηρικά έπη η δουλεία δεν παρουσιάζεται ως προνόμιο που είχαν μόνο οι βασιλείς. Το γεγονός αυτό επιβεβαιώνεται και στο *Έργα και Ημέραι* του Ησιόδου, σχετικά με την εξέλιξη της δουλείας σε ένα μικρό χωριό της Βοιωτίας, όπου ο χωρικός του Ησιόδου είναι κάτοχος αρχικά «ενός σπιτιού, μιας γυναίκας και ενός βοδιού» (στ.405). Σε αυτά προστίθεται αργότερα «ένα ρωμαλέο σαραντάχρονο άντρα» (στ.43), για τον οποίο δεν γνωρίζουμε αν είναι ελεύθερος μισθωτός ή δούλος. Στην συνέχεια διαπιστώνουμε ότι διαθέτει πολλούς δούλους, καθώς και ένα ζευγάρι ελεύθερους, επιφορτισμένους ίσως με την επίβλεψη των δούλων. Κατανοούμε, λοιπόν, ότι στην Αθήνα η δουλεία έκανε την εμφάνισή της ή τουλάχιστον παρουσίασε σημαντικές προόδους κατά την εποχή του Σόλωνα, ο οποίος εξασφάλιζε την ελευθερία όλου του λαού και του απέδιδε έναν αυξημένο ρόλο στην διακυβέρνηση της πόλης. Με το παράδειγμα της Αθήνας, ο Finley στο άρθρο του “Was Greek civilization based on slave labour?”, παραλλήλισε εκείνο της πόλης της Χίου, για την οποία γνωρίζουμε ότι: 1) Σύμφωνα με ένα απόσπασμα από το βιβλίο

³⁶Υ. Garlan., ό.π.,σ.59.

XVIIτων Φιλιππικών του ιστορικού Θεόπομπου, που γράφτηκε περίπου το 330, ήταν η πρώτη πόλη που χρησιμοποίησε τους δούλους ως εμπορεύματα³⁷. 2) Από ένα χωρίο του Θουκυδίδη (*Ιστοριών* Θ.40.2), ότι στα τέλη του 5^{ου} αιώνα «οι δούλοι ήταν πολυάριθμοι στην Χίο και είχαν φτάσει ένα πλήθος μοναδικό για μια μόνο πόλη («οί γάρ οίκεται τοῖς Χίοις πολλοὶ ὄντες»). 3) Κρίνοντας από μια επιγραφή των μέσων του 6^{ου} αιώνα ότι η πόλη της Χίου είχε προχωρήσει πολύ νωρίς στον δρόμο της δημοκρατίας, γεγονός που προϋποθέτει τη συμμετοχή του συνόλου των πολιτών στην διακυβέρνηση. Και στις δύο περιπτώσεις, όλα συμβαίνουν σαν η εξάπλωση και η εμβάθυνση της έννοιας της πολιτικής ελευθερίας, έχοντας την διπλή επίπτωση να μειωθεί το δυναμικό της εσωτερικής εκμετάλλευσης στην πολιτική κοινότητα και να αυξηθεί το πλήθος καθώς και οι απαιτήσεις των προνομιούχων, να είχαν συμβαδίσει με την διάδοση της δουλείας- εμπόρευμα, δηλαδή με την μαζική συνδρομή ενός ξένου εργατικού δυναμικού που είχε ολοκληρωτικά υποταχθεί στην θέληση των κυρίων του και είχε ριχθεί για αυτό, από άποψη υπόστασης, στους αντίποδες της ελευθερίας.

Όπως επισήμανε και ο Φίνλεϋ «μια όψη της ελληνικής ιστορίας, είναι με μια λέξη, η πρόοδος, χέρι με χέρι της ελευθερίας και της δουλείας»³⁸. Χωρίς αμφιβολία οι δυο αυτές έννοιες αποτελούν ζευγάρι, καθώς η επιβεβαίωση των μεν ως ελεύθερων ήταν συνδεδεμένη με τον καθορισμό των άλλων ως δούλων. Ωστόσο, είναι δύσκολο να καθορίσουμε την κινητήρια δύναμη αυτής της εξέλιξης. Μπορούμε να φανταστούμε έτσι δυο σειρές αιτιών που στηρίζονται πάνω σε ουσιαστικά διαφορετικές βάσεις: 1) Οικονομική πρόοδος- ανάπτυξη της δουλείας- δημοκρατική πρόοδος και 2) Δημοκρατική πρόοδος- ανάπτυξη της δουλείας- οικονομική πρόοδος.

³⁷ Αυτόθι, σ.62.

³⁸ M. Finley, *Was Greek Civilization based on slave labour?*, *Historia* VII, σ.71-72.

Στην πρώτη περίπτωση, μπορούμε να επικαλεστούμε την επέκταση των εμπορικών και βιοτεχνικών δραστηριοτήτων ταυτόχρονα με την μείωση του εργατικού δυναμικού στον ελληνικό χώρο, ενώ στην δεύτερη περίπτωση, η ενίσχυση του δήμου σε βάρος της αριστοκρατίας μέσα από επεισόδια τυραννίας, είτε για οικονομικούς λόγους, είτε για να ανταποκριθούν στην αύξηση του στρατιωτικού δυναμικού, είτε απλά από μια άνοδο του κοινοτικού πνεύματος και από μια προτίμηση προς μια πολιτική ελευθερία η οποία συνοδεύεται από όλα τα υλικά πλεονεκτήματα που συνδέονται με την ιδιότητα του πολίτη.

Στα πλαίσια της δουλείας κατά την αρχαϊκή εποχή θα ήταν χρήσιμο να αναφερθούμε και στην περίπτωση των δούλων της Σπάρτης, τους λεγόμενους «είλωτες» και να προβούμε σε μια σύγκριση τους με τους δούλους αθηναϊκού τύπου προκειμένου να εντοπίσουμε τυχόν ομοιότητες και διαφορές που υπάρχουν.

2.4 Οι είλωτες

Οι Έλληνες της κλασικής εποχής αναφέρονταν στους Είλωτες ως «δούλους», γεγονός που αποδεικνύεται και από το κείμενο της συμμαχίας ανάμεσα στην Αθήνα και την Σπάρτη το οποίο ακολούθησε την Νίκειο ειρήνη το 421 π.Χ. και όριζε ότι «αν οι δούλοι επαναστατήσουν, οι Αθηναίοι θα βοηθήσουν τους Λακεδαιμόνιους με όλες τους τις δυνάμεις στο μέτρο των δυνατοτήτων τους³⁹».

Είναι φανερό ότι ανάμεσα στους δούλους- εμπόρευμα αθηναϊκού τύπου και στους είλωτες υπήρχαν ορισμένες βασικές διαφοροποιήσεις, καθώς αντιπροσώπευαν δυο εντελώς διαφορετικούς τύπους καθυπόταξης

³⁹Μ.Μ. Austin- P.Vidal Naquet, Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα, ό.π., σ.124.

με διαφορετική ιστορία και καταγωγή. Η δουλεία αθηναϊκού τύπου ήταν ένας νεότερος θεσμός που καθιερώθηκε κατά την κλασική εποχή, ενώ η ειλωτεία ήταν ένας θεσμός πιο πολύ αρχαϊκός. Αυτό που χαρακτηρίζει τις ομάδες των ειλώτων είναι κυρίως η ομοιογένειά τους, καθώς ήταν όλοι ιθαγενείς λαοί που μιλούσαν την ίδια γλώσσα και περιέπεσαν σε κατάσταση υποτελών όταν κατακτήθηκαν από εκείνους που αργότερα θα γίνονταν οι κύριοί τους. Επίσης, όλοι είχαν κοινά ονόματα των οποίων η σημασία δεν ήταν πάντα σαφής. Στην προκειμένη περίπτωση οι «είλωτες» ερμηνεύονταν ως αιχμάλωτοι ή κάτοικοι της πόλης Έλος της Λακωνίας⁴⁰.

Αντιθέτως, οι αθηναϊκού τύπου δούλοι κατάγονταν από πολλά και διαφορετικά μέρη και για τον λόγο αυτό δεν ήταν δυνατό να χαρακτηρισθούν με ένα συγκεκριμένο συλλογικό όνομα, καθώς δεν είχαν καμία ταυτότητα. Μια ακόμη βασική διαφορά είναι ότι οι είλωτες, επειδή ήταν ομοιογενείς λαοί και μπορούσε να υπάρξει αναπαραγωγή της συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας, δεν πωλούνταν στην αγορά, όπως συνέβαινε με τους αθηναϊκού τύπου δούλους οι οποίοι πωλούνταν στην αγορά και μπορούσαν να αγοραστούν όπως συνέβαινε και με οποιοδήποτε άλλο υλικό αγαθό.

Στην Αθήνα το φαινόμενο της στρατολόγησης των δούλων ήταν αρκετά σπάνιο και γινόταν μόνο σε αρκετά σοβαρές περιπτώσεις έκτακτης ανάγκης. Όταν συνέβαινε κάτι τέτοιο, πριν αρχίσουν δηλαδή να τους χρησιμοποιούν για τους πολεμικούς σκοπούς τους, φρόντιζαν πρώτα να τους είχαν απελευθερώσει. Από την άλλη πλευρά, στην Σπάρτη η χρήση των ειλώτων για πολεμικούς σκοπούς ήταν κανονική και αν τους απελευθέρωναν γινόταν τις περισσότερες φορές μετά τη λήξη της θητείας

⁴⁰Αυτόθι, σ.125.

τους και έπειτα συνέχιζαν να υπόκεινται στην υποχρέωση στρατιωτικής υπηρεσίας.

Θεωρητικά θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι οι ειλώτες δεν αποτελούσαν μέρος του κράτους, καθώς η ονομασία «Λακεδαιμόνιοι» περιλάμβανε τους Σπαρτιάτες και τους Περίοικους, αλλά όχι τους ειλώτες, αλλά στην πραγματικότητα μπορούσαν να έχουν κάποιο μερίδιο στο κράτος των Λακεδαιμονίων, πράγμα αδιανόητο για τους δούλους στην Αθήνα.

Τέλος, ένα ακόμη διαφοροποιητικό στοιχείο ανάμεσα στις δυο κατηγορίες δούλων ήταν οι εξεγέρσεις, οι οποίες ήταν ένα αρκετά σύνηθες φαινόμενο στην Σπάρτη, καθώς οι εξεγέρσεις των ειλώτων αποτελούν έναν από τους βασικούς παράγοντες που επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό την εξέλιξη της συγκεκριμένης πόλης και καθόρισαν αισθητά την πορεία της, ενώ στην Αθήνα, παρά τον μεγάλο αριθμό δούλων που υπήρχε εκεί δεν ξέσπασαν σχεδόν ποτέ ουσιαστικές εξεγέρσεις δούλων.

Αφού παρουσιάσαμε τον θεσμό της δουλείας κατά την αρχαϊκή εποχή (8^{ος}-6^{ος} αιώνας π.Χ.), τόσο στην Αθήνα, όσο και σε άλλες περιοχές, είναι χρήσιμο να επεκταθούμε περαιτέρω και να παρουσιάσουμε συνοπτικά την δομή της αθηναϊκής κοινωνίας κατά την κλασική εποχή (5^{ος}- 4^{ος} αιώνας π.Χ.), την εποχή που έζησε δηλαδή ο μεγάλος φιλόσοφος, κατανοώντας έτσι πληρέστερα την δουλεία και διαπιστώνοντας την αλλαγές που υπέστη κατά το πέρασμα των αιώνων.

2.5 Κλασσική Αθήνα (πολίτες, μέτοικοι, δούλοι)

Τα βασικά χαρακτηριστικά του κράτους αθηναϊκού τύπου περιλάμβαναν την εξάλειψη των εσωτερικών υποτελών, καθώς μετά τον Σόλωνα έπαψαν πια να υπάρχουν δούλοι αθηναϊκής καταγωγής στην Αθήνα, αλλά όλοι οι πολίτες απολάμβαναν την ίδια πολιτική και νομική ισότητα⁴¹. Δεν εμφανιζόταν κανενός είδους διαχωρισμός, όπως συνέβαινε στην Σπάρτη, αλλά ένα άτομο είτε θεωρούνταν ελεύθερος πολίτης και μπορούσε να συμμετέχει σε όλα τα δρώμενα, είτε ήταν απλώς ελεύθερος αλλά δεν ήταν Αθηναίος πολίτης (μέτοικοι ή ξένοι), είτε ήταν δούλος. Κατά την εποχή της εξάλειψης των ανισοτήτων σημειωνόταν ένα μεγάλο βήμα προς την δημοκρατία και το μεγαλύτερο μέρος του σώματος των Αθηναίων γινόταν όλο και πιο κλειστό προς τους ξένους, οι οποίοι μπορούσαν να χορηγηθούν το δικαίωμα του Αθηναίου πολίτη εξαιρετικά δύσκολα. Συνοπτικά, ο πληθυσμός στην Αθήνα διαιρούνταν στις ακόλουθες βασικές κατηγορίες: τους πολίτες, τους μέτοικους και τους δούλους.

Οι πολίτες

Η μόνη βασική διάκριση ανάμεσα στους πολίτες και τους μη πολίτες (ελεύθερους ή δούλους) σχετιζόταν με την έγγαιο ιδιοκτησία, καθώς η κατοχή και η απόκτηση ενός κτήματος αποτελούσε προνόμιο μόνο ενός Αθηναίου πολίτη και οι περιπτώσεις που το δικαίωμα αυτό μπορούσε να δοθεί και σε κάποιον άλλο ήταν ελάχιστες. Πιο συγκεκριμένα ο Ξενοφών, προκειμένου να αναπτυχθεί η οικονομία της πόλης, πρότεινε να βελτιωθεί το νομικό καθεστώς που θα επέτρεπε στους μέτοικους να αποκτήσουν κάποιο σπίτι στην πόλη κατέχοντας ένα τμήμα της γης, αλλά δεν επιθυμούσε ούτε αυτός να τους επιτρέψει να

⁴¹ M.M. Austin- P. Vidal Naquet, *ό.π.*,σ.133.

αποκτήσουν καλλιεργήσιμη γη στην Αττική. Ο δεσμός ανάμεσα στην γη και τον πολίτη ήταν αμφίδρομος, καθώς ο πολίτης ήθελε να είναι γαιοκτήμονας και η θέση του ως πολίτη χρησίμευε ως βάση για την απαίτησή του για έγγειο ιδιοκτησία, η οποία αποτελούσε την μοναδική οικονομική διάκριση ανάμεσα σε πολίτες και μη πολίτες και τους παρείχε κάποιου είδους κύρος. Μάλιστα, την πνευματική και κοινωνική αφρόκρεμα εκείνης της εποχής την αποτελούσαν αρχικά σε πολύ μεγάλο βαθμό γαιοκτήμονες, ενώ στην συνέχεια και κυρίως μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο, εκδηλώνεται κάποια αλλαγή και εμφανίζονται κάποιοι νεόπλουτοι των οποίων η περιουσία δεν βασιζόταν στην έγγειο ιδιοκτησία και των οποίων η άνοδος στην εξουσία θύμιζε τον ρόλο των προκατόχων τους.

Οι μέτοικοι

Ως μέτοικοι χαρακτηρίζονταν οι ελεύθεροι, Έλληνες ή μη, που κατοικούσαν στην Αθήνα ή στην Αττική⁴² και φαίνεται ότι κάποιος ξένος που βρισκόταν στην Αθήνα έπρεπε να εγγραφεί στον κατάλογο των μετοίκων γιατί αλλιώς θα έπρεπε να πουληθεί ως δούλος. Ωστόσο και οι μέτοικοι είχαν ορισμένες υποχρεώσεις τις οποίες έπρεπε να εκπληρώσουν. Αρχικά, έπρεπε να πληρώνουν έναν ειδικό φόρο, το μετοίκιο, ο οποίος δεν ήταν υψηλός αλλά είχε πιο πολύ συμβολικό χαρακτήρα, καθώς έδειχνε την κατωτερότητα της θέσης τους σε σύγκριση με τους πολίτες και αν ο φόρος αυτός δεν πληρωνόταν ο μέτοικος μπορούσε να πωληθεί ως δούλος. Όμως μπορούσε να τους δοθεί και το προνόμιο της ισοτέλειας, γεγονός που τους καθιστούσε ισότιμους με τους υπόλοιπους πολίτες σε σχέση με τις οικονομικές τους υποχρεώσεις και δεν ήταν πλέον αναγκασμένοι να πληρώνουν το μετοίκιο. Οι υποχρεώσεις

⁴²Αυτόθι,σ.141.

αυτές δεν ήταν ιδιαίτερος επαχθείς, αλλά είχαν ως κύριο στόχο τους να τονίσουν την μειονεκτική θέση του μετοίκου σε σχέση με αυτή του πολίτη.

Οι δούλοι

Σε θεωρητικό επίπεδο οι δούλοι δεν είχαν κανενός είδους δικαίωμα και αποτελούσαν ιδιοκτησία του κυρίου τους, ο οποίος μπορούσε να τους χρησιμοποιήσει με όποιο τρόπο επιθυμούσε ο ίδιος. Ουσιαστικά όμως προστατεύονταν ως ένα βαθμό από το νόμο, καθώς κανένας δεν είχε το δικαίωμα να τους κακομεταχειριστεί ή να τους θανατώσει χωρίς να του επιβληθεί κάποιου είδους τιμωρία. Ωστόσο, οι ίδιοι δεν μπορούσαν να εκπροσωπούν τον εαυτό τους σε νομικά θέματα και έτσι την συγκεκριμένη αρμοδιότητα αναλάμβανε ο κύριός τους, καθώς η μαρτυρία ενός δούλου στο δικαστήριο μπορούσε να γίνει δεκτή ύστερα από βασανιστήρια.

Όσον αφορά τις λειτουργίες που επιτελούσαν οι δούλοι στην Αθήνα δεν διέφεραν ριζικά από τις δραστηριότητες που έκαναν κατά γενικό κανόνα και οι ελεύθεροι, αλλά προφανώς οι δούλοι υφίσταντο πολλούς περιορισμούς όπως η έλλειψη πολιτικών δικαιωμάτων και η έλλειψη συμμετοχής τους στον πόλεμο. Με εξαίρεση τις παραπάνω διαφορές μπορούμε να βρούμε τους δούλους να κάνουν σχεδόν τις ίδιες δουλειές με τους ελεύθερους, όπως η ενασχόληση με την γεωργία, την βιοτεχνία, το εμπόριο και κυρίως τις οικιακές εργασίες. Επίσης, υπήρχαν και δημόσιοι δούλοι, οι οποίοι κυρίως ήταν επιφορτισμένοι με εργασίες που σχετίζονταν περισσότερο με το κράτος, όπως γραφείς, γραμματείς και δεσμοφύλακες. Τέλος, η κύρια διαφορά τους με τους ελεύθερους έγκειται κυρίως στον τρόπο και στις συνθήκες που επιτελούσαν την εργασία τους, καθώς οι ελεύθεροι εργάζονταν με την θέληση τους για τον ίδιο τους τον εαυτό, ενώ αντιθέτως οι δούλοι ήταν αναγκασμένοι να

εργάζονται για κάποιον άλλο. Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι οι Αθηναίοι δούλοι δεν είχαν ούτε ενότητα, ούτε ταξική συνείδηση αλλά ούτε και κοινό πρόγραμμα δράσης, καθώς δεν εμφανίστηκαν ποτέ εξεγέρσεις δούλων, αλλά το μόνο που μπορούσαν να απαιτήσουν μεμονωμένα ήταν απλώς η ατομική τους ελευθερία.

Προκειμένου να κατανοήσουμε πληρέστερα την θέση των δούλων στην αθηναϊκή κοινωνία κατά την κλασική εποχή, θα πρέπει να αναφερθούμε στο νομικό καθεστώς που υπήρχε τότε στην Αθήνα και αφορούσε την συγκεκριμένη κοινωνική τάξη. Αρχικά, ήταν αποδεκτό από όλους ότι ο δούλος στην Αθήνα ήταν άνθρωπος και όχι ζώο, και ωστόσο, αποτελούσε πριν από όλα ένα αντικείμενο ιδιοκτησίας και με αυτή την ιδιότητα ήταν μεταβιβάσιμος ανεξάρτητα από την θέλησή του, όπως οποιοδήποτε κινητό αγαθό⁴³. Στις πιο πολλές περιπτώσεις ο δούλος ήταν εξαρτημένος από έναν μόνο ιδιοκτήτη, ο οποίος ονομαζόταν συνήθως κύριος (δεσπότης) και μπορούσε να είναι οποιοδήποτε ελεύθερο άτομο, με εξαίρεση τους «δημόσιους δούλους», οι οποίοι ανήκαν στην ιδιοκτησία του δήμου όπως οποιοδήποτε άλλο κινητό ή ακίνητο αγαθό.

Ο Αθηναίος δούλος, αν και ήταν αντικείμενο ιδιοκτησίας, ο ίδιος δεν είχε κανένα δικαίωμα ιδιοκτησίας ούτε καν των χρημάτων που κέρδιζε, καθώς δεν μπορούσε να τα χρησιμοποιήσει με τον τρόπο που ο ίδιος επιθυμούσε, αλλά έπρεπε να πάρει την συγκατάθεση του κυρίου του. Ακόμη, η οικογένειά του ήταν ανεκτή, αλλά δεν είχε κάποια νομική υπόσταση και μπορούσε να διαλυθεί οποιαδήποτε στιγμή ύστερα από εντολή του κυρίου του. Τέλος, θεωρούνταν ένας «απόλυτος ξένος» μέσα στην πόλη, καθώς δεν εμφανιζόταν σε κανένα επίσημο μητρώο παρά μόνο στους καταλόγους περιουσιακών στοιχείων.

⁴³Υ. Garlam, ό.π., σ.64.

Ωστόσο, ακόμη και στον θεσμό της δουλείας υπήρχαν ορισμένα όρια, θεωρητικά τουλάχιστον, τα οποία έπρεπε να υπάρχουν και να τηρούνται. Πιο συγκεκριμένα το αρχαίο οικογενειακό δίκαιο αναγνώριζε στον δούλο ως υπηρέτη μια εμβρυώδη προσωπικότητα και ως ανθρώπινη ύπαρξη ήταν άρρηκτα συνδεδεμένος με τον οίκο του δεσπότη του⁴⁴. Με αυτό τον τρόπο μπορούσε να απολαύσει ορισμένες προσωπικές εγγυήσεις ενώ ταυτόχρονα ήταν επιφορτισμένος με το καθήκον να προστατεύει την ομάδα στην οποία ανήκει. Αν ο δούλος ήταν ελληνικής καταγωγής μπορούσε να διατηρήσει τα θρησκευτικά του προνόμια και έτσι είχε την δυνατότητα να λαμβάνει μέρος στα Ελευσίνια μυστήρια.

Όσον αφορά τα νομικά θέματα, οι δούλοι δεν μπορούσαν να προσφύγουν στα δικαστήρια και για τον λόγο αυτό κύριος εκπρόσωπός τους ήταν, όπως συνέβαινε σε όλες σχεδόν τις περιπτώσεις, ο κύριός τους. Ελάχιστες ήταν οι περιπτώσεις που μπορούσαν να προσφύγουν οι ίδιοι στα δικαστήρια και αυτό γινόταν συνήθως για να καταγγείλουν στην πολιτεία κάποιο προδότη, ιερόσυλο ή κάποιον που έχει καταχραστεί χρήματα. Το γεγονός αυτό ήταν ιδιαίτερα καθοριστικό για την πορεία της μετέπειτα ζωής τους, διότι αν η μαρτυρία τους αποδεικνυόταν ότι ήταν σωστή μπορούσαν να αφεθούν ελεύθεροι, ενώ αν αποδεικνυόταν ότι η μαρτυρία τους ήταν λανθασμένη δεν δίσταζαν ακόμα και να τους θανατώσουν. Ορισμένες φορές η μαρτυρία τους θεωρούνταν ισχυρή μόνο αν είχε γίνει με βασανιστήρια, τα οποία σφράγιζαν την βία που αποτελούσε την θεμελιακή σχέση μεταξύ δουλοκτήτη και δούλου⁴⁵. Η «βάσανος» εφαρμοζόταν είτε ιδιωτικά από τον κύριο στον δούλο, είτε κατόπιν απαίτησης του ενάγοντος, χωρίς ωστόσο η υπεράσπιση να έχει την νόμιμη δυνατότητα να αντισταθεί. Οι διακανονισμοί αυτοί αποτελούσαν ένα είδος συμβολαίου μεταξύ των μερών, με πρόβλεψη, αν

⁴⁴ Αυτόθι, σ.65.

⁴⁵ Αυτόθι, σ.66.

υπάρξει διαρκής ανικανότητα του δούλου, να αποζημιωθεί ο ιδιοκτήτης του⁴⁶. Φαίνεται, όμως, ότι οι μαρτυρίες που προκύπταν κατόπιν βασανιστηρίων ήταν σχεδόν όλες ιδιαίτερος αξιόπιστες, καθώς θεωρούσαν ότι κάνοντας κάτι τέτοιο στο κορμί του δούλου θα μπορούσαν να αναπαραστήσουν σχεδόν πιστά το γεγονός του οποίου ήταν μάρτυρας.

Κύριος υπεύθυνος για τις ζημιές που διέπραττε ο δούλος, θεωρούνταν ο κύριός του, άμεσα ή έμμεσα, αναλόγως με το αν ο δούλος είχε ενεργήσει σύμφωνα με τις εντολές που του δόθηκαν από τον δουλοκτήτη του ή όχι. Επίσης, ο κύριος ήταν ο μόνος που μπορούσε να επέμβει όταν ο δούλος του είχε υποστεί παράνομες σωματικές βλάβες από κάποιον τρίτο, καθώς δεν υπήρχε κάποιου είδους υπηρεσία που θα έκανε αυτεπάγγελτα κάτι τέτοιο. Μάλιστα, σε περίπτωση τραυματισμού μπορούσε να διεκδικήσει αποζημίωση, ενώ αν ο δούλος τελικά πέθαινε ασκούνταν αγωγή για δολοφονία και τότε ο ένοχος παραπεμπόταν στο Παλλάδιο δικαστήριο. Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι για έναν δούλο ήταν εξαιρετικά δύσκολο να αποφύγει την κακή μεταχείριση, καθώς τα νομικά του δικαιώματα ήταν ελάχιστα και γενικότερα δεν μπορούσε καν να επικαλεσθεί την νόμιμη άμυνα που ίσχυε για όλους τους υπόλοιπους ανθρώπους.

Αφού αναφερθήκαμε στον ρόλο των δούλων, στις εργασίες που αυτοί επιτελούσαν, αλλά και στις υποχρεώσεις και τα δικαιώματά τους κατά το πέρασμα των αιώνων και σε διαφορετικές κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, θα πρέπει να προβούμε στον ορισμό του δούλου, όπως αυτός προκύπτει κυρίως από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη.

⁴⁶Υ. Garlam, *ό.π.*, σ.66.

3. ΟΡΙΣΜΟΣ ΔΟΥΛΕΙΑΣ

Η θεωρία του Σταγίριτη φιλοσόφου για τον θεσμό της δουλείας βασίζεται σε δυο αξιώματα: πρώτον, ότι οι άνθρωποι φύσει δεν είναι ίσοι, αλλά χωρίζονται με βάση τις ικανότητές τους για αρετή και δεύτερον, ότι είναι δυνατό να καθοριστεί ποιο άτομο μπορεί να χαρακτηριστεί ως ενάρετο και ποιο όχι. Ο Αριστοτέλης δεν παρουσιάζει καμία αμφιβολία για το πρώτο αξίωμα, αλλά αρνείται να αποδεχτεί έτσι άκριτα το δεύτερο⁴⁷. Το ζήτημα της δουλείας, κατά τον φιλόσοφο, τίθεται κάτω από το πρίσμα αν αυτή υπάρχει φύσει ή όχι και έτσι, ξεκινώντας από την πλατωνική έννοια του φύσει δούλου, υποστηρίζει πως σύμφωνα με την φύση πρέπει να υπάρχει διάκριση μεταξύ του *ἀρχοντος* και του *ἀρχομένου*. Η διάκριση αυτή κρίνεται αναγκαία, διότι για κάθε ον που υπάρχει στην φύση υπάρχει και το υποδεέστερό του, το οποίο πρέπει να υπακούει στις εντολές του ανώτερου όντος με σκοπό και οι δύο να ολοκληρώσουν το έργο για το οποίο δημιουργήθηκαν από την φύση. Η αρχή αυτή διέπει την σχέση κυρίου και δούλου⁴⁸.

Η σχέση αυτή μεταξύ δουλοκτήτη και δούλου ονομάζεται δεσποτική και έχει ως κύριο στόχο της την ικανοποίηση των συμφερόντων και την ύπαρξη της ευδαιμονίας του κυρίου. Μέσα από αυτή την σχέση εξυπηρετείται εντελώς συμπωματικά και το συμφέρον του δούλου, διότι, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, ο δούλος δεν έχει ξεχωριστό συμφέρον γιατί δεν έχει αυτοτελή οντότητα, αλλά είναι όργανο του κυρίου του με τον ίδιο τρόπο που το σώμα αποτελεί όργανο της ψυχής⁴⁹. Για τον Αριστοτέλη, όπως ο ίδιος αναφέρει και στο Α' βιβλίο των *Πολιτικών* του, η καλύτερη μέθοδος έρευνας θα ήταν να παρατηρήσει κάποιος με ποιόν τρόπο

⁴⁷ R. Bhandari & R. Sethi, *Studies in Plato and Aristotle*, Schand&Co, Delhi 1967, σ.186.

⁴⁸ M. Davis, *The Politics of Philosophy A Commentary on Aristotle's Politics*, Rowman Liitle Field, New York, 1996.

⁴⁹ Δ. Παπαδής, «Το πρόβλημα του φύσει δούλου στα Πολιτικά του Αριστοτέλη», *Δευκαλίων* (2016), σ.175.

εξελίσσονται τα πράγματα από την αρχή. Έτσι, τονίζει ότι είναι αναγκαίο να συνδυάζονται, αφενός εκείνα τα όντα των οποίων η ύπαρξη προϋποθέτει αμοιβαία εξάρτηση, (όπως για παράδειγμά το αρσενικό και το θηλυκό στα οποία η εξάρτηση δεν είναι προαιρετική, αλλά αναγκαία προκειμένου να υπάρξει αναπαραγωγή και να αφήσουν πίσω τους έναν όμοιο με αυτούς απόγονο) (152α2) και αφετέρου, αυτό που από την φύση του είναι προορισμένο να εξουσιάζει και αυτό που επίσης από την φύση του είναι προορισμένο να εξουσιάζεται, με σκοπό την επιβίωσή τους. Το παραπάνω συμβαίνει διότι, αυτό που με την δύναμη του νου του μπορεί να προβλέπει, έχει από την φύση του την τάση να είναι εξουσιαστικό και κυριαρχικό, ενώ εκείνο που έχει την ικανότητα να εκτελεί με το σώμα του ό,τι επιτάσσει αυτό που ασκεί εξουσία, είναι από την φύση του προορισμένο να εξουσιάζεται και να υπηρετεί.

Επιχειρώντας να δώσουμε έναν στοιχειώδη ορισμό του δούλου οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ως δούλος μπορεί να χαρακτηριστεί «όποιος από την φύση του δεν είναι προορισμένος για να ανήκει στον εαυτό του, αλλά να είναι άνθρωπος κάποιου άλλου, αυτός είναι από την φύση του δούλος»⁵⁰. Ο δούλος ορίζεται ακόμα και ως «κτήμα ή ὄργανον πρὸς ζωὴ τοῦ κυρίου»⁵¹, που σημαίνει ότι ο δούλος είναι κτήμα του κυρίου του και λειτουργεί ως ὄργανό του προκειμένου να του εξασφαλίσει μια καλύτερη και πιο άνετη ζωή (ευζην). Ο δούλος, λοιπόν, μπορεί να θεωρηθεί ως κτήμα, διότι υποθετικά δεν μπορεί να επιδιώξει ή να αποκτήσει ούτε αυτάρκεια, ούτε ευδαιμονία, αλλά ούτε και ελευθερία⁵². Ακόμη, υποστηρίζει ότι ο δούλος είναι ένα ἔμψυχο ὄργανο του κυρίου που ἔρχεται σε αντιδιαστολή με τα ἄψυχα

⁵⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά Α και Β*, εισαγωγή- μετάφραση- σχόλια Δ. Παπαδής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2006, σ.290.

⁵¹ Αριστοτέλης, *Τα Πολιτικά*, πρόλογος- εισαγωγή- μετάφραση- σημειώσεις, Θεοδωρόπουλος. Π. Ερμού, Αθήνα, 1933 (Α.2.1253b32).

⁵² Αριστοτέλης, *Τα Πολιτικά*, ό.π., (Η.8. 1328a30-40).

όργανα τα οποία πιθανώς να διαθέτει⁵³. Πρόκειται, δηλαδή, για ένα όργανο πρακτικό και όχι ποιητικό⁵⁴, γιατί λόγω της φύσης του δεν δύναται να συλλάβει νέες μορφές, ούτε χρησιμοποιείται από τον κύριό του για την εκτέλεση δημιουργικού έργου, αλλά για έργα που βασίζονται κυρίως στην σωματική του δύναμη. Συνεπώς, τον ορισμό του δούλου θα μπορούσε να συνοψίσει ο χαρακτηρισμός του ως «χειρός του κυρίου του⁵⁵», τον οποίο χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης προκειμένου να τονίσει ότι ο κύριος ενεργεί μέσω του δούλου, χωρίς βέβαια να λαμβάνεται υπόψη η βούληση του τελευταίου, και υπογραμμίζει ότι κάθε άνθρωπος μπορεί να καταστεί δούλος, όταν χρησιμοποιείται για την επιτέλεση ορισμένων έργων στα οποία ο ίδιος δεν επιθυμεί να συμβάλλει στην υλοποίησή τους.

Ο χαρακτηρισμός που αποδόθηκε παραπάνω στον δούλο συμβάλλει στο να κατανοήσουμε πληρέστερα τον λόγο ύπαρξής τους αλλά και την μεγάλη χρησιμότητά τους, κυρίως σε εργασίες που σχετίζονταν με τον οίκο. Αρχικά, υποστηρίζει ότι προκειμένου να επιτευχθεί μια συγκεκριμένη τέχνη καθίσταται αναγκαία η χρήση των κατάλληλων εργαλείων. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και κατά την προσπάθεια επίτευξης της οικονομίας, η οποία αποτελεί την τέχνη απόκτησης περιουσίας⁵⁶ καθώς χωρίς την ύπαρξη των αναγκαίων αγαθών θα ήταν αδύνατο το ζην και πολύ περισσότερο το ευ ζην, και η οποία συνιστά ένα από τα βασικά στοιχεία για την ύπαρξη του οίκου. Προκειμένου να κατορθώσει να επιτύχει τον συγκεκριμένο στόχο, ο κυβερνήτης του οίκου προβαίνει στην χρήση ποικίλων εργαλείων τα οποία συμβάλλουν σε αυτή του την προσπάθεια. Από αυτά, άλλα είναι άψυχα (όπως το πηδάλιο ενός πλοίου για τον κυβερνήτη του), ενώ άλλα

⁵³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εισαγωγή- μετάφραση- σχόλια Καραστάθη, Κάκτος, Αθήνα 1993 (B.11.1161b 1-8).

⁵⁴ Αριστοτέλης, *Τα Πολιτικά*, ό.π., (A.2.1254a8)

⁵⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, ό.π., (E.9. 1136b30)

⁵⁶ *Αυτόθι*, σ.287

έμψυχα (όπως ο πλοηγός που κατευθύνει το πλοίο). Ένα τέτοιο έμψυχο εργαλείο θεωρείται και κατά τον Αριστοτέλη ο δούλος, ο οποίος αποτελεί ένα έμψυχο περιουσιακό στοιχείο που βρίσκεται στην κατοχή του υπηρέτη του και το οποίο υπερέχει έναντι όλων των άλλων άψυχων εργαλείων⁵⁷.

Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης τονίζει την χρησιμότητα και τον λόγο ύπαρξης του συγκεκριμένου κοινωνικού φαινομένου και, παραθέτοντας ορισμένα παραδείγματα, ισχυρίζεται ότι αν κάθε εργαλείο είχε την δυνατότητα να επιτελέσει το έργο του εκτελώντας κάποια διαταγή ή προαισθανόμενο την διαταγή, όπως αναφέρουν ότι έκαναν τα αγάλματα του Δαιδάλου ή οι τρίποδες του Ηφαίστου που αυτομάτως εμφανίζονταν στον χώρο συνέλευσης των θεών, τότε ούτε οι αρχιτεχνίτες θα χρειάζονταν τους υπηρέτες, αλλά ούτε και οι ελεύθεροι τους δούλους⁵⁸. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα των *Πολιτικών* παρατηρούμε ότι είναι έκδηλη η αναφορά στην έννοια του αυτόματου και της μηχανής, προκειμένου να καταστήσει ακόμα πιο σαφές το ότι μέχρι να μπορέσει να συμβεί κάτι τέτοιο το έργο αυτό έχουν επωμιστεί τα έμψυχα εργαλεία και για τον λόγο αυτό είναι απαραίτητη, αλλά και αυτονόητη η ύπαρξη του θεσμού της δουλείας. Τα λεγόμενα, λοιπόν, εργαλεία, είναι εργαλεία παραγωγής διαφόρων πραγμάτων, ενώ τα περιουσιακά στοιχεία είναι εργαλεία για πρακτική δραστηριότητα. Η ζωή, βεβαίως, είναι πράξη και όχι κατασκευή- παραγωγή και για τον λόγο αυτό ο δούλος συνιστά όργανο επιτέλεσης πράξεων⁵⁹.

Στο σημείο αυτό της μεταπτυχιακής διπλωματικής εργασίας είναι ωφέλιμο να αναφερθούμε εκτενέστερα στην έννοια του φύσει δούλου και να επιχειρήσουμε να την διερευνήσουμε, αλλά και να την κατανοήσουμε στον μέγιστο δυνατό βαθμό. Επίσης, θα αναφερθούμε στις διαφορές που

⁵⁷ Αριστοτέλης, *Πολιτικά Α και Β, ό.π.*, σ.289.

⁵⁸ *Αυτόθι.*, σ.289.

⁵⁹ *Αυτόθι.*, σ.289.

υπάρχουν μεταξύ ελεύθερων και δούλων και, προκειμένου να απαντήσουμε στο ερώτημα αν είναι τελικά δίκαιο να υπάρχουν φύσει δούλοι ή όχι, θα προβούμε σε μια συνοπτική παρουσίαση της έννοιας του δικαίου, όπως αυτή αποτυπώνεται μέσα από το έργο του Αριστοτέλη.

3.1 Φύσει δούλος

Ο Αριστοτέλης στο πέμπτο κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου των *Πολιτικών* επιχειρεί να απαντήσει στα ακόλουθα ερωτήματα: αν κάποιος είναι από την φύση του δούλος ή όχι, αν είναι δίκαιο να είναι κανείς δούλος ή όχι και, τέλος, αν κάθε μορφή δουλείας αντιβαίνει στην φύση του ανθρώπου⁶⁰. Ωστόσο, όπως επισημαίνει και ο ίδιος, τα ζητήματα αυτά δεν είναι ιδιαίτερος δύσκολο να τα εξετάσουμε θεωρητικά, ούτε και να τα κατανοήσουμε με βάση την εμπειρική πραγματικότητα.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, το «ἄρχειν» , που σημαίνει ότι ασκώ εξουσία πάνω σε κάποιον, και το «ἄρχεσθαι» , που σημαίνει ότι υπακούω στην εξουσία, είναι πράγματα που χαρακτηρίζονται, για τους λόγους που έχουμε αναφέρει έως τώρα, ως αναγκαία και χρήσιμα. Μάλιστα, ορισμένα όντα διαφοροποιούνται από την στιγμή της γέννησής τους και έτσι σε μερικά εμφανίζεται μια έμφυτη τάση στο να ἄρχουν, ενώ στα υπόλοιπα μια έμφυτη τάση στο να «ἄρχονται».

Τα έμψυχα όντα, λοιπόν, αποτελούνται από ψυχή και σώμα και από αυτά το ένα είναι προορισμένο από την φύση να εξουσιάζει και το άλλο να εξουσιάζεται⁶¹. Από αυτό προκύπτει ότι ως φύσει δούλος μπορεί να χαρακτηριστεί αυτός που αν και είναι άνθρωπος δεν ανήκει στον

⁶⁰ Αριστοτέλης, *Πολιτικά Α και Β*, ό.π., σ.291.

⁶¹ *Αυτόθι*, σ.293.

εαυτό του, αλλά σε άλλον⁶². Ωστόσο, η φύση των όντων πρέπει να αναζητηθεί σε εκείνα τα όντα τα οποία είναι φυσιολογικά και δεν έχουν υποστεί κάποιου είδους εκφυλισμό και για τον λόγο αυτό εξετάζεται ο άνθρωπος που βρίσκεται σε άριστη σωματική και ψυχική κατάσταση. Αυτό συμβαίνει διότι στους φαύλους ανθρώπους ή σε εκείνους που βρίσκονται σε κακή κατάσταση θα μπορούσε να φανεί ότι το σώμα εξουσιάζει συχνά την ψυχή λόγω της κακής και μη φυσιολογικής κατάστασής τους.

Όπως λοιπόν αναφέραμε, είναι δυνατό να παρατηρήσουμε στα έμψυχα όντα την ύπαρξη τόσο δεσποτικής όσο και πολιτικής εξουσίας, διότι η μιν ψυχή εξουσιάζει το σώμα κατά τρόπο δεσποτικό, ενώ ο νους εξουσιάζει τις άλογες- ορεκτικές δυνάμεις, όπως ο πολιτικός ή ο βασιλιάς. Από αυτά προκύπτει ξεκάθαρα ότι είναι φυσικό και συμφέρον να εξουσιάζεται το σώμα από την ψυχή και οι άλογες- ορεκτικές δυνάμεις από το νου και το έλλογο μέρος της ψυχής, ενώ η ισότιμη ή αντίστροφη σχέση εξουσίας καθίσταται επιζήμια για όλα τα μέρη. Η παραπάνω σχέση άρχοντος και αρχόμενου ισχύει και για την σχέση του ανθρώπου με τα υπόλοιπα ζώα, διότι τα ήμερα ζώα έχουν καλύτερη φύση από τα άγρια και είναι καλύτερο και για τα ίδια να εξουσιάζονται από τον άνθρωπο, καθώς με αυτό τον τρόπο εξασφαλίζεται η επιβίωσή τους. Αντίστοιχη κατάσταση επικρατεί και στην σχέση του αρσενικού με το θηλυκό, καθώς το πρώτο είναι από την φύση του καλύτερο και έχει την τάση να εξουσιάζει, ενώ το δεύτερο είναι χειρότερο και έχει από την φύση του την τάση να υπόκειται στην εξουσία του πρώτου.

Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι τα ίδια πρέπει να ισχύουν και για όλους τους ανθρώπους, καθώς όσοι άνθρωποι διαφέρουν από τους

⁶²R. Schlaifer. *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, *Harvard Studies in Classical Philology* (1936), VLVII, σ.170.

υπόλοιπους ανθρώπους όσο η ψυχή από το σώμα και ο άνθρωπος από το θηρίο, τότε αυτοί είναι από την φύση τους δούλοι και το καλύτερο για αυτούς είναι να ζουν σύμφωνα με την σχέση εξουσίας δουλοκτητή και δούλου⁶³. Μάλιστα, τονίζει ότι στην κατάσταση που αναφέραμε παραπάνω βρίσκονται μόνο όσοι εργάζονται χειρωνακτικά, καθώς η εργασία αυτού του είδους είναι ό,τι καλύτερο μπορούν να προσφέρουν.

Ως φύσει δούλος μπορεί, λοιπόν, να χαρακτηριστεί εκείνος ο οποίος μπορεί να ανήκει σε άλλον, γι' αυτό και πράγματι ανήκει, και ο οποίος είναι μέτοχος της λογικής δύναμης της ψυχής μόνο όσο του χρειάζεται προκειμένου να μπορεί να αντιλαμβάνεται τι είναι και τι δεν είναι λογικό, χωρίς ωστόσο να διαθέτει ο ίδιος την συγκεκριμένη δύναμη⁶⁴. Τα άλλα ζώα δεν υπηρετούν τον άνθρωπο με την αίσθηση της λογικότητας, αισθανόμενα δηλαδή τι είναι λογικό και τι όχι, αλλά μέσα από την δυνατότητα να είναι δεκτικά αισθημάτων. Άλλωστε και η χρήση τόσο των δούλων όσο και των εξημερωμένων ζώων παρουσιάζει μικρές μόνο διαφορές, διότι και οι δούλοι αλλά και τα εξημερωμένα ζώα συμβάλλουν στην απόκτηση των αναγκαίων αγαθών για την ζωή μέσω της σωματικής τους εργασίας.

Ωστόσο, ένας ακόμη παράγοντας που διαφοροποιεί τους ελεύθερους από τους φύσει δούλους είναι το σώμα τους. Η φύση φρόντισε να δημιουργήσει με διαφορετικό τρόπο το σώμα του ελεύθερου από εκείνο του δούλου, καθώς τα σώματα των δούλων τα έχει κάνει δυνατά και ανθεκτικά, προκειμένου να τα χρησιμοποιούν ως εργαλείο, το οποίο θα τους βοηθάει κατά την εργασία τους και μέσω του οποίου θα μπορούν να αποκτήσουν τα αναγκαία για να ζήσουν. Αντιθέτως, τα σώματα των ελεύθερων είναι από την φύση κατασκευασμένα να είναι ευθυτενή, αλλά

⁶³ Αριστοτέλης, *Πολιτικά Α και Β, ό.π.*, σ.295

⁶⁴ *Αυτόθι*, σ.295

ακατάλληλα για χειρωνακτικές εργασίες. Βέβαια, κύρια ασχολία του ελεύθερου πολίτη δεν ήταν τόσο η ενασχόληση του με πρακτικά ζητήματα που απαιτούσαν σωματική δύναμη και μόχθο, αλλά κυρίως ζητήματα που σχετίζονταν με την οξυδέρκεια και το νου, όπως για παράδειγμα η πολιτική ή η φιλοσοφία, τα οποία απευθύνονταν αποκλειστικά σε ελεύθερους πολίτες.

Όμως, πολλές φορές συμβαίνει και το αντίθετο, δηλαδή να διαθέτουν οι δούλοι μόνο σώμα ελεύθερων και οι ελεύθεροι να διαθέτουν μόνο ψυχή ελεύθερων⁶⁵. Ωστόσο, αν συνέβαινε το παραπάνω, δηλαδή αν διέφεραν οι άνθρωποι απλώς ως προς το σώμα σε τέτοιο μεγάλο βαθμό μεταξύ τους όπως τα αγάλματα των θεών από τα σώματα των ανθρώπων, τότε όλοι θα συμφωνούσαν ότι όσοι θα υστερούσαν δικαίως θα έπρεπε να είναι δούλοι των υπολοίπων. Και αν η παραπάνω άποψη ισχύει και είναι αληθινή σχετικά με το σώμα, τότε μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι αυτό αληθεύει ακόμα περισσότερο σχετικά με την ψυχή, η οποία κατείχε βασικό ρόλο στην φιλοσοφία του Σταγίριτη, καθώς σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η ψυχή είναι ανώτερη από το σώμα και έχει την δυνατότητα να άρχει πάνω σε αυτό και να το εξουσιάζει. Ωστόσο, το να διαπιστώσουμε στην πράξη την διαφορά μεταξύ της ψυχής των ελεύθερων και της ψυχής των δούλων είναι σχεδόν αδύνατο, διότι δεν γίνεται να διακρίνουμε με την ίδια ευκολία την ομορφιά της ψυχής, όπως μπορούμε να διακρίνουμε την ομορφιά ενός σφριγηλού και ρωμαλέου σώματος.

Συνοψίζοντας όλα όσα αναφέραμε παραπάνω μπορούμε να οδηγηθούμε στα ακόλουθα συμπεράσματα τα οποία υποδηλώνουν την εκ φύσεως ύπαρξη του δούλου: Ο Αριστοτέλης, ορμώμενος από την πλατωνική έννοια του φύσει δούλου, υποστηρίζει ότι σύμφωνα με την

⁶⁵Αυτόθι, σ.297

φύση θα πρέπει να διακριθεί «το άρχον του αρχομένου», δηλαδή αυτό που εξουσιάζει και αυτό που έχει την τάση να εξουσιάζεται, διότι για κάθε ον που υπάρχει στην φύση υπάρχει και αυτό που θεωρείται κατώτερο του. Για το ον, λοιπόν, που θεωρείται υποδεέστερο, έχει εδραιωθεί η πεποίθηση ότι θα είναι ωφέλιμο για αυτό να υπακούει στα κελεύσματα που του δίνονται από το ον που υπερέχει, καθώς μόνο τότε θα εκπληρώσουν και οι δυο τον σκοπό τους και θα μπορούν να εκτελέσουν το έργο για το οποίο δημιουργήθηκαν από την φύση.

Όμως, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι υπάρχουν και ορισμένα άτομα τα οποία δεν είναι σύμφωνα με τις παραπάνω απόψεις, αλλά έχουν διαφορετική γνώμη για το συγκεκριμένο θέμα, καθώς οι έννοιες της δουλείας και του δούλου μπορούν να χαρακτηριστούν ως δισήμαντες, διότι ορισμένοι γίνονται δούλοι λόγω φύσης, ενώ άλλοι γίνονται δούλοι εξαιτίας του νόμου.

Στο σημείο αυτό, ο Αριστοτέλης δίνει έναν στοιχειώδη ορισμό του νόμου, υποστηρίζοντας ότι πρόκειται για ένα είδος σύμβασης, σύμφωνα με την οποία ό,τι κατακτάτε κατά την διάρκεια ενός πολέμου ανήκει στους νικητές⁶⁶. Η άποψη αυτή δεν αφορά μόνο τα άψυχα αντικείμενα, (όπως για παράδειγμα σπίτια, χρήματα και άλλα περιουσιακά στοιχεία), αλλά και τα έμψυχα, καθώς πολλοί ήταν αυτοί που ενώ αρχικά ήταν ελεύθεροι, κατά την διάρκεια ενός πολέμου και λόγω της ήττας τους, υποδουλώνονταν, παραχωρώντας με αυτό τον τρόπο το δικαίωμα της ελευθερίας τους στον κατακτητή τους. Ωστόσο, το γεγονός αυτό εγείρει την αντίδραση πολλών νομοθετών, διότι θεωρούν τον συγκεκριμένο νόμο παράνομο.

⁶⁶ Αυτόθι, σ.299.

Οι ίδιοι πιστεύουν πως θα ήταν κάτι φοβερό αν συμβεί ο νικημένος να γίνει δούλος και υποτακτικός εκείνου που είχε την δύναμη να ασκήσει βία και υπερέχει μόνο σε ότι σχετίζεται με την δύναμη. Κύρια αιτία των εναλλασσόμενων απόψεων, αλλά και της διχογνωμίας που επικράτησε ακόμα και μεταξύ των σοφών, ήταν ότι κατά κάποιο τρόπο η αρετή, που στο συγκεκριμένο σημείο νοείται ως ικανότητα, όταν διαθέτει τα μέσα είναι κάλλιστα σε θέση να χρησιμοποιήσει ακόμα και την βία και ότι πάντοτε αυτός που υπερισχύει υπερέχει ως προς κάποιο αγαθό⁶⁷. Φαίνεται, λοιπόν, ότι η εξουσία συνάπτεται οπωσδήποτε με κάποια ικανότητα. Το πρόβλημα που προκύπτει έγκειται στο αν τελικά η άσκηση της εξουσίας είναι δίκαιη, διότι κάποιοι θεωρούν ότι δίκαιο είναι να υπάρχει ευμένεια, ενώ ορισμένοι πιστεύουν ότι είναι δίκαιο να ασκεί την εξουσία αυτός που υπερέχει σε δύναμη. Επειδή αυτές οι γνώμες δίστανται, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι δεν αποδεικνύεται ακαταμάχητη ούτε πειστική η άλλη άποψη, ότι δηλαδή δεν πρέπει να ασκεί την εξουσία και να κυριαρχεί αυτός που υπερέχει ως προς την αρετή.

Γενικά, κάποιοι υπερασπιζόμενοι μια αντίληψη περί δικαίου, διότι ο νόμος αποτελεί μια μορφή δικαίου, θεωρούν δίκαιη την δουλεία που ανάγεται στον πόλεμο, ενώ την ίδια στιγμή αντιφάσκουν, διότι αφενός η αιτία που πυροδοτεί την έναρξη ενός πολέμου να μην είναι δίκαιη, και αφετέρου δεν θα μπορούσε σε καμία περίπτωση να υποστηρίξει ότι είναι δούλος ένας άνθρωπος που δεν είναι από την φύση του δούλος και δεν του αρμόζει καθόλου ο συγκεκριμένος χαρακτηρισμός. Στην αντίθετη περίπτωση θα συμβεί να γίνουν δούλοι και απόγονοι δούλων εκείνοι που χαρακτηρίζονταν ως ευγενέστατοι, αν τύχει να αιχμαλωτισθούν και να πωληθούν ως δούλοι. Πρόκειται, δηλαδή, για μια κατάσταση που ενώ δεν

⁶⁷Αυτόθι, σ.299.

βασιζόταν στην φύση, καθώς δεν κατέστησε η ίδια τα συγκεκριμένα πρόσωπα δούλους, αλλά στηρίχθηκε στην άσκηση της εξουσίας και κατ' επέκταση στην δύναμη, θα συνεχίζει να διαιώνίζεται και να επηρεάζει και τις μετέπειτα γενιές. Από τις παραπάνω απόψεις προέκυψε μια τάση αφομοίωσης μεταξύ βαρβάρων και δούλων.

3.2 Δούλοι και βαρβαροι

Η τάση προς αφομοίωση, στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως, είχε ήδη αναπτυχθεί πριν από τον Αριστοτέλη στους τραγικούς ποιητές, τους ρήτορες, αλλά και στον Πλάτωνα, οι οποίοι δέχονταν ότι μεταξύ ελεύθερου και δούλου και Έλληνα και βαρβάρου, υπήρχε κατά την γνώμη τους μια απόσταση. Είναι γεγονός ότι στην αφομοίωση βαρβάρων και δούλων συνέβαλαν και όσοι από τους σοφιστές δέχονταν την αρχή της φυσικής ενότητας του ανθρωπίνου γένους και οδηγούνταν στο συμπέρασμα ότι η διάκριση μεταξύ ελεύθερων και δούλων και Ελλήνων και βαρβάρων είναι κάτι το συμβατικό το οποίο βασίζεται κυρίως στο νόμο και όχι στην φύση. Αυτή την άποψη υιοθετούσαν κυρίως σοφιστές όπως ο Αντιφών, ο Λυκόφρων και ο Αλκιδάμας.

Από την άλλη πλευρά ο Θουκυδίδης αναφέρεται στην διάκριση Ελλήνων και βαρβάρων, χωρίς ωστόσο να την συνδέει στενά με την διάκριση ελευθέρων και δούλων, καθώς θεωρεί ότι η διάκριση μεταξύ Ελλήνων και βαρβάρων δεν εδράζεται στην φύση, αλλά στην βαθμίδα της πολιτιστικής εξέλιξης του καθενός. Ο Πλάτων μερικές φορές έχει την τάση να ταυτίζει τους δούλους και τους βαρβάρους και, όπως φαίνεται

και στην *Πολιτεία* του, θεωρεί ως κάτι το επιτρεπτό τον εξανδραποδισμό των βαρβάρων, αλλά όχι όμως των Ελλήνων⁶⁸.

Στον Αριστοτέλη ο ορισμός του φύσει δούλου ισχύει και στην περίπτωση του βαρβάρου, καθώς όπως αναφέρει στο Α' βιβλίο των *Πολιτικών* του όταν χρησιμοποιούν αυτή την ορολογία (βάρβαρος), δεν αναζητούν τίποτε άλλο παρά την ταυτότητα του φύσει δούλου στην οποία αναφερθήκαμε στην αρχή⁶⁹. Το γεωγραφικό περιβάλλον και οι κλιματολογικές συνθήκες κατέστησαν του βάρβαρους νωθρούς και άθυμους με αποτέλεσμα να γίνονται συνεχώς υπόδουλοι. Λόγω της αθυμίας τους αυτής οι βάρβαροι στερούνται το πάθος και την ελευθερία που απαιτείται για να μπορούν να άρχουν και να άρχονται πολιτικώς⁷⁰. Τα έθνη που διαμένουν σε ψυχρά κλίματα έχουν πλήρες θυμικό, αλλά υστερούν στην διάνοια έχουν πλήρες θυμικό, αλλά υστερούν στην διάνοια και στις δεξιότητες που σχετίζονται με τις τέχνες και για τον λόγο αυτό ζούνε μάλλον ελεύθεροι, δίχως όμως πολιτική ζωή και δίχως την ικανότητα να άρχουν τους γείτονές τους. Τα ασιατικά έθνη έχουν τεχνικές ικανότητες, ενώ παράλληλα διαθέτουν διάνοια, αλλά διέπονται από αθυμία και για τον λόγο αυτό διάγουν δουλικό βίο υπό την καθοδήγηση των δεσποτών⁷¹. Οι Έλληνες από γεωγραφική άποψη βρίσκονταν σε μια ενδιάμεση θέση και για τον λόγο αυτό διαθέτουν έντονο θυμικό, αλλά και οξεία διάνοια. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο σκοπός της ύπαρξης της πολιτικής κοινωνίας είναι η ειρήνη και ο εν «σχολή» βίος και όχι ο πόλεμος και η «ασχολία». Για τον λόγο αυτό ψέγει,

⁶⁸ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, (E, 469 b).

⁶⁹ Αριστοτέλης, *Πολιτικά Α και Β*, ό.π, σ.301

⁷⁰ W. Westermann, 'The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity', *Memoirs of the American Philosophical Society* (1955), p.26

⁷¹ W. Kullmann, *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφ. Α. Ρεγκάκος, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1996, σ.105.

όπως και ο Πλάτωνας, τον μονομερή και φιλοπόλεμο χαρακτήρα της νομοθεσίας των Λακεδαιμονίων⁷².

Ο πόλεμος για τον Αριστοτέλη δικαιολογείται όχι μόνο στην περίπτωση άμυνας κατά μιας απρόκλητης επίθεσης, αλλά και όταν πρόκειται να υποδουλωθούν οι άξιοι και να έχουν την τύχη ενός δούλου. Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ο πόλεμος είναι, λοιπόν, ένα μέσο αποκατάστασης της φυσικής και ηθικής τάξης, η οποία απαιτεί οι φύσει δούλοι να είναι υποταγμένοι στους ελεύθερους⁷³. Με αυτό τον τρόπο δικαιολογείται ο πόλεμος κατά των βαρβάρων και επί τη βάση αυτού του σκεπτικού, ότι δηλαδή οι βάρβαροι είναι φύσει δούλοι, ο Αριστοτέλης προτρέπει τον Αλέξανδρο να είναι δεσπότης για τους βάρβαρους, αλλά και ηγεμόνας για τους Έλληνες. Ο Σταγιδίτης ενέκρινε τον πόλεμο κατά των βαρβάρων ως πολιτική και στρατιωτική επιχείρηση αλλά όχι ως πολιτιστική ενέργεια. Επιπλέον, δεν ενέκρινε ούτε από τον Μέγα Αλέξανδρο την ίση μεταχείριση Ελλήνων και βαρβάρων, ούτε την αφομοιωτική πολιτική του, η οποία σήμαινε μεν την αρχή του Ελληνισμού αλλά και το τέλος της Ελλάδας, ως πολιτικής, πνευματικής και πολιτιστικής ενότητας έχοντας ηθική ιδιοτυπία⁷⁴.

Αξίζει να παρατηρήσουμε όμως ότι αυτές οι δυο διακρίσεις δεν είναι ούτε στον Αριστοτέλη απολύτως ταυτόσημες. Οι μεν βάρβαροι είναι δούλοι συν τοις άλλοις και γιατί έπαψαν να είναι πολίτες. Αυτό όμως δεν ισχύει στην περίπτωση των δούλων, οι οποίοι είναι κατώτεροι από τους ελεύθερους γιατί έχουν να επιτελέσουν το «οργανικό» και «διακονικό» τους έργο στο πλαίσιο του οίκου, πράγμα που δεν ίσχυε απαραίτητως και για τους βάρβαρους.

⁷²Αριστοτέλης, *Τα Πολιτικά*, ό.π., (Η, Β, 1333 b 5).

⁷³Μπαγιόνας, Α, ό.π., σ.117.

⁷⁴Κ. Γεωργούλης, *Αριστοτέλης ο Σταγιδίτης*, Ιστορική και Λαογραφική Εταιρεία Χαλκιδικής, Θεσσαλονίκη 2000 (α έκδοση 1962), σ.387.

Στην συνέχεια ο Σταγειριώτης, αφού έχει παρουσιάσει τα βασικά χαρακτηριστικά που ορίζουν τον φύσει δούλο και ενώ έχει προβεί στην σύγκρισή του με τον βάρβαρο, αναφέρεται στην εξουσία του δουλοκτήτη και του πολιτικού, υποστηρίζοντας ότι δεν είναι ταυτόσημες καθώς η μια αναφέρεται σε εκ φύσεως ελεύθερους, ενώ η άλλη σε εκ φύσεως δούλους⁷⁵. Υποστηρίζει, λοιπόν, ότι η έννοια του δουλοκτήτη δεν προσδιορίζεται από κάποια επιστήμη, αλλά βασίζεται σε αυτό που ο δουλοκτήτης είναι από μόνος του και τονίζει ότι το ίδιο ισχύει και για τον δούλο και για τον ελεύθερο γενικά. Έπειτα ο φιλόσοφος παρουσιάζει το παράδειγμα των Συρακουσών, όπου μπορούσε να διδάξει κάποιος με αμοιβή στους νεαρούς δούλους τα γενικότερα καθήκοντα ενός δούλου. Θα μπορούσε όμως να διευρύνει κάποιος αυτή την εκπαίδευση διδάσκοντας για παράδειγμα την μαγειρική τέχνη και άλλα παρόμοια αντικείμενα που σχετίζονται με το έργο των δούλων, διότι σε διαφορετικά πρόσωπα αντιστοιχούν καθήκοντα τα οποία διαφοροποιούνται και έτσι άλλα είναι πιο τιμητικά και άλλα πιο αναγκαία⁷⁶. Βέβαια, η επιστήμη που αφορά τους δουλοκτήτες είναι η γνώση για την καλή χρησιμοποίηση των δούλων, διότι το πόσο άξιος είναι ένας δεσπότης δεν κρίνεται από τον τρόπο που απέκτησε τους δούλους, αλλά κυρίως από τον τρόπο της μεταχείρισής τους. Η επιστήμη αυτή δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως σημαντική ή μεγαλοπρεπής, καθώς όσα πράγματα πρέπει να ξέρει να κάνει ο δούλος, αυτών των πραγμάτων την εκτέλεση πρέπει να ξέρει να απαιτεί και ο δουλοκτήτης. Για τον λόγο αυτό, όσοι έχουν την δυνατότητα να μην ταλαιπωρούνται οι ίδιοι με την ενασχόληση της επιστασίας των δούλων, αναθέτουν τον συγκεκριμένο ρόλο σε κάποιον επιστάτη και οι ίδιοι ασχολούνται απερίσπαστοι με την ενασχόληση περισσότερο πνευματικών διεργασιών, όπως την πολιτική ή την φιλοσοφία.

⁷⁵ Αριστοτέλης, *Πολιτικά Α και Β*, ό.π., σ.303.

⁷⁶ *Αυτόθι*, σ.305.

Πριν κληθούμε να απαντήσουμε στο ερώτημα για το κατά πόσο είναι δίκαιη ή όχι η ύπαρξη των φύση δούλων, οφείλουμε να αναφερθούμε στην έννοια της δικαιοσύνης, όπως αυτή αποτυπώνεται στον τρόπο σκέψης του Σταγίριτη.

4. ΕΙΝΑΙ ΔΙΚΑΙΗ Η ΥΠΑΡΞΗ ΔΟΥΛΩΝ;

4.1 Δικαιοσύνη

Για τον Αριστοτέλη οι αρετές της δικαιοσύνης και της φιλίας συνιστούν τις πιο βασικές κοινωνικές αρετές στην ηθική του φιλοσοφία και χαρακτηρίζονται ως αρετές προς «έτερον»⁷⁷, διότι πάντοτε αναφέρονται στον πλησίον. Η συμβολή του φιλοσόφου για την εξέλιξη της έννοιας της δικαιοσύνης υπήρξε άκρως σημαντική, καθώς αποτέλεσε σταθμό για την νομική σκέψη της εποχής του και για τους Ρωμαίους νομοδιδασκάλους, ιδιαίτερα λόγω της ειδικής δικαιοσύνης και του νέου ριζοσπαστικού και καινοτόμου νοήματος που προσέδωσε στην έννοια της επιείκειας.

Πριν από τον Αριστοτέλη το δίκαιο και η δικαιοσύνη δεν είχαν εντοπισθεί στην σφαίρα της νομικής. Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι τοποθετούσαν την δικαιοσύνη στην περιοχή του κόσμου και των νόμων που διέπουν την φύση, ενώ ο Πλάτων θεωρούσε την δικαιοσύνη ως εξωτερική έξη της ψυχής⁷⁸, η οποία συντονίζει τα τρία μέρη της, δηλαδή το λογιστικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό, προκειμένου αυτά να συνεργάζονται αρμονικά. Επίσης, την χαρακτηρίζει ως τέλεια αρετή⁷⁹ της οποίας η άσκηση προϋποθέτει την κανονική λειτουργία των υπόλοιπων βασικών αρετών της ανδρείας, της σωφροσύνης και της σοφίας.

Με την καταπολέμηση και την απόρριψη των ιδεών του Πλάτωνα και της ιδέας της δικαιοσύνης, ο φιλόσοφος στηρίζει την ηθική του και την διδασκαλία του περί δικαίου στον λόγο και το άγραφο δίκαιο. Μάλιστα, δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην αξία του άγραφου νόμου, καθώς πιστεύει ότι το δίκαιο προέρχεται απ' ευθείας από την φύση και δεν έχει συμβατικό

⁷⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (E1 1129 b 27).

⁷⁸ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, (Δ 433e 12-434 a 1).

⁷⁹ Πλάτωνος, *Νόμοι* (A 630 c 6).

χαρακτήρα, όπως ισχυρίζονταν οι σοφιστές. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η δικαιοσύνη ως αρετή συνιστά έξη «αφ' ής πρακτικοί τῶν δικαίων εἰσὶ και αφ' ής δικαιοπραγοῦσι και βούλονται τά δίκαια»⁸⁰. Δηλαδή ως δικαιοσύνη μπορεί να ονομαστεί η μόνιμη και σταθερή διάθεση της ψυχής του ανθρώπου που έχει την ικανότητα να πράττει το δίκαιο, το πράττει και πάντοτε έχει την επιθυμία να το πράττει. Με τον ίδιο τρόπο η αδικία είναι η έξη κάθε αδικοπραγίας⁸¹. Ο Σταγυρίτης θα τονίσει ότι η δικαιοσύνη βασίζεται στον εκούσιο και προαιρετικό χαρακτήρα που αρμόζει στην ηθική αρετή και έτσι, το διακιοπραγεῖν και ἀδικεῖν είναι κάτι το εκούσιο, ενώ το ἀδικεῖσθαι και το δικαιοῦσθαι κάτι το ακούσιο⁸². Αναλύοντας περεταίρω το περιεχόμενο της δικαιοσύνης ο φιλόσοφος παρατηρεί ότι η έννοια αυτή έχει πολλές σημασίες και για τον λόγο αυτό εντοπίζει την σκέψη του στα κύρια χαρακτηριστικά του δικαίου και του αδίκου. Το δίκαιο, κατ' αυτόν, είναι το «το νόμιμον και το ἴσον, το δε ἄδικον τό παράνομο και το ἄνισον»⁸³ και κατά συνέπεια ως δίκαιος ορίζεται ο νόμιμος και ἴσος, ενώ ως ἀδικος ο παράνομος, ο πλεονέκτης και ο ἄνισος. Έτσι, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι δίκαιο είναι το νόμιμο και το ἴσο. Ήδη ο Σωκράτης ορίζει το δίκαιο ως νόμιμο, δηλαδή αυτό που διατάσσει ο νόμος και επιλαμβάνεται η νομοθετική εξουσία⁸⁴. Ο Αριστοτέλης στο σημείο αυτό είναι σύμφωνος με την άποψη του Σωκράτη και παραδέχεται ότι τα νόμιμα είναι δίκαια. Γενικότερα, οι νόμοι του κράτους, ανάλογα με την μορφή του εκάστοτε πολιτεύματος, μεριμνούν για το κοινό καλό ή για το ειδικό συμφέρον της τάξης που κυβερνά και για τον λόγο αυτό διατάσσουν τι πρέπει να γίνεται και τι πρέπει να αποφεύγεται.

⁸⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, ό.π., (Ε.1.1129 α8-9).

⁸¹ *Αυτόθι*, (Ε.9.1129 α 9-10).

⁸² *Αυτόθι*, (Ε.9.1136α20-23).

⁸³ *Αυτόθι*, (Ε 1 1129α 26).

⁸⁴ Κούτρας, Δ, *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλους: Τόμος Α, Ηθική*, Τυπογραφείο Παπαδάκη, Αθήνα, 2004, σ.63.

Ο Αριστοτέλης, όπως και ο Πλάτων, αποκαλεί την δικαιοσύνη «τελεία» και «κρατίστη» αρετή, της οποίας το κάλλος προκαλεί περισσότερο θαυμασμό από ότι τα αστέρια του ουρανού⁸⁵. Η δικαιοσύνη συνιστά την απαραίτητη προϋπόθεση και τον σύνδεσμο όλων των άλλων αρετών και μάλιστα θεωρείται η πιο τέλεια από όλες τις αρετές, γιατί ως κοινωνική αρετή αναφέρεται πάντοτε προς τον πλησίον, όχι σε θεωρητικό βαθμό, αλλά έμπρακτα ως «χρήσις» της αρετής και όχι απλώς ως εσωτερική διάθεση και απραγματοποίητη πρόθεση του ατόμου⁸⁶. Αυτή η έμπρακτη εφαρμογή της δικαιοσύνης προς τον πλησίον αποτελεί το έρεισμα πάνω στο οποίο δοκιμάζεται η πρόθεση του δικαίου ανθρώπου, καθώς η άσκηση της αρετής της δικαιοσύνης αποτελεί μια προχωρημένη μορφή ηθικότητας, γιατί η αναγνώριση και η κρίση του δικαιώματος του άλλου προϋποθέτει μια υπέρβαση από την πλευρά του ατόμου κάθε ιδιοτελούς σκοπού που το κρατά δέσμιο και ηθικά ανελεύθερο μέσα του. Η αρετή της δικαιοσύνης συνιστά λοιπόν «αλλότριον αγαθόν» γιατί αναγνωρίζει και απονέμει το δίκαιο του συνανθρώπου⁸⁷. Ο Αριστοτέλης είναι ο πρώτος που διέκρινε την δικαιοσύνη σε γενική και ειδική όταν μιλά για την «όλη» και για την «εν μέρει» ή «κατά μέρος» δικαιοσύνη και αδικία⁸⁸. Η πρώτη μορφή της δικαιοσύνης, δηλαδή η γενική, είναι και αυτή κοινωνική γιατί πάντοτε αναφέρεται προς τον πλησίον, ενώ αντίθετα η ειδική δικαιοσύνη δεν ασχολείται με την «μοχθηρίαν», δηλαδή την ηθική αναξιότητα του ανθρώπου, αλλά με εκείνο το είδος της δικαιοσύνης και της αδικίας που αφορά την ηθική συμπεριφορά του ατόμου σε σχέση με τα υλικά αγαθά και γενικότερα σε θέματα του «κερδαίνειν και της ανθρώπινης πλεονεξίας⁸⁹». Τα αντικείμενα της εν μέρει δικαιοσύνης μπορούν να υπαχθούν στην αρμοδιότητα και την δικαιοδοσία των τριών

⁸⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.1,1129b27-29).

⁸⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.1.1129 b 30-33).

⁸⁷ Κούτρας, Δ, *ό.π.*, σ.64.

⁸⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.2.1130a14-16).

⁸⁹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.2.1130a27-29).

εξουσιών της πολιτείας: τη νομοθετική, την εκτελεστική και την δικαστική.

Έπειτα ο Αριστοτέλης απαριθμεί τρία είδη δικαίου τα οποία αντιστοιχούν στην ειδική δικαιοσύνη: το «διανεμητικόν»⁹⁰, το «διορθωτικόν»⁹¹ και το «αντιπεπονθός»⁹² δίκαιο. Σε όλα αυτά τα είδη καθοριστικό ρόλο διαδραματίζει η αρχή της ισότητας, η οποία αποτελεί το μέσο ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη.

Το διανεμητικό δίκαιο σχετίζεται με θέματα που αφορούν παροχές εκ μέρους της πολιτείας και υπάγεται στην δικαιοδοσία της νομοθετικής και εκτελεστικής εξουσίας⁹³. Παράλληλα, ρυθμίζει τις σχέσεις πολιτείας και πολίτη, ενώ ισχύει η αρχή του «κατ' αξίαν ίσου», σύμφωνα με την οποία δεν λαμβάνεται υπ' όψιν η αριθμητική ισότητα, αλλά η γεωμετρική αναλογία με την οποία το δίκαιο απονέμεται ανάλογα με την αξία του προσώπου⁹⁴. Με αυτό τον τρόπο η μεταχείριση που επιδεικνύει η πολιτεία προς τους πολίτες της είναι δίκαιη, αλλά όχι ίση. Συμπερασματικά, το διανεμητικό δίκαιο κατά τον Αριστοτέλη, επειδή γενικότερα αναφερόταν στα δικαιώματα του πολίτη κατά καιρούς, ανάλογα με τις εκάστοτε μορφές πολιτεύματος είχε ως κριτήρια δίκαιης απονομής το ελεύθερο γένος, τον πλούτο και την ευγένεια ή την αρετή. Το δεύτερο είδος της ειδικής δικαιοσύνης είναι το διορθωτικό, το οποίο υπάγεται στην αρμοδιότητα της δικαστικής εξουσίας γιατί αναφέρεται σε αδικήματα που σχετίζονται με τις διατάξεις του αστικού και ποινικού δικαίου. Το τρίτο είδος της ειδικής δικαιοσύνης είναι το αντιπεπονθός δίκαιο, το οποίο υπάγεται στην δικαιοδοσία της νομοθετικής, της εκτελεστικής αλλά και της δικαστικής εξουσίας και σχετίζεται με θέματα οικονομικής φύσεως.

⁹⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.4.1131b27-28).

⁹¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε. 2.1131a1).

⁹² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.5.1132b21).

⁹³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.2.1130b31-32).

⁹⁴ Κούτρας, Δ, *ό.π.*, σ.67.

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι το δίκαιο αυτό αναφέρεται στην κοινωνική δικαιοσύνη, όπου πρέπει να λαμβάνεται υπ' όψιν η προσφορά κάθε ανθρώπου και η ανταμοιβή του σύμφωνα με την εργασία που προσφέρει στην κοινωνία και στους συνανθρώπους του. Στηρίζεται δηλαδή στην αρχή του «ἀντιποιεῖν» ή αλλιώς της ανταπόδοσης, την οποία μαζί με την αρχή της αμοιβαιότητας, τις θεωρεί αναγκαίες προϋποθέσεις για την ύπαρξη και την λειτουργία του συγκεκριμένου δικαίου.

Ο φιλόσοφος εξετάζει επίσης το δίκαιο και την δικαιοσύνη μέσα στο πλαίσιο της πόλης- κράτους ως θετό δίκαιο και θεσμό που ρυθμίζει τις σχέσεις, τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των πολιτών τόσο σε σχέση με την πολιτεία, όσο και μεταξύ τους. Το συγκεκριμένο είδος δικαίου χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως «πολιτικόν δίκαιον»⁹⁵. Το πολιτικό δίκαιο έχει ως αντίθετό του το «δεσποτικόν»⁹⁶ και το «οικονομικόν», τα οποία δεν στηρίζονται στις αρχές της ελευθερίας και της ισότητας, αλλά είναι «καθ' ομοιότητα»⁹⁷ δίκαια. Το πολιτικό δίκαιο εφαρμόζεται μάλλον στις γυναίκες- συζύγους, ενώ για τα τέκνα και τους δούλους που θεωρούν ότι ανήκουν αντίστοιχα στον πατέρα και στον δεσπότη, ισχύει μόνο το οικονομικό και το δεσποτικό δίκαιο.

Η διαμάχη και η αμφισβήτηση του δικαίου προκλήθηκε, όπως είναι γνωστό, από την πλευρά των σοφιστών, οι οποίοι διεκήρυσσαν τον συμβατικό χαρακτήρα του νόμου. Για αυτούς το δίκαιο συνιστά εφεύρεση των ασθενών έναντι των ισχυρών και για τον λόγο αυτό κηρύσσουν την επιστροφή στην κατάσταση του δικαίου εκείνου που επιβάλλει η φυσική υπεροχή του ισχυρότερου μέσω της ωμής άσκησης της βίας πάνω στους αδυνάτους. Το φυσικό δίκαιο είναι το «φύσει», το άγραφο δίκαιο, το οποίο έχει παντού καθολική ισχύ και αναγνωρίζεται γενικά από όλους τους

⁹⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.6.1134a26-30).

⁹⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.6.1134b8-18).

⁹⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Ε.6.1134a29-30).

ανθρώπους. Αντίθετα, το νομικό δίκαιο διακρίνεται από το φυσικό δίκαιο, διότι έχει ορισμένη και διαφοροποιημένη μορφή και ποικίλλει ως προς το περιεχόμενο λόγω του συμβατικού χαρακτήρα των κειμένων διατάξεων. Ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει με κριτική διάθεση τις απόψεις που είχαν διατυπωθεί σχετικά με το φυσικό και το νομικό δίκαιο, αλλά τελικά συμφωνεί με την γνώμη των οπαδών του φυσικού δικαίου. Τέλος, με την διδασκαλία του για το δίκαιο ο φιλόσοφος κατορθώνει να φέρει σε πιο στενή σχέση το δίκαιο με τον άνθρωπο. Αντικαθιστώντας στην σφαίρα του δικαίου την πλατωνική ιδέα με την ενυπάρχουσα στον άνθρωπο φύση ο Αριστοτέλης συνέβαλε στην δημιουργία μιας νέας a priori φιλοσοφίας του δικαίου, η οποία στηριζόμενη στην εμπειρία υπογραμμίζει ιδιαίτερα τον ιδεώδη χαρακτήρα του φυσικού δικαίου, που είναι επικρατέστερο από το θετό δίκαιο, όπως οι άγραφοι από τους γραπτούς νόμους⁹⁸.

4.2 Φιλοσοφικές κριτικές για την έννοια του φύσει δούλου

Από την παρουσίαση των χαρακτηριστικών που καθιστούν κάποιον φύσει δούλο, αλλά και από την αναφορά στην έννοια του δικαίου, όπως αυτή αποτυπώνεται στην φιλοσοφία του Αριστοτέλη, προκύπτουν ορισμένα συμπεράσματα, αλλά και κριτικές πάνω στο συγκεκριμένο ζήτημα, τις οποίες αξίζει να αναφέρουμε.

Το συγκεκριμένο απόσπασμα από τα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη που αναφέρεται στην έννοια του φύσει δούλου έχει απασχολήσει πολλούς μελετητές και έχει δεχθεί ποικίλες φιλοσοφικές κριτικές. Μία από αυτές, η οποία θεωρείται και αρκετά αντιπροσωπευτική, είναι αυτή του M. Schofield, όπως αυτή παρουσιάζεται στο άρθρο του “*Ideology and Philosophy in Aristotle’s theory of slavery*”, το οποίο πραγματεύεται αν έχει

⁹⁸ Δ. Κούτρας, ό.π, σ.75.

ιδεολογική υφή η άποψη περί δουλείας του Αριστοτέλη. Ο Schofield εξετάζει το θέμα της δουλείας υπό το πρίσμα μιας ευρείας μαρξιστικής αντίληψης και διαφωνεί με τον Pellegrin, ο οποίος στο άρθρο του «Η αριστοτελική θεωρία για την δουλεία» υποστηρίζει ότι η θεώρηση της δουλείας από τον Αριστοτέλη είναι ιδεολογική, γιατί προτείνει μια υπεράσπιση της δουλείας που θα έχει ως βάση τον ισχύοντα μύθο της φυσικής δουλείας, παρά την υπάρχουσα πρακτική της δουλείας στην εποχή του. Αυτός ήταν ένας μύθος κάποιας πρωτόγονης φυλετικής μορφής δουλείας στον οποίο οι δούλοι εκλαμβάνονται ως προερχόμενοι από εχθρικές φυλές που βρίσκονται σε διαμονή και η αξία τους δεν ξεπερνά την αξία ενός εργαλείου⁹⁹. Σύμφωνα με όσα γράφει ο Preus στο «Ο Αριστοτέλης για την δουλεία», κατά τον Pellegrin οι ιδιαιτερότητες μπορούν να εξηγηθούν με τον καλύτερο τρόπο αν υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης εκλαμβάνει την πρωτόγονη και φυλετική μορφή της δουλείας ως υπόδειγμα. Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η φύση στον Αριστοτέλη είναι μια έννοια αρκετά βολική και εξασφαλίζει τον οριακό βαθμό δικαίωσης σε καθετί που έχει ριζώσει γερά στα ήθη μας. Για τον λόγο αυτό ο φιλόσοφος δεν διερωτάται αν η δουλεία είναι κάτι αποδεκτό ή μη αποδεκτό, αλλά σε τι βαθμό είναι ή δεν είναι κάτι φυσικό. Βέβαια, η φύση αποτελεί κάποιου είδους γνώμονα για την συγκεκριμένη περίπτωση, αλλά το γεγονός ότι είναι ένας γνώμονας ενδογενής, εντελώς σύμφυτος με το αντικείμενο για την εκτίμηση του οποίου είναι προορισμένος, τον εμποδίζει να είναι όργανο του απαιτούμενου κύρους για οποιαδήποτε κριτική εκτίμηση. Ο Αριστοτέλης ποτέ δεν διερωτάται αν η ανισότητα των ανθρώπων, έστω και αν φαίνεται φυσική, συμβιβάζεται με τις αξίες που φέρει ο άνθρωπος μέσα του. Πρόκειται, λοιπόν, για μια από τις περιπτώσεις εκείνες όπου το δίκαιο και η φύση ακόμα, η εμπειρική τουλάχιστον φύση, θα πρέπει να υποκύπτουν στην ηθική.

⁹⁹P. Pellegrin, «Η αριστοτελική θεωρία για την δουλεία», *Revue Philosophique*(1982), 172, σ.345-357.

Αυτό που θέλει τελικά να δείξει ο φιλόσοφος είναι ότι ένας θεσμός μιας συγκεκριμένης κοινωνίας και κάποιας ορισμένης ιστορικής περιόδου, ο οποίος έδινε σε μερικούς ανθρώπους την ευχέρεια να εκμεταλλεύονται την εργασία άλλων ανθρώπων, δεν ανήκε πραγματικά ούτε στη συγκεκριμένη κοινωνία, ούτε σε εκείνη την ορισμένη ιστορική περίοδο, ούτε ήταν εκμετάλλευση, αλλά ήταν κάτι που είχε την αιτία της γέννησής του στην τάξη του κοινωνικού βίου και ακόμη πιο γενικά στην τάξη του κόσμου. Με αυτό τον τρόπο ενθαρρύνονταν οι εκμεταλλευτές και αποθαρρύνονταν αυτοί που υπέμεναν την εκμετάλλευση. Επίσης, ο Αριστοτέλης επιχειρεί να δείξει ότι η εκμετάλλευση βασίζεται στην φύση και ότι συμφέρει πρώτα τους ίδιους που την υπομένουν, καθώς αυτοί από μόνοι τους δεν θα είχαν την δυνατότητα να επιβιώσουν. Για τον λόγο αυτό οι δούλοι θα πρέπει όχι απλώς να υπομένουν την δουλεία, αλλά και να χαίρονται με αυτή την κατάσταση στην οποία βρίσκονται. Τέλος, υπάρχει και η δυνατότητα μιας πιο ουδέτερης κριτικής προσέγγισης στο έργο του Σταγίριτη, την οποία ακολουθούν οι περισσότεροι ιστορικοί της φιλοσοφίας και προτείνει μια διαφορετική ανάγνωση του κειμένου εις βάθος και μια επανεκτίμησή του με βάση τις αξιώσεις και τις προθέσεις που διαφαίνονται μέσα από αυτό το ίδιο.

Σε αυτό το σημείο της μεταπτυχιακής- διπλωματικής εργασίας θα εξετάσουμε συνοπτικά τις διανοητικές και ηθικές αρετές, όπως αυτές αποτυπώνονται μέσα από το έργο του Αριστοτέλη, θα παρουσιάσουμε τον ψυχολογικό και ηθικό χαρακτήρα του δούλου και θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε στο ερώτημα που σχετίζεται με τον αν διαθέτει ή όχι αρετές ο δούλος.

Βασικό στοιχείο της αρετής και γενικότερα της ηθικής πράξης, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, συνιστά η ελευθερία και πιο συγκεκριμένα η ηθική ελευθερία. Χωρίς την ελευθερία του ατόμου κάθε πράξη χάνει το

ηθικό της νόημα, καθώς παύει να στηρίζεται πλέον στην αρχή της ελευθερίας, που καταξιώνει ηθικώς τον πράττοντα, και στην αυτονομία, αλλά βασίζεται πλέον στον εξαναγκασμό. Έτσι, ως ετερόνομη πλέον, χάνει κάθε ηθική αξία. Στον Αριστοτέλη, όπως είναι γνωστό, το σύνολο των αρετών και το ήθος του κάθε ανθρώπου βασίζονται κυρίως στην ελευθερία και την προαίρεση του πράττοντος. Όπως αναφέρει ο φιλόσοφος στα *Ηθικά Νικομάχεια*, κάθε αρετή συνιστά «έξις προαιρετική¹⁰⁰», διότι αντλεί το κύρος της από την ηθική ελευθερία του ατόμου το οποίο είναι επωμισμένο με το να αναλαμβάνει την ευθύνη των πράξεών του. Απαραίτητη προϋπόθεση καταλογισμού των πράξεων στην σφαίρα της ηθικής αποτελεί πάντοτε η ηθική ελευθερία και το εκούσιο της πράξης. Κατά τη νεότερη εποχή, ο Kant θα θεμελιώσει την ηθική του στην ιδέα της ηθικής ελευθερίας, η οποία αποτελεί τον ακρογωνιαίο λίθο της¹⁰¹.

Ωστόσο, όπως διαπιστώσαμε και στην αρχή της παρούσας εργασίας, στον Αριστοτέλη δεν αναπτύσσεται εκτενώς η έννοια της ελευθερίας, ούτε απαντάται ως τεχνικός όρος. Σε όποιο σημείο αναφέρεται στην έννοια της ελευθερίας, εννοεί την νομική κατάσταση του πολίτη, που έχει γεννηθεί από ελεύθερους γονείς και έχει όλα τα δικαιώματα και τα προνόμια που αντιστοιχούν στην ιδιότητά του ως πολίτης, σε αντίθεση με αυτή του δούλου, ο οποίος δεν διαθέτει κανενός είδους δικαιώματα και ελευθερίες. Το εκούσιο στην φιλοσοφία του Σταγυρίτη έχει αντιστοιχία με το λατινικό *liberum arbitrium*¹⁰². Έτσι, από τα παραπάνω αποδεικνύεται ότι ο φιλόσοφος δεν έχει εμβαθύνει ιδιαίτερα στην έννοια της ελευθερίας, ούτε έχει αρκετά σαφείς παραστάσεις για το συγκεκριμένο ζήτημα. Για την έννοια του

¹⁰⁰ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*(B 6 1106 b 36).

¹⁰¹ Κούτρας. Δ, *ό.π.*, σ.33.

¹⁰² *Αυτόθι*, σ.33.

αυτεξούσιου γίνεται λόγος πολύ αργότερα, όπως γνωρίζουμε, στην ελληνική φιλοσοφία και συνεπώς όταν ο φιλόσοφος αναφέρεται στην έννοια του εκούσιου και του ακούσιου, εννοεί πιο πολύ την αυθορμησία κατά την πράξη και όχι τόσο την ιδέα της ελευθερίας¹⁰³. Οι ηθικές αρετές και οι πράξεις των ανθρώπων μπορούν να διακριθούν σε εκούσιες και ακούσιες. Στην περίπτωση που το άτομο δρα εκούσια, δηλαδή ενεργεί σύμφωνα με την θέλησή του, τότε δέχεται τον έπαινο ή τον ψόγο από την πλευρά της κοινωνίας, καθώς επαινείται όταν επιδεικνύει τον σεβασμό που πρέπει προς τις ηθικές αξίες που αναγνωρίζει και επιβάλλει η κοινωνία, ενώ αντίθετα ψέγεται όταν τις παραβιάζει. Συνεπώς, ο έπαινος και ο ψόγος εκ μέρους της κοινωνίας θέτουν ως απαραίτητη προϋπόθεση την ελεύθερη βούληση του ατόμου, η οποία τον καθιστά υπεύθυνο για ό,τι πράξει.

Ο άνθρωπος ενεργεί εκούσια, δηλαδή πράττει χωρίς την θέλησή του, κυρίως σε δύο περιπτώσεις: πρώτον, όταν εξαναγκάζεται μέσω της βίας να πράξει κάτι το οποίο του επιβάλλεται από κάποιον άλλο και δεύτερον, όταν πράττει κάτι από προσωπική άγνοια. Επομένως, ως εκούσια μπορεί να χαρακτηριστεί μια πράξη η οποία προέρχεται από εξωτερική βία ή εσωτερική άγνοια, οπότε ο άνθρωπος δεν πράττει με ηθικό τρόπο, αλλά πάσχει. Το άτομο πάσχει ηθικώς όταν δεν ενεργεί αυτόνομα ως αρχή, εκτελώντας τις πράξεις που ο ίδιος επιθυμεί, αλλά καθίσταται ενεργούμενο της εξωτερικής βίας ή όταν καθίσταται έρμαιο της άγνοιάς του. Ο Αριστοτέλης είναι αντίθετος απέναντι στην άποψη που επικρατεί ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να αντισταθεί στην δύναμη των εσωτερικών του παθών, ώστε να έχει την δυνατότητα να διαλέξει τον δρόμο της αρετής έναντι της κακίας. Επιπλέον, αντιτίθεται στην σωκρατική άποψη που αναφέρει την άγνοια ως πηγή κακίας. Σχετικά με

¹⁰³ *Αυτόθι*, σ.33-34.

την περίπτωση της άγνοιας, που αποτελεί την δεύτερη πηγή του ακούσιου, ο φιλόσοφος προβαίνει στις ακόλουθες παρατηρήσεις: βασικό κριτήριο της πράξης που γίνεται εξαιτίας της άγνοιας, χωρίς να το θέλει αυτός που το πράττει, είναι η εκ μέρους του έκφραση λύπης και μεταμέλειας¹⁰⁴. Αντιθέτως, εκείνος που διαπράττει κάτι κακό από άγνοια χωρίς να δυσαρεστείται ενεργεί απλώς «ουχ εκών¹⁰⁵». Ο Αριστοτέλης αναφέρεται συγκεκριμένα σε δύο είδη άγνοιας: την καθόλου και την μερική. Η καθόλου ή γενικά άγνοια ανάγεται στην ηθική ποιότητα του ανθρώπου και φανερώνει την άγνοια που προέρχεται από την έλλειψη ηθικής ευαισθησίας. Αναφέρεται κυρίως σε ανθρώπους με ηθική αναξιότητα που χαρακτηρίζονται ως μοχθηροί, αλλά και στους φαύλους. Ο φιλόσοφος κατακρίνει την άγνοια αυτού του είδους και θεωρεί ως υπαίτιο το ίδιο το άτομο. Αντίθετα, δικαιολογεί ως ένα βαθμό την μερική άγνοια, η οποία μπορεί να οφείλεται στην επίδραση του ποτού ή του πάθους της οργής και κυρίως στην μη συνειδητοποίηση των εξωτερικών ειδικών περιστάσεων που στοιχειοθετούν την εκάστοτε πράξη¹⁰⁶. Ο Αριστοτέλης αναφέρει και ένα τρίτο είδος πράξεων, τις μικτές, οι οποίες συνδυάζουν συγχρόνως το στοιχείο της βίας, το οποίο επιβάλλεται από έξω, με το εκούσιο της πράξεως¹⁰⁷. Οι συγκεκριμένες πράξεις έχουν άκρως καταναγκαστικό χαρακτήρα λόγω των εξωτερικών περιστάσεων και δημιουργούν ηθικά διλήμματα, υποχρεώνοντας τον πράττοντα να προβεί σε ανάλογες ηθικές επιλογές. Αυτές οι ηθικές αξιολογήσεις και επιλογές κατά την φάση που το άτομο υφίσταται το δίλημμα για υποχώρηση ή όχι στην βία ή την επιλογή του θανάτου χάρη στις ηθικές αξίες, συνιστούν το δεύτερο στοιχείο των μικτών πράξεων, δηλαδή το εκούσιο¹⁰⁸. Στην συνέχεια ο φιλόσοφος αναφέρεται στην έννοια της προαίρεσης, η οποία

¹⁰⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*(Γ.1.1110b19).

¹⁰⁵ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, (Γ.1.1110b23).

¹⁰⁶ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*(Γ.1.1110b33-34).

¹⁰⁷ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*(Γ.1.1110a11).

¹⁰⁸ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*(Γ.1.1110a1- 1110b5).

σε συνδυασμό με το εκούσιο αποτελούν βασικές προϋποθέσεις για την ύπαρξη της ηθικής αρετής. Η προαίρεση μπορεί να σημαίνει την ηθική πρόθεση του ανθρώπου κατά την πράξη ή την ικανότητα επιλογής των μέσων για την επίτευξη ενός σκοπού. Ωστόσο, στην αριστοτελική φιλοσοφία η έννοια της προαίρεσης νοείται κυρίως με την δεύτερη σημασία της. Όταν η προαίρεση προσδιορίζεται από την αρετή και τον ηθικό σκοπό της πράξης λειτουργεί σωστά και καθίσταται άριστη ικανότητα για αυτόν που πράττει, για την αξιολόγηση και ιεράρχηση των μέσων που απαιτούνται προκειμένου να επιτευχθεί κάποιος σκοπός¹⁰⁹.

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι η προαίρεση και το ακούσιο συνιστούν, κατά τον Αριστοτέλη, τα πιο ουσιώδη στοιχεία της αρετής για τον άνθρωπο, διότι πάνω στον ηθικό στοχασμό και την ελευθερία τοποθετούνται τα θεμέλια για την ηθική ευθύνη, το «εφ' ημίν», και τον καταλογισμό των πράξεων του ατόμου. Το ηθικό ποιόν του ανθρώπου και το σύνολο των αρετών ως ηθικών αξιών, αντλούν το κύρος τους από την προαίρεση. Έτσι, κάθε αρετή ως προαιρετική έξη συνιστά την ελεύθερη και αυτόνομη ηθική επιλογή του ατόμου και είναι ένας τρόπος ζωής που το ηθικό άτομο χαράζει και αποφασίζει από μόνο του «εφ' ημίν δη και η αρετή, ομοίως δε και η κακία»¹¹⁰.

4.3 Διανοητικές- ηθικές αρετές

Αφού ανέλυσε τις έννοιες του εκούσιου και της προαίρεσης, ο Αριστοτέλης προβαίνει στην εξέταση των ηθικών αρετών, οι οποίες αναλύονται κυρίως στο Β' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων*. Οι ηθικές αρετές, σχετίζονται άμεσα με τα πάθη, τα συναισθήματα και τις πράξεις του ατόμου. Κάθε ηθική αρετή, ως ηθική ποιότητα του πράττοντος, είναι προαιρετική έξη και συνιστά μια μόνιμη κατάσταση και διάθεση της

¹⁰⁹Κούτρας, Δ, ό.π, σ.36.

¹¹⁰Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (Γ.5.1113b6-7).

ψυχής που βασίζεται στην προαίρεση. Όλες μαζί οι ηθικές αρετές αποτελούν το ήθος, δηλαδή τον ηθικό πυρήνα του ανθρώπου, το οποίο βασίζεται πάνω στην προαίρεση. Ο φιλόσοφος, αφού απέρριψε την πλατωνική θεωρία των ιδεών πάνω στην οποία στηριζόταν και η ηθική του διδασκαλία, αναπτύσσει την ηθική του θεωρία έχοντας ως βασικές αρχές της πράξης την διανοητική αρετή της φρόνησης και τις ηθικές αρετές. Οι ηθικές αρετές αποτελούν υπαρκτά ηθικά μεγέθη, τα οποία επιλέγει ο φιλόσοφος μέσα από την κοινωνία στην οποία ζει¹¹¹. Η ηθική του δεν είναι τυπολογική, αλλά ηθική περιεχομένου και στηρίζεται στον συγκεκριμένο κόσμο των ηθών της ελληνικής κοινωνίας της εποχής του. Επιπλέον, αποτελούν το μέσον ανάμεσα στην υπερβολή και την έλλειψη, όχι βέβαια με την απόλυτη έννοια, αλλά πάντα σε σχέση με τον πράττοντα και σύμφωνα με τις επιταγές του ορθού λόγου. Οι ηθικές αρετές σχετίζονται με τα συναισθήματα και τις πράξεις του ατόμου και αναφέρονται στο άλογο μέρος της ψυχής. Συνεπώς, κάθε αρετή έχει ως στόχο της να κατευθύνει και να ελέγχει ένα είδος συναισθήματος ή πάθους και να ενεργεί με ορθό τρόπο σε μια ορισμένη κατάσταση. Ο Αριστοτέλης συντάσσει έναν πίνακα, όπου αναλύει δώδεκα είδη αρετών με τις αντίστοιχες κακίες, οι οποίες όμως μπορούν να υπαχθούν σε τέσσερις ομάδες: στην πρώτη ομάδα ανήκουν οι αρετές που αναφέρονται στο πάθος του φόβου («ανδρεία»)¹¹², της ηδονής («σωφροσύνη»)¹¹³ και της οργής («πραότης»)¹¹⁴. Η δεύτερη ομάδα περιλαμβάνει τέσσερις αρετές που σχετίζονται με την χρήση υλικών αγαθών και την επιδίωξη τιμών και είναι οι ακόλουθες: α) «ελευθεριότητας»¹¹⁵, β) «μεγαλοπρέπεια»¹¹⁶, γ)

¹¹¹ Δ. Κούτρας,ό.π, σ.40.

¹¹² Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*(B 7 1107 a 33 b 4).

¹¹³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια* (B 7 1107 a 4-8).

¹¹⁴ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*(B 7 1108 a 4-9).

¹¹⁵ *ΗΝ*. B.7.1107b8-14.

¹¹⁶ *ΗΝ*. B.7.1107 b 16-20.

«μεγαλοψυχία»¹¹⁷ και δ) «η ανώνυμος αρετή που βρίσκεται μεταξύ φιλοτιμίας και αφιλοτιμίας»¹¹⁸. Η τρίτη ομάδα αποτελείται από τρία είδη αρετών που εμφανίζονται στις κοινωνικές σχέσεις των ανθρώπων και είναι η αλήθεια¹¹⁹, η ευτραπελία¹²⁰ και η φιλία¹²¹. Στην τέταρτη ομάδα κατατάσσονται δύο είδη ηθικών αρετών που αναφέρονται στις σχέσεις τους προς τους συνανθρώπους : η αιδώς¹²² και η νέμεσις¹²³. Τέλος, ενώ στην φιλοσοφία του Πλάτωνα ως βασικές αρετές θεωρούνται η σοφία, η ανδρεία, η σωφροσύνη και η δικαιοσύνη, στην αριστοτελική ηθική αναφέρονται πολλές παραπάνω , καθώς ο Σταγειρίτης δεν ενδιαφέρεται να κατατάξει λογικά τις αρετές, αλλά επιχειρεί να τις περιγράψει σύμφωνα με την μορφή και το περιεχόμενο που αποκτούν μέσω των ατόμων που τις υλοποιούν μέσα στην κοινωνία.

Αναγκαία συμπλήρωση στην διδασκαλία του φιλοσόφου για τις ηθικές αρετές αποτελεί η θεωρία του για τις διανοητικές αρετές , την οποία αναπτύσσει στο Ζ' βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* του¹²⁴. Με αυτό τον τρόπο κατανοείται καλύτερα η σχέση μεταξύ των δύο αυτών ειδών της αρετής, οι οποίες από κοινού συντελούν στην κύρια αρετή του ανθρώπου και αποτελούν την προϋπόθεση της ευδαιμονίας του.

Πριν προχωρήσει στην διδασκαλία των διανοητικών αρετών , ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην διάκριση των μερών της ψυχής στο «ἔλλογον» μέρος και στο «ἄλογον»¹²⁵. Το «ἄλογον» μέρος της ψυχής σχετίζεται με τα πάθη και τις πράξεις του ατόμου που αποτελούν αντικείμενο των ηθικών αρετών. Το λογικό μέρος της ψυχής

¹¹⁷ *HN*. B.7.1107b 21-23.

¹¹⁸ *HN*. B 7 1107 b 24.

¹¹⁹ *HN*. B 7.1108a19-23.

¹²⁰ *HN* .B.7.1108a 23-26.

¹²¹ *HN*. B.7.1108a26-30.

¹²² *HN*. B.7.1108a30- b6.

¹²³ *HN*. B.7.1107b35- 1108a16.

¹²⁴ *HN*. Z.13.1144b15-17.

¹²⁵ *HN*. Z.1.1139a4-5.

καταλαμβάνει ένα πιο μεγάλο φάσμα πνευματικών δραστηριοτήτων του ανθρώπινου νου, διότι ασχολείται με περισσότερα αντικείμενα. Το μέρος εκείνο της ψυχής που ασχολείται με την καθαρή θεωρία και γνώση ονομάζεται «ἐπιστημονικόν», ενώ εκείνο που ασχολείται με αντικείμενα που έχουν τον χαρακτήρα του πιθανού και ενδεχόμενου ονομάζεται «λογιστικόν»¹²⁶. Με την διάκριση του λογικού μέρους της ψυχής, ο φιλόσοφος προσπαθεί να τονίσει την λειτουργία και το έργο του ανθρώπινου πνεύματος, το οποίο διαιρείται αναλόγως των αντικειμένων του σε τρία μέρη: στην θεωρητική διάνοια, την πρακτική διάνοια και την ποιητική διάνοια. Αντικείμενο της θεωρητικής διάνοιας αποτελεί το ον και η γνώση αυτού, αντικείμενο της πρακτικής είναι η πράξη και τέλος αντικείμενο της ποιητικής διάνοιας είναι το ποιείν, δηλαδή το έργο που δημιουργεί ο τεχνίτης ή ο καλλιτέχνης. Τέλος, οι διανοητικές αρετές συνιστούν έξι που καθιστούν ικανό το νου του ανθρώπου να λείπει την αλήθεια και, προκειμένου να εδραιώσει την άποψή του ο φιλόσοφος, αναφέρει τις ακόλουθες πέντε διανοητικές αρετές με τις οποίες η ψυχή του ανθρώπου μπορεί να οδηγηθεί στην αλήθεια. Αυτές είναι: η επιστήμη, η τέχνη, η φρόνηση, η σοφία και ο νους. Μέσω των διανοητικών αλλά και των ηθικών αρετών το άτομο οδηγείται στην ευδαιμονία, η οποία συνιστά το ύψιστο ιδεώδες και τον τελικό σκοπό για τον βίο του ανθρώπου.

¹²⁶ Δ. Κούτρας, *ό.π.*, σ.49.

5. ΨΥΧΟΛΟΓΙΚΟΣ ΧΑΡΑΚΤΗΡΑΣ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, ο δούλος, όπως αυτός παρουσιάζεται κυρίως στα *Πολιτικά* του, ταυτίζεται με το ζώο που έχει ως σκοπό του την διεκπεραίωση των εργασιών, γεγονός που θυμίζει τον ορισμό του δούλου ως μέρους της περιουσίας¹²⁷. Σε άλλο σημείο όμως, ο δούλος τοποθετείται στην ίδια κατηγορία με την γυναίκα και τα παιδιά. Αυτό γίνεται από την άποψη της λειτουργίας του δούλου στα πλαίσια του «οίκου», δηλαδή της οικογένειας ως οικονομικής ενότητας¹²⁸. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως οι δούλοι χρειάζονται κάποια μικρή μορφή αρετής προκειμένου να μπορούν να εκτελούν την δουλική τους εργασία και να μην υστερούν λόγω της δειλίας ή της ακολασίας¹²⁹. Ο δουλοκτήτης έχει ως βασικό του ρόλο όχι μόνο να προστάζει τους δούλους για να μπορούν να εκτελούν σωστά την εργασία που τους έχει ανατεθεί, αλλά και να καλλιεργεί την αρετή στην ψυχή τους μέσω της νουθεσίας. Από καθαρά ψυχολογική άποψη ο δούλος μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένα ανθρώπινο ον ιδιάζουσας φύσεως το οποίο μπορεί να ερμηνευθεί σε σχέση με την θεωρία του Πλάτωνα για την ψυχή. Η θεωρία αυτή εμφανίζεται και στα *Ηθικά Νικομάχεια* του Αριστοτέλη και σε γενικές γραμμές αναφέρει ότι η ψυχή αποτελείται από το έλλογο μέρος και το άλογο, ένα μέρος του οποίου, το επιθυμητικόν, συμμετέχει στο λογικό μέρος, στον βαθμό που είναι πρόθυμο να υπακούσει και να πειθαρχήσει σε αυτό. Ο δούλος είναι ένα έμψυχο ον, αλλά δεν διαθέτει δική του βούληση και προαίρεση¹²¹. Ωστόσο, υπερτερεί από τα υπόλοιπα ζώα, διότι διαθέτει «ὄρεξις» και μετέχει στην λογική κατά κάποιο τρόπο, αλλά είναι κατώτερος σε σχέση με τον κύριό του, καθώς είναι προικισμένος μόνο με αυτή. Επιπλέον, μπορεί να αντιληφθεί τις εντολές του κυρίου του και να

¹²⁷ *Πολιτικά*, Α.1.1252b10-12.

¹²⁸ *Πολιτικά*, Γ.51323a7.

¹²⁹ *Πολιτικά*, Α.5.1260a36.

συμμορφωθεί σε αυτές, αλλά δεν έχει την δυνατότητα να αναπτύξει πρωτοβουλίες. Για τον λόγο αυτό ο Schlaifer χαρακτηρίζει τον δούλο ως ατελές ανθρώπινο ον¹³⁰. Η σωματική μορφή του δούλου εξωτερικεύει και συμβολίζει τον ψυχολογικό του χαρακτήρα, αν και όπως μπορούμε να κατανοήσουμε η αρχή αυτή δεν ισχύει πάντοτε, γιατί δεν μπορούμε να εκτιμήσουμε με την ίδια ευκολία την ωραιότητα της ψυχής, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του σώματος.

5.1 Ηθικός χαρακτήρας του δούλου

Η διάκριση ψυχολογικής και ηθικής πτυχής στον χαρακτήρα του δούλου συνιστά κάτι πολύ δύσκολο. Ωστόσο, θα γίνει μια προσπάθεια προκειμένου να μπορέσει να φωτιστεί αυτή η πλευρά του χαρακτήρα του. Ο ηθικός χαρακτηρισμός του δούλου προϋποθέτει εν μέρει την διάκριση των αρετών σε διανοητικές και ηθικές, όπως αναφέραμε παραπάνω. Ο δούλος έχει την δυνατότητα να αντιληφθεί τις εντολές του κυρίου του, αλλά δεν διαθέτει όλες τις ηθικές αρετές, διότι η αρετή έχει να κάνει με την προαίρεση και την διανοητική ικανότητα του υποκειμένου σε δεδομένες συνθήκες, κάτι που δεν υφίσταται στην περίπτωση του δούλου. Η ατέλεια του δούλου έγκειται στο γεγονός ότι δεν μετέχει στην ευδαιμονία γιατί δεν ζει κατά βούληση, αλλά κατά προαίρεση¹³¹ και επομένως του είναι αδύνατο να προσδιορίσει από μόνος του τι είναι ορθό και τι όχι. Επιπλέον, ο δούλος διαθέτει διαφορετικές αρετές από τον κύριό του, καθώς η ανδρεία του ελεύθερου δεν έχει καμία σχέση με την ανδρεία του δούλου, η οποία είναι καθαρά υπηρετική και τον βοηθά να ανταποκρίνεται στο έργο του και να μην υστερεί λόγω της δειλίας και της ακράτειάς του. Το συγκεκριμένο είδος της ανδρείας δεν έχει καμία σχέση

¹³⁰ R. Schlaifer, *ό.π.*, σ.175.

¹³¹ *ΗΝ*, Γ.4.1117a3-6.

με την ανδρεία των πολιτών και την πολιτική ανδρεία, η οποία προϋποθέτει την έννοια της προαίρεσης. Ορισμένα ακόμη χαρακτηριστικά που σχετίζονται με τον χαρακτήρα του δούλου είναι το «φρονεῖν μικρόν», η διάθεση για κολακεία, η χυδαιότητα, η ανανδρία και η ακολασία¹³². Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, η ηθική αυτή σκιαγράφηση μπορεί να ολοκληρωθεί με τον χαρακτηρισμό του δούλου ως άπληστου και ανελεύθερου ως προς την επιδίωξη του κέρδους και από την άποψη αυτή ο δούλος δεν απέχει καθόλου από τον βάνουσο τεχνίτη ή τον χρωματιστή¹³³. Ωστόσο, ο Newman φαίνεται να είναι ως ένα βαθμό αντίθετος με την παραπάνω άποψη, καθώς υποστηρίζει ότι ο δούλος διαφέρει του «βάνουσου» τεχνίτη, γιατί ο δούλος εργάζεται για χάρη ενός μόνο ατόμου, του κυρίου του, ενώ οι τεχνίτες προσφέρουν τις υπηρεσίες τους σε όλους¹³⁴. Ο συγκεκριμένος βίος που είναι ασυμβίβαστος με την αρετή και κατά συνέπεια την ευδαιμονία, προφανώς θα μπορούσε να ταυτιστεί με τον απολαυστικό βίο, σύμφωνα με τον οποίο το αγαθό ταυτίζεται με την ηδονή και ταιριάζει σε ανθρώπους δουλικούς που μοιάζουν με ζώα, καθώς η αναζήτηση της ηδονής δεν αποτελεί χαρακτηριστικό του έλλογου και ελεύθερου όντος που διαθέτει ηθική προαίρεση. Τέλος, ο Αριστοτέλης περιγράφει τον χαρακτήρα για τον οποίο η ηθική ευδαιμονία συνιστά ένα απροσπέλαστο αγαθό και ο οποίος φαίνεται να ταιριάζει απόλυτα στην περίπτωση του φύσει δούλου¹³⁵. Θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς σχετικά με τους δούλους αν υπάρχει κάποια άλλη αρετή δούλου ανώτερη από εκείνες που έχει ως έμφυχο όργανο και υπηρέτης, όπως για παράδειγμα η αρετή της φρόνησης, της ανδρείας, της δικαιοσύνης και γενικά άλλες παρόμοιες αρετές ή αν δεν υπάρχει καμία άλλη εκτός από τις σωματικές ικανότητες προσφοράς

¹³² Πολιτικά, Η.12.1334a20-23.

¹³³ ΗΝ, Δ.10. 1121 a.

¹³⁴ W. Newman, *The Politics of Aristotle*, Vol I, Clarendon Press, Oxford 1987, σ.139

¹³⁵ Πολιτικά Α και Β, αυτόθι.

υπηρεσιών. Η απορία που προκύπτει είναι διττή. Αν υπάρχει, τότε σε τι διαφέρουν οι φύσει δούλοι από τους ελεύθερους; Αν πάλι δεν υπάρχει, τότε αυτό θα ήταν παράλογο, αφού και άνθρωποι είναι οι φύσει δούλοι και στην διανοητική δύναμη συμμετέχουν¹³⁶. Παρόμοια απορία υπάρχει, όπως αναφέρει ο Σταγειρίτης, σχετικά με τις γυναίκες και τα παιδιά.

Γενικά, θα πρέπει να εξετάσουμε αν οι αρετές αυτού που από την φύση του προορίζεται για να ασκεί εξουσία είναι ίδιες με τις αρετές αυτού που από την φύση του προορίζεται να υπόκειται σε αυτήν. Η διαφορά τους δεν μπορεί να είναι ποσοτική, διότι η άσκηση εξουσίας και η υπακοή σε αυτήν είναι δυο κατηγοριακά- ιδεολογικά διαφορετικά πράγματα, ενώ αυτό δεν ισχύει καθόλου για την ποσοτική διαφορά¹³⁷. Αν όμως πρέπει να έχει αρετές μόνο ο ένας από τους δύο και ο άλλος να μην έχει, αυτό είναι παράδοξο, καθώς ο άρχοντας δεν θα μπορεί να ασκήσει σωστά την εξουσία του αν δεν είναι φρόνιμος και δίκαιος, αλλά ούτε και ο αρχόμενος θα κυβερνηθεί σωστά αν είναι απείθαρχος και οκνηρός, γιατί τότε δεν θα κάνει τίποτε από όσα πρέπει.

Είναι, λοιπόν, φανερό ότι πρέπει και οι δύο να συμμετέχουν στην αρετή, αλλά ως προς την αρετή τους υπάρχουν διαφορές, όπως ακριβώς υπάρχουν διαφορές και ανάμεσα σε αυτούς που είναι γεννημένοι για άρχοντες¹³⁸. Αυτό ακριβώς μας το υποδεικνύει η περίπτωση της ψυχής, διότι διαθέτει από την φύση της δύο στοιχεία εκ των οποίων το ένα έχει την τάση να κυβερνά και το άλλο έχει την τάση να κυβερνιέται, και το καθένα από αυτά έχει την δική του αρετή. Η διάκριση αυτή ισχύει γενικότερα, ώστε τα περισσότερα όντα από την φύση τους διακρίνονται σε εκείνα που ασκούν εξουσία και σε εκείνα που υπόκεινται σε αυτή, διότι με διαφορετικό τρόπο εξουσιάζει ο ελεύθερος τον δούλο. Το ίδιο ισχύει και

¹³⁶ Αυτόθι.

¹³⁷ Αυτόθι, σ.339.

¹³⁸ Αυτόθι, σ.341.

για τις ηθικές αρετές , ότι δηλαδή όλοι πρέπει να συμμετέχουν σε αυτές στον βαθμό που είναι απαραίτητες για την επιτέλεση του οικείου έργου τους. Για τον λόγο αυτό ο άρχοντας πρέπει να διαθέτει σε τέλειο βαθμό τις ηθικές αρετές, ενώ ο καθένας από τους άλλους πρέπει να τις διαθέτει στον βαθμό που απαιτεί το έργο του καθενός. Έτσι, οδηγούμαστε στο συμπέρασμα ότι όλοι οι παραπάνω διαθέτουν ηθικές αρετές¹³⁹.

Η αρετή του φύσει δούλου κρίνεται σε σχέση με τον κύριό του. Αφού δεχθήκαμε ότι ο δούλος είναι χρήσιμος σε σχέση με τα αναγκαία για την ζωή , κατανοούμε ότι χρειάζεται και λίγη αρετή και πιο συγκεκριμένα, τόση όση είναι αρκετή για να μην παραμελεί την δουλειά του εξαιτίας της απειθαρχίας και της οκνηρίας. Αν όμως η άποψη αυτή αληθεύει, τότε θα μπορούσε κανείς να ρωτήσει αν πρέπει να έχουν κάποιες αρετές και οι τεχνίτες, διότι και αυτοί πολλές φορές εξαιτίας της απειθαρχίας τους παραμελούν την δουλειά τους. Ο δούλος συμμετέχει στην ζωή του κυρίου του, ενώ ο τεχνίτης βρίσκεται σε κάποια απόσταση από αυτόν και συμμετέχει τόσο μόνο στην αρετή όσο και στην δουλειά , καθώς και ο χειρωνακτας- τεχνίτης υπόκειται σε ένα είδος περιορισμένης δουλειάς¹⁴⁰.

Είναι, λοιπόν, φανερό ότι σε αυτού του είδους την αρετή πρέπει να οδηγεί τον δούλο ο κύριός του και όχι εκείνος που τον καθοδηγεί στην επιτέλεση των εργασιών του. Για τον λόγο αυτό, δεν έχουν δίκιο όσοι δεν αναγνωρίζουν στους δούλους την ύπαρξη λογικής δύναμης και υποστηρίζουν ότι πρέπει κανείς να τους δίνει μόνο διαταγές, καθώς κάποιος πρέπει να νουθετεί τους δούλους περισσότερο από ότι τα παιδιά¹⁴¹.

¹³⁹ Αυτόθι, σ.343.

¹⁴⁰ Αυτόθι, σ.343

¹⁴¹ Α. Μπαγιόνας, *Ελευθερία και Δουλεία στον Αριστοτέλη, ό.π, σ.94*

Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο της διπλωματικής- μεταπτυχιακής εργασίας θα αναφερθούμε συνοπτικά στην θέση του δούλου στα πλαίσια του οίκου, της πόλης, της πολιτικής ζωής, αλλά και του στρατού, προκειμένου να κατανοήσουμε πληρέστερα τον ρόλο που διαδραμάτιζε σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο.

5.2 Ρόλος του δούλου: έχει αρετές ο δούλος;

Στα έργα του Αριστοτέλη γίνονται αναφορές στους δημόσιους δούλους. Η φύση της πόλης απαιτεί και την επιτέλεση κατώτερων υπηρετικών λειτουργιών, τις οποίες έχουν την δυνατότητα να αναλαμβάνουν οι δούλοι. Οι κυριότερες όμως λειτουργίες των δούλων τελούνται μέσα στα πλαίσια του οίκου. Με τον όρο οικία εννοούμε την πρώτη στοιχειώδη κατά φύση κοινωνία, η οποία δεν περιλαμβάνει μόνο τα μέλη της οικογένειας και της μεταξύ τους σχέσεις, αλλά επεκτείνεται και στην σχέση δούλου-κυρίου, καθώς και σε οποιοδήποτε άλλο υλικό αγαθό της οικογένειας. Ο δούλος μπορεί να θεωρηθεί ως τμήμα ιδιοκτησίας το οποίο έχει μεγάλη χρησιμότητα μέσα στα πλαίσια του οίκου. Επιπλέον, όπως επισημαίνει και ο Finley, στην σχέση κυρίου και δούλου υπάρχει η ιδιοκτησία ενός ανθρώπου. Δεν υπάρχει το καλό και των δύο ξεχωριστά, αλλά το καλό και των δύο είναι το καλό του όντος χάρη στο οποίο το άλλο ον υπάρχει¹⁴².

Ο Αριστοτέλης στηρίζει την ανάγκη της δουλείας στην λειτουργική της χρήση, τονίζοντας ότι αν οι τρίποδες του Ηφαίστου έμπαιναν με αυτόματη κίνηση στο εργαστήριο του θεού και εκτελούσαν μόνοι τους την εργασία, έτσι και οι προϊστάμενοι τεχνικών εργασιών δεν θα είχαν τότε την ανάγκη των δούλων. Η ατομική σχέση κυρίου και δούλου συνιστά την

¹⁴²M. Finley, *Ancient slavery and modern ideology*, Viking press, New York 1980, σ.111.

δεσποτική επιστήμη, η οποία επιτρέπει στον κύριο να γνωρίζει πως θα χρησιμοποιεί τους δούλους του και συνιστά μέρος της οικονομικής επιστήμης. Ο φιλόσοφος αναφέρει τον όρο οικονομία και τον συνδέει με την χρηματιστική επιστήμη, της οποίας τμήμα είναι η δεσποτική, καθώς ο δούλος δεν είναι μόνο όργανο, αλλά και κτήμα. Η δεσποτική έχει επιτακτική μορφή, καθώς ο κύριος συλλαμβάνει νοητικά το έργο που πρέπει να γίνει και δίνει εντολές για την περάτωσή του, ενώ ο δούλος εκτελεί απλώς τις εντολές που του δόθηκαν.

Είναι αδύνατον να δημιουργηθεί πραγματική ανθρώπινη σχέση ή φιλία μεταξύ κυρίου και δούλου, διότι σε αυτή την σχέση προϋποτίθενται δυο αυθύπαρκτα ανθρώπινα όντα¹⁴³. Η παραπάνω άποψη του Σταγίριτη, η οποία εμφανίζεται στα *Ηθικά Ευδήμια*, είναι αρκετά επηρεασμένη από την φιλοσοφία του Πλάτωνα. Ωστόσο, στα *Ηθικά Νικομάχεια* ο φιλόσοφος είναι πιο διαλλακτικός, καθώς θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι υπάρχει φιλία μεταξύ τους στην περίπτωση που θεωρήσουμε τον δούλο υπό το πρίσμα της ανθρώπινης ύπαρξης, διότι κάποια μορφή φιλίας υπάρχει για κάθε ον στο μέτρο που είναι άνθρωπος¹⁴⁴. Στην συνέχεια ο Αριστοτέλης αναφέρεται στη εκπαίδευση που λαμβάνει ο δούλος από τον κύριό του και η οποία έχει ατελή και χρησιμοθηρικό χαρακτήρα. Ως κύριο στόχο της έχει την απόκτηση των αναγκαίων αρετών που απαιτούνται για να μπορεί να εκτελεί ορθά το έργο του, αλλά λαμβάνει ωστόσο και κάποια ηθική παιδεία για να διαθέτει ορισμένες βασικές αρετές που θα του φανούν χρήσιμες. Τέλος, ο φιλόσοφος προτρέπει να ανατεθούν στους δούλους γεωργικά έργα, τα οποία δεν απαιτούν την λήψη πρωτοβουλίας,

¹⁴³ *HN*, H.1241b31-33.

¹⁴⁴ *HN*, Θ.1161b1-5.

ενώ παράλληλα συμβουλεύει τους παιδαγωγούς να μην επιτρέπουν στα παιδιά να επικοινωνούν με τους δούλους¹⁴⁵.

Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη η πόλη ορίζεται ως κοινωνία ελεύθερων πολιτών οι οποίοι έχουν αυτάρκεια αγαθών μέσα στα πλαίσια της πόλης, ενώ παράλληλα επιδιώκουν μια ευτυχισμένη ζωή. Ήδη από τον ορισμό της πόλης κατανοούμε ότι οι δούλοι ήταν αποκλεισμένοι από αυτήν, καθώς δεν ήταν ψυχολογικά και ηθικά αυτάρκεις και γιατί δεν ήταν δεκτικοί της ηθικής τελείωσης. Οι δούλοι λοιπόν αποκλείονται, διότι ο σκοπός της ύπαρξης του πολιτικού οργανισμού, που είναι το ευ ζην, είναι απρόσιτο σε αυτούς, ενώ αν ο σκοπός της πόλης ήταν μόνο το ζην, τότε θα μπορούσε να δημιουργηθεί πόλη δούλων και άλλων δούλων¹⁴⁶. Ο δούλος συνυπάρχει στην πόλη από φυσική και υλική άποψη με τους ελεύθερους πολίτες και η ύπαρξή του είναι απαραίτητη για την πόλη, καθώς με την καθοδήγηση του κυρίου του εκτελεί εργασίες απαραίτητες για το ζην. Όμως αυτό δεν σημαίνει ότι ο δούλος μετέχει στην πόλη ως μέλος της πολιτικής κοινωνίας, καθώς δεν διαθέτει ούτε βούληση, ούτε προαίρεση, οι οποίες αποτελούν απαραίτητες προϋποθέσεις για την άσκηση της νομοθετικής εξουσίας.

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι ο πολιτικός ρόλος των δούλων ήταν ανύπαρκτος, καθώς δεν ανήκαν με κανέναν τρόπο στο σώμα των πολιτών. Ο αποκλεισμός αυτός μεταφραζόταν σχεδόν παντού με διάφορες νομικές απαγορεύσεις, καθώς απαγορευόταν όχι μόνο να παρευρίσκονται στις συνελεύσεις του δήμου, αλλά επίσης να συχνάζουν στα γυμναστήρια και στις παλαίστρες και έτσι, εξαιτίας της πολιτικής και

¹⁴⁵ Πολιτικά, Η.9.1330a25.

¹⁴⁶ Πολιτικά, Γ.5.1280a32-33.

κοινωνικής ουδετερότητας που τους επέφερε η αποπροσωποποίησή τους, είχαν απλά τον ρόλο ενός εκτελεστικού οργάνου¹⁴⁷.

Όπως και στην πολιτική ζωή έτσι και στην στρατιωτική οι δούλοι διαδραμάτιζαν έναν ρόλο καθαρά εκτελεστικού οργάνου ως βοηθητικοί με τις ονομασίες υπηρέτες, υπασπιστές, ακόλουθοι, σκευοφόροι, οπλοφόροι, ιπποκόμοι ή πιο συχνά θεράποντες ή απλώς παίδες¹⁴⁸. Βασικό τους καθήκον ήταν να απαλλάσσουν τους πολεμιστές σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο, από όλες τις αγγαρείες της στρατιωτικής ζωής. Γενικότερα δεν τους χρησιμοποιούσαν τόσο τακτικά για στρατιωτικούς σκοπούς και προκειμένου να καταφύγουν σε αυτούς έπρεπε να απειλείται άμεσα η ίδια η ύπαρξη της πόλης και να έχουν συνειδητοποιήσει ότι πρόκειται να διεξάγουν μια αποφασιστική μάχη, μερικές φορές σε ακάλυπτο πεδίο και πιο συχνά επάνω στα ίδια τα τείχη της πόλης. Τέλος, καλούσαν κυρίως τους δούλους που ανήκαν σε λαούς υποδουλωμένους συλλογικά (όπως για παράδειγμα τους ειλώτες) και ειδικότερα εκείνους που εκδήλωναν περισσότερο την επιθυμία τους για χειραφέτηση, ενώ το όφελος που αντλούσαν οι δούλοι από την συμμετοχή τους στην άμυνα της κοινότητας ήταν η χορήγηση της ελευθερίας τους¹⁴⁹.

Στο τελευταίο κεφάλαιο της παρούσας μεταπτυχιακής-διπλωματικής εργασίας θα αναφερθούμε στις απόψεις του Σωκράτη και του Πλάτωνα για την ηθική ευθύνη, την ποινή και την ελευθερία της βούλησης και θα προβούμε σε μια σύγκριση της ελευθερίας των αρχαίων και των νεοτέρων, όπως αυτή αναδύεται μέσα από το έργο του Benjamin Constant «Περί ελευθερίας και ελευθεριών».

¹⁴⁷Υ. Garlam, *ό.π.*, σ.190.

¹⁴⁸Αυτόθι.

¹⁴⁹Αυτόθι.

5.3 Αντίληψη του Σωκράτη για την ελευθερία της βούλησης , την ηθική ευθύνη και την ποινή

Από την αντίληψη του Σωκράτη για την βούληση, η οποία αποτελεί την πρόθεση να πραγματοποιήσουμε το πραγματικό αγαθό, συνάγεται ότι ο κακός δεν διαθέτει βούληση. Για τον λόγο αυτό σύμφωνα με τον Σωκράτη είναι «άκων». Θα μπορούσαμε, λοιπόν, να αποδώσουμε στον φιλόσοφο την άποψη ότι ο κακός είναι ανεύθυνος για τις πράξεις του. Αντίθετα θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως κάποιος είναι υπεύθυνος για μια πράξη, αν η πράξη αυτή ανταποκρίνεται στην βούλησή του. Αν ωστόσο ορίσουμε ευρύτερα την ηθική ευθύνη και θεωρήσουμε ότι είναι κανείς υπεύθυνος για μια πράξη αν αυτή ανταποκρίνεται προς τις προθέσεις του ή τα κίνητρά του, θα συμπεράνουμε ότι κατά τον Σωκράτη και ο κακός είναι κατά κάποιο τρόπο ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, γιατί και αυτός διαθέτει κίνητρα και επιθυμίες. Ίσως όμως είναι ασφαλέστερο να αποδώσουμε στον Σωκράτη την αντίληψη ότι ο κακός είναι ανεύθυνος για τις πράξεις του, αφού άλλωστε ο Σωκράτης συχνά επαναλαμβάνει πως ο κακός είναι «άκων»¹⁵⁰.

Αντίθετα ο αγαθός είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του. Αρχικά, διαθέτει βούληση, δηλαδή έχει την πρόθεση να πραγματοποιήσει το πραγματικό αγαθό, καθώς, όπως ισχυρίζεται ο Σωκράτης, αρκεί να ξέρει κανείς το αγαθό για να το πράξει. Μπορεί, όμως, ο αγαθός να μην διαθέτει τα υλικά μέσα για να πραγματοποιήσει τον σκοπό της βούλησής του, αν και ο Σωκράτης δεν αντιμετωπίζει σοβαρά αυτό το ενδεχόμενο. Πάντως, ακόμη και αν αυτό συνέβαινε θα υπήρχε απραξία και όχι πράξη. Συνεπώς, είτε ο αγαθός δεν πράττει, είτε είναι υπεύθυνος για την πράξη

¹⁵⁰ Πλάτωνος, Πρωταγόρας(345 D).

του, αφού αυτή ανταποκρίνεται προς την βούλησή του¹⁵¹.Στις μέρες μας φαίνεται ότι έχουμε την τάση να συνδέουμε την ηθική ευθύνη με την ελευθερία εκλογής και πιστεύουμε ότι είναι κάποιος υπεύθυνος για μια πράξη αν είχε την δυνατότητα να μην την κάνει, αλλά να ενεργήσει διαφορετικά. Ωστόσο ο Σωκράτης δεν φαίνεται να αναγνωρίζει την ελευθερία εκλογής, καθώς ο αγαθός πράττει σύμφωνα με την γνώση που έχει για το πραγματικό αγαθό, την οποία συνήθως ονομάζει επιστήμη. Ο αγαθός πράττει οπωσδήποτε ορθά και δεν έχει την δυνατότητα να διαλέξει ανάμεσα στην ορθή και την ημαρτημένη πράξη. Από την άλλη πλευρά ο κακός πράττει σύμφωνα με την γνώμη που έχει για το φαινομενικό αγαθό και την οποία ο φιλόσοφος ονομάζει δόξα. Συνεπώς, ο κακός πράττει ημαρτημένα και δεν έχει την δυνατότητα να επιλέξει ανάμεσα στην ημαρτημένη και την ορθή πράξη, καθώς ο Σωκράτης δεν φαίνεται να αναγνωρίζει ελευθερία εκλογής ούτε στον αγαθό, ούτε στον κακό. Θα μπορούσαμε λοιπόν να ισχυριστούμε ότι ενώ ο Σωκράτης δέχεται τυπικά την ηθική ευθύνη τουλάχιστον για τον αγαθό, ουσιαστικά αφαιρεί και από αυτόν την ηθική ευθύνη, καθώς δεν του αναγνωρίζει την ελευθερία εκλογής¹⁵².

Η κριτική αυτή όμως δεν θα ήταν σωστή, καθώς θα μπορούσαμε να διακρίνουμε την ελευθερία εκλογής από την ελευθερία βούλησης, διότι ελευθερία βούλησης έχουμε όταν μπορούμε να πράξουμε σύμφωνα με την βούλησή μας. Ο αγαθός έχει σύμφωνα με τον Σωκράτη την ελευθερία να πράξει σύμφωνα με την βούλησή του, ακόμα και αν δεν έχει την δυνατότητα να διαλέξει ανάμεσα στην ορθή και την ημαρτημένη πράξη από την στιγμή που γνωρίζει το αγαθό. Επίσης, η πράξη του αγαθού ανταποκρίνεται προς την βούλησή του και είναι ηθικά υπεύθυνος για

¹⁵¹ Α. Μπαγιόνας, *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1978, σ.105.

¹⁵² *Αυτόθι*, σ.105.

αυτή. Συνεπώς, είμαστε υπεύθυνοι για μια πράξη αν αυτή ανταποκρίνεται προς την βούλησή μας και αν κανείς δεν μας εμποδίζει να πράξουμε σύμφωνα με αυτή. Ωστόσο, η ηθική ευθύνη παραμένει ακόμη και αν η βούλησή μας έχει διαμορφωθεί από τις επιδράσεις του κοινωνικού περιβάλλοντος και κατευθύνεται από τις πεποιθήσεις μας¹⁵³.

Από τις απόψεις του Σωκράτη για το αγαθό ως υγεία της ψυχής και για το κακό ως νοσηρή κατάσταση συνάγεται και η θεωρία του για την ποινή, όπως αναπτύσσεται κυρίως στον Γοργία¹⁵⁴. Ο κακός και συγκεκριμένα ο άδικος άνθρωπος είναι άθλιος, καθώς η ψυχή του δεν εκτελεί την κανονική λειτουργία της και για τον λόγο αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως ηθικά αρρώστος. Η ποινή, λοιπόν, συνιστά ένα είδος θεραπείας της ηθικής αρρώστιας από την οποία πάσχει ο κακός. Σύμφωνα με την παραπάνω αντίληψη, αν έχουμε διαπράξει κάτι κακό, θα πρέπει να επιδιώξουμε εμείς οι ίδιοι να τιμωρηθούμε, προκειμένου με αυτό τον τρόπο να θεραπευτούμε από την ηθική μας αρρώστια. Ακόμη, θα πρέπει να επιδιώκουμε, τόσο την τιμωρία των φίλων μας και τον συγγενών μας αν έχουν κάνει κάτι κακό, όσο και των ίδιων μας των εχθρών. Το να αφήνουμε τους εχθρούς μας ατιμώρητους δεν συνιστά για τον Σωκράτη κάτι το ωφέλιμο, καθώς με αυτό τον τρόπο τους εκδικούμαστε και τους εγκαταλείπουμε στην ηθική τους ασθένεια. Η άποψη του φιλοσόφου για την έννοια της αδικίας μας είναι γνωστή, καθώς όπως αναφέρει και ο ίδιος στον Κρίτωνα, δεν πρέπει να ανταποδίδουμε ποτέ την αδικία που μας έκαναν¹⁵⁵. Τέλος, όσον αφορά την αδικία, υποστηρίζει ότι συνιστά αρρώστια και βλάβη της ψυχής και για τον λόγο αυτό θα πρέπει να αποφεύγουμε να αδικούμε γιατί είναι σαν να προξενούμε στην ψυχή μας μια νοσηρή κατάσταση.

¹⁵³ *Αυτόθι*, σ.106.

¹⁵⁴ Πλάτωνος, *Γοργίας*, (473A 480D).

¹⁵⁵ Πλάτωνος, *Κρίτων*, (47-49 A).

5.4 Αντίληψη του Πλάτωνα για την ελευθερία της βούλησης, την ηθική ευθύνη και την ποινή

Είναι γεγονός ότι η ψυχή διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στην φιλοσοφία του Πλάτωνα και εφ' όσον αποτελεί μια υπόσταση διαφορετική από το σώμα. Ο άνθρωπος δεν μπορεί να επικαλεσθεί τις επιδράσεις του σώματος και των σωματικών λειτουργιών για να ισχυρισθεί ότι δεν ευθύνεται για τις πράξεις του και ότι αμαρτάνει άκων. Όταν λοιπόν κάποιος πράττει το κακό και το κάνει με ευχαρίστηση, αυτό, σύμφωνα με τον Πλάτωνα οφείλεται κυρίως σε άγνοια ή ημιμάθεια της ψυχής και κυρίως του λογιστικού¹⁵⁶. Έτσι, η αμαρτία είναι ακούσια πράξη και οφείλεται κυρίως στο ψεύδος που βρίσκεται στην ψυχή. Η διαφορά της θέσης του Πλάτωνα με αυτή του Σωκράτη είναι ότι η άγνοια της ψυχής γύρω από το αγαθό ανατρέπει την κατά φύσιν σχέση ανάμεσα στο λογιστικό, το θυμοειδές και το επιθυμητικό, καθώς αντί να κατευθύνεται η ψυχή από το λογιστικό, κατευθύνεται εξαιτίας της άγνοιας του αγαθού από το επιθυμητικό¹⁵⁷. Έτσι, ενισχύεται η κλίση της ψυχής προς το κακό. Επιπλέον, ο φιλόσοφος αναγνωρίζει την επίδραση του συναισθήματος και του ενστίκτου στις ηθικές μας αποφάσεις, κυρίως όταν αυτές είναι ημαρτημένες. Ωστόσο, κύρια αιτία της αγαθής και της κακής πράξης είναι η κρίση που σχηματίζει το λογιστικό για το αγαθό και το κακό.

Στην υπόθεση ότι η ψυχή είναι μια ξεχωριστή υπόσταση από το σώμα και ότι η τύχη της πρόσκαιρα μόνο συνδέεται με την τύχη του σώματος, συνδέεται η άποψη του Πλάτωνα για την ελευθερία εκλογής. Πιο συγκεκριμένα στην Πολιτεία, πριν από τη γέννηση οι ψυχές διαλέγουν τον τρόπο ζωής που θα ακολουθήσουν κατά την επίγεια πορεία τους. Ωστόσο, η ελευθερία αυτή παύει να υπάρχει όταν γίνεται η

¹⁵⁶ Πλάτωνος, *Πολιτεία* (382 Α).

¹⁵⁷ Α. Μπαγιόνας, *ό.π.*, σ.185.

εκλογή, διότι τότε η κάθε ψυχή ακολουθεί τον τρόπο ζωής που διάλεξε¹⁵⁸. Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι δεν είναι τυχαία η άποψη πως η ελευθερία εκλογής, όπως την δέχεται ο Πλάτων, ξεκινάει από μυθικές προϋποθέσεις και εκφράζεται σε μυθικά σχήματα, καθώς αν ήταν διαρκής και απεριόριστη θα ερχόταν σε αντίθεση με την βασική αρχή της πολιτείας που πρεσβεύει ότι η συμπεριφορά του ατόμου προσδιορίζεται από το πολίτευμα και την παιδεία, σύμφωνα με την οποία πλάθονται οι χαρακτήρες των πολιτών¹⁵⁹.

5.5 Σύγκριση ελευθερίας αρχαίων και νεοτέρων κατά τον Benjamin Constant

Στο δοκίμιο του Benjamin Constant «Περί ελευθερίας και ελευθεριών» γίνεται μια διάκριση ανάμεσα στην ελευθερία των αρχαίων και σε εκείνη που η απόλαυσή της θεωρείται εξαιρετικά πολύτιμη για τα σύγχρονα έθνη¹⁶⁰. Η ελευθερία των νεοτέρων κατά την εποχή του Constant ισοδυναμεί με το δικαίωμα κάθε ατόμου να υποτάσσεται μόνο στους νόμους, καθώς και να μην συλλαμβάνεται, κρατείται, θανατώνεται ή υφίσταται άδικη μεταχείριση με κανέναν τρόπο εξαιτίας της αυθαίρετης βούλησης ενός ή περισσοτέρων ατόμων. Επίσης, έχει την δυνατότητα να εκφράζεται ελεύθερα, να επιλέγει και να ασκεί το επάγγελμα που ο ίδιος επιθυμεί, να διαχειρίζεται με όποιον τρόπο επιθυμεί την περιουσία του και να μπορεί να μετακινείται σε οποιοδήποτε μέρος επιθυμεί χωρίς να απαιτείται να δώσει λόγο για τα κίνητρα και τις κινήσεις του. Ακόμη, έχει το δικαίωμα να συναθροίζεται με άλλα πρόσωπα, είτε για να συζητήσουν

¹⁵⁸ Πλάτωνος, *Πολιτεία*, (617 E).

¹⁵⁹ Μπαγιόνας Α, ο.π, σ.188.

¹⁶⁰ B. Constant, *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2000, σ.33.

για τα συμφέροντά τους, είτε για να ασκήσουν την θρησκευτική λατρεία που οι ίδιοι προτιμούν, είτε απλώς για να γεμίσουν τον χρόνο τους. Τέλος, η ελευθερία ισοδυναμεί για τον καθένα με το δικαίωμα να επηρεάζει την άσκηση του έργου της κυβέρνησης, είτε υποδεικνύοντας το σύνολο ή μέρος των κυβερνητικών λειτουργιών, είτε μέσω αντιπροσώπων, είτε μέσω της σύνταξης αναφορών και διατύπωσης αιτημάτων τα οποία η κυβέρνηση πρέπει να λαμβάνει υπ' όψιν σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό.

Η ελευθερία των αρχαίων συνίστατο στην συλλογική αλλά έμμεση άσκηση πολλών όψεων μιας κυριαρχίας στην δημόσια διαβούλευση για ζητήματα πολέμου και ειρήνης, στη σύναψη συμμαχιών με ξένους, στην ψήφιση νόμων και στον έλεγχο των δαπανών των πράξεων και της διαχείρισης των αρχόντων. Για αυτούς η ελευθερία είναι συμβατή με την πλήρη υποταγή του ατόμου στην αυθεντία του συνόλου¹⁶¹. Σε αυτούς δεν απαντάται καμία από τις απολαύσεις που αποτελούν τμήμα της ελευθερίας των συγχρόνων, καθώς κάθε εκδήλωση της ιδιωτικής ζωής επιτηρείται αυστηρά, ενώ δεν αποδίδεται καμία βαρύτητα στην ατομική ανεξαρτησία, ούτε στην σχέση της με την έκφραση γνώμης, το επάγγελμα και προπάντων την θρησκεία. Έτσι, στους αρχαίους το άτομο, αν και σχεδόν πάντα ήταν κυρίαρχο στα δημόσια πράγματα, στο πλαίσιο των ιδιωτικών του σχέσεων κατείχε θέση δούλου.

Στο σημείο αυτό θα αναφερθούμε στα αίτια της ουσιώδους διαφοράς που μας διακρίνει από τους αρχαίους. Μια βασική διαφορά είναι ότι όλες οι αρχαίες πολιτείες περιβάλλονταν από στενά γεωγραφικά όρια, το οποίο είχε ως αποτέλεσμα την δημιουργία ενός φιλοπόλεμου πνεύματος, ενώ ο σύγχρονος κόσμος παρουσιάζει μια εντελώς αντίθετη εικόνα, καθώς σε γενικές γραμμές επικρατεί ένα ειρηνικό κλίμα. Ακόμη

¹⁶¹B. Constant, *αυτόθι*, σ.36.

στους αρχαίους ένα επιτυχής πόλεμος συνεισέφερε στον δημόσιο και ιδιωτικό πλούτο με δούλους, εισφορές και εδάφη προς διανομή, ενώ στους σύγχρονους ακόμα και ένας επιτυχής πόλεμος στοιχίζει σίγουρα περισσότερα από όσα αποφέρει.

Τέλος, τόσο στην ελευθερία των αρχαίων, όσο και σε αυτή των νεοτέρων ελλοχεύει ένας κίνδυνος. Ο κίνδυνος που ενείχε η ελευθερία των αρχαίων ήταν μήπως τα άτομα, όντας απολύτως αφοσιωμένα στην προσπάθεια να εξασφαλίσουν το μερίδιό τους στην κοινωνική εξουσία, δεν απέδιδαν ιδιαίτερη βαρύτητα στα ατομικά δικαιώματα και τις απολαύσεις. Από την άλλη πλευρά, ο κίνδυνος που ενείχε για την ελευθερία των συγχρόνων είναι μήπως, απορροφημένοι από την απόλαυση της ιδιωτικής τους ανεξαρτησίας και την προαγωγή των προσωπικών τους συμφερόντων, αποποιηθούν με μεγάλη ευκολία το δικαίωμά τους να συμμετέχουν στην άσκηση της πολιτικής εξουσίας.

6. ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Όπως έχουμε διαπιστώσει, ο θεσμός της δουλείας κατά την εποχή εκείνη ήταν κάτι το αυτονόητο, καθώς οι δούλοι, οι γυναίκες και τα παιδιά αποκλείονταν από το πεδίο της πολιτικής δικαιοσύνης¹⁶² και στερούνταν πληθώρα δικαιωμάτων και ελευθεριών. Ωστόσο, αν και αποτελούσε ένα τόσο διαδεδομένο κοινωνικό φαινόμενο ελάχιστοι φιλόσοφοι ή μελετητές της εποχής ασχολούνται με το συγκεκριμένο ζήτημα. Τις πιο πολλές φορές ασχολούνται έμμεσα με τον θεσμό της δουλείας, εισάγοντάς τον απλά ως παρεπόμενο θέμα ή ως ένα απλό σημείο αναφοράς σε κάποιο μεγαλύτερο ζήτημα, όπως ορθά επισημαίνει ο *Bradley*.

Ο Αριστοτέλης ήταν ο πρώτος που επιχείρησε να αναλύσει το πρόβλημα της δουλείας κατά τρόπο συστηματικό και συνολικό, αλλά και σε συνάρτηση με άλλα αντικείμενα μελέτης¹⁶³. Για εμάς η δουλεία είναι τόσο αποκρουστική ως θεσμός, ώστε θεωρούμε εντελώς αδιανόητο να μην την καταδικάζουν με αγανάκτηση τα πιο φωτισμένα πνεύματα. Μάλιστα, αν εξαιρέσουμε ορισμένους σοφιστές, οι οποίοι την επέκριναν πιο πολύ θεωρητικά παρά ουσιαστικά, δεν έχει φτάσει σε εμάς καμία φωνή από τους αρχαίους στοχαστές που να καταδικάζει έμπρακτα και ουσιαστικά τον συγκεκριμένο θεσμό.

Μια αρχική αντίδραση που ενδεχομένως προκύψει από την ανάγνωση του φιλοσοφικού κειμένου για πρώτη φορά είναι θυμός, καθώς μας φαίνεται αδιανόητο πως ένα τόσο μεγάλο πνεύμα να προβεί στην συγγραφή τέτοιων απόψεων. Στην συνέχεια όμως προκύπτουν και άλλα ερωτήματα, όπως για παράδειγμα πως γίνεται κάτι τόσο αποκρουστικό για εμάς να φαίνεται κάτι το θεμιτό για τον Αριστοτέλη.

¹⁶²Κ. Bradley, *The Problem of Slavery in Classical Culture*, The University of Chicago Press, 1997, σ.280.

¹⁶³Μ. Finley, *ό.π.*, p.117.

Ορισμένοι μελετητές ωστόσο, προβάλλουν την ιδέα ότι στην ανάλυση της δουλείας ο Αριστοτέλης πραγματοποιεί μια διπλή απομάκρυνση από την συνηθισμένη μεθοδική του πορεία, καθώς πρώτα αναλύει τι είναι δούλος (κεφάλαιο 4) και κατόπιν περνάει στο ερώτημα αν υπάρχει δούλος (κεφάλαιο 5), που είναι σαν μην θεωρεί σύμφωνο με την ουσία της δουλείας ό,τι υπάρχει και ονομάζεται έτσι. Μια ακόμη επιβεβαίωση της παραπάνω ιδέας αποτελεί το συμπέρασμα του κεφαλαίου 5, όπου ο Αριστοτέλης προτάσσει την επιστημονική διερεύνηση του θέματος (κεφάλαια 4-5) και ύστερα προβαίνει στην διαλεκτική του διερεύνηση (κεφάλαια 6-7), αφήνοντας έτσι να εννοηθεί ότι καμία από τις απόψεις που αναφέρθηκαν έως τότε (η δουλεία είναι σύμφωνη με το νόμο, η δουλεία είναι αντίθετη προς την φύση, η δουλεία είναι σύμφωνη με την φύση) δεν άξιζε να γίνει αποδεκτή. Απορρίπτοντας έτσι και όσες απόψεις επέκριναν την δουλεία και όσες συνηγορούσαν για αυτή, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει τελικά μια άλλη μορφή δουλείας, η οποία ερχόταν σε αντίθεση με τις συνήθειες που επικρατούσαν στην πράξη και με τους θεσμούς της εποχής του. Όπως υποστηρίζει ο Barker¹⁶⁴ μπορεί η θεωρία του Αριστοτέλη να μας φαίνεται σαν συνηγορία υπέρ της δουλείας, αλλά το πιο πιθανό είναι ότι αναστάτωσε τους συγχρόνους του ως επίθεση εναντίον της. Μάλιστα, τόσο ο Bentley¹⁶⁵ όσο και ο Ambler¹⁶⁶ κυμαίνονται στον ίδιο τρόπο σκέψης με τους παραπάνω μελετητές και υποστηρίζουν και αυτοί ότι η πρόθεση του φιλοσόφου ήταν να καταδείξει τις διαφορές μεταξύ φυσικής και συμβατικής δουλείας και όχι, όπως αντιλαμβάνονται ορισμένοι, να ενισχύσει την άποψη ότι η φυσική δουλεία είναι όμοια με την συμβατική.

¹⁶⁴E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover, London 1959, σ.370.

¹⁶⁵R. Bentley, *Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life*, Vol 47, 1999, σ.100.

¹⁶⁶W. Ambler, 'Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery', *The Political Theory*, (1987), 15, σ.390-410.

Από τα παραπάνω συμπεραίνουμε ότι οι απόψεις του Αριστοτέλη για τον θεσμό της δουλείας, που πιθανότατα στις μέρες μας να φαντάζουν εξοργιστικές και αποκρουστικές, κατά την εποχή του Αριστοτέλη υπήρξαν καινοτόμες και ρηξικέλευθες, καθώς φαίνεται ότι στηλίτευαν τον ήδη υπάρχοντα θεσμό της δουλείας. Ως τελικό συμπέρασμα το οποίο θα μπορούσε να συνοψίσει τις απόψεις του φιλοσόφου για την δουλεία, αλλά και γενικότερα όλο το φιλοσοφικό του έργο, είναι η ακόλουθη ερώτηση, όπως αυτή διατυπώνεται από τον F. Wolff: «Ωστε χρειάζεται τάχα να καταδικάζουμε τον Αριστοτέλη; Πρώτα από όλα χρειάζεται να τον διαβάσουμε¹⁶⁷».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ambler, W., 'Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery', *The Political Theory*(1987), 15, σ. 390- 410.

Austin, M-Vidal Naquet, P., *Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα*, μτφρ. Κουκουλιός, Δαίδαλος, Αθήνα 1998.

Barker, E., *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover, London 1959.

Bentley, R., 'Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life', *Political Studies*(1999), 47.

Bhandari, R., *Studies in Plato and Aristotle*, S Chant & Co, Delhi 1967.

Bradley, K., 'The Problem of Slavery in Classical Culture' (1997), 92, 3.

Constant, B., *Περί ελευθερίας και ελευθεριών*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2000.

Davis, M., *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Rowman Little Field, New York 1996.

¹⁶⁷F. Wolff, *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1995, σ.107.

Finley, M., 'Was Greek Civilization based on Slave Labour?', *Historia*(1980), VII, σσ. 71- 72.

Finley, M., 'Ancient Slavery and Modern Ideology', *Historia*(1980), VII, σσ. 111-117.

Gaglam, Y., *Η δουλεία στην αρχαία Ελλάδα*, μτφ. Χατζηδάκης, Gutenberg Αθήνα, 1988.

Kullmann, W., *Η πολιτική σκέψη του Αριστοτέλη*, μτφ. Ρεγκάκος, ΜΙΕΤ, Αθήνα 1996.

Newman, W., *The Politics of Aristotle*, vol I, Clarendon Press, Oxford 1978.

Pellegrin, P., 'Η αριστοτελική θεωρία για την δουλεία', *Revue Philosophique* (1982), σσ. 345-357.

Ross, W.D., *Αριστοτέλης*, μτφ. Μ. Μήτσου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2015.

Schlaifer, R., 'Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle', *Harvard Studies in Classical Philology*(1939), VIIp 170, 175.

Schofield, M., 'Ideology and philosophy in Aristotle's Theory of Slavery', στο *Politik Acten den XI Symposium Aristotelicum*, 1987.

Westermann, W., 'The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity', *Memoirs of the American Philosophical Society*(1953).

Wolff, F., *Ο Αριστοτέλης και η πολιτική*, μτφ. Πετρόπουλος, Ινστιτούτο του βιβλίου Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1995.

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, εισαγωγή- μτφρ- σχόλια Καραστάθη, Κάκτος, Αθήνα 1993.

— *Μετά τα Φυσικά*, εισαγωγή- μτφρ- σχόλια Καραστάθη, Κάκτος, Αθήνα, 1997.

—*Πολιτικά*, πρόλογος- μτφρ- σχόλια, Θεοδωρόπουλος, Ερμού, Αθήνα, 1933.

—*Πολιτικά Α και Β*, εισαγωγή- μτφρ- σχόλια Παπαδής, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη, 2006.

Γεωργούλης, Α., *Αριστοτέλης ο Σταγειρίτης*, Ιστορική και Λαογραφική εταιρεία Χαλκιδικής, Θεσσαλονίκη 2000.

Κούτρας, Δ., *Η πρακτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη*, τόμος Α: Ηθική, Τυπογραφείο Παπαδάκη, Αθήνα 2004.

Μπαγιόνας, Α., *Ελευθερία και δουλεία στον Αριστοτέλη*, Ζήτρος, Θεσσαλονίκη 2003.

Μπαγιόνας, Α., *Η πολιτική φιλοσοφία των Κυνικών*, Παπαζήση, Αθήνα 1970.

Μπαγιόνας, Α., *Ιστορία της αρχαίας ελληνικής ηθικής από τους προσωκρατικούς ως την αρχαία Ακαδημία*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 1978.

Παπαδής, Δ., «Το πρόβλημα του φύσει δούλου στα *Πολιτικά* του Αριστοτέλη», *Δευκαλίων* (2016).

Πλάτων, Γοργίας, εισαγωγή- μτφρ- σχόλια φιλολογική ομάδα Κάκτου, Κάκτος, Αθήνα 1993.

—*Κρίτων*, εισαγωγή- μτφρ- σχόλια φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1993.

—*Νόμοι*, εισαγωγή- μτφρ- σχόλια φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1993.

—*Πολιτεία*, εισαγωγή- μτφρ- σχόλια φιλολογική ομάδα Κάκτου, 1993.

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στόχος της παρούσης εργασίας αποτελεί η εξέταση των εννοιών της ελευθερίας και της δουλείας, όπως αυτές αναδύονται στην φιλοσοφία του Αριστοτέλη και ειδικότερα στα έργα του *Πολιτικά*, *Ηθικά Νικομάχεια* και *Μετά τα Φυσικά*. Η εργασία αποτελείται από έξι κεφάλαια με το πρώτο να αναλύει κυρίως την δομή και τις βασικότερες έννοιες των *Πολιτικών*, ενώ παράλληλα δίδεται ο ορισμός του ελεύθερου. Στο δεύτερο κεφάλαιο παρουσιάζεται μια ιστορική αναδρομή της δουλείας στην αρχαία Ελλάδα και στο τρίτο κεφάλαιο δίδεται ο ορισμός της δουλείας. Εν συνεχεία, στο τέταρτο κεφάλαιο γίνεται μια προσπάθεια να απαντηθεί το ερώτημα αν είναι δίκαιη η ύπαρξη δούλων και στο πέμπτο κεφάλαιο αναλύεται ο ψυχολογικός χαρακτήρας του δούλου. Τέλος, στο έκτο κεφάλαιο παρουσιάζονται τα συμπεράσματα που προέκυψαν κατά την εκπόνηση της διπλωματικής εργασίας.

Λέξεις κλειδιά: Αριστοτέλης, ελευθερία, δουλεία, αρχαία ελληνική φιλοσοφία, πολιτική φιλοσοφία.

ABSTRACT

The aim of this MA Dissertation is to highlight the concepts of freedom and slavery, as these emerge in the political philosophy of Aristotle, and especially in his *Politics*, *Nicomachean Ethics* and *Metaphysics*. The dissertation is comprised by six chapters, the first chapter analyzing mainly the structure and the basic concepts of the *Politics*, while providing the definition of freedom according to Aristotle. In the second chapter a historical retrospection of slavery is presented as far as Ancient Greece is concerned and in the third chapter Aristotle's definition of slavery is analysed and explained. In the fourth chapter it is attempted to answer the question whether Aristotle's argument of slavery (*phusikē douleia*) and of natural slaves (*phusikoi douloi*) is adequately justified or not by Aristotle. In the fifth chapter the psychological character of the slave (*doulos*) is analyzed. Finally, in the sixth conclusionary chapter, the questions that arose in this MA Dissertation are presented and evaluated.

Keywords: Aristotle, Freedom, Slavery, Ancient Greek Philosophy, Political Philosophy.