



## Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΦΥΣΕΙ ΔΟΥΛΟΥ ΚΑΤ' ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ, ΠΛΑΤΩΝΑ ΚΑΙ ΠΡΟΣΩΚΡΑΤΙΚΟΥΣ

Γεώργιος Χ. Κουμάκης

Επ. Καθηγητής Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

[gkoumaki@cc.uoi.gr](mailto:gkoumaki@cc.uoi.gr), [g\\_koumakis@yahoo.gr](mailto:g_koumakis@yahoo.gr)

**Περίληψη:** Στην παρούσα εισήγηση επιχειρείται η διακρίβωση της σχέσης της περι δουλείας θεωρίας του Αριστοτέλη προς εκείνη των Προσωκρατικών. Επισημαίνεται ότι οι απόψεις του Σταγειρίτη αναφορικά με τον παγιωμένο θεσμό της δουλείας είναι βασικά οι ίδιες με εκείνες του Πλάτωνα, με την διαφορά ότι είναι αναλυτικότερες. Οι θέσεις των δύο αυτών φιλοσόφων εν μέρει βρίσκονται σε άκρα αντίθεση με εκείνες των Προσωκρατικών αλλά και ταυτίζονται με αυτές. Ταυτίζονται ως προς το ότι ο θεός και η φύση θέλουν όλοι οι άνθρωποι να είναι ελεύθεροι και κανείς να μην είναι δούλος παρά μόνον στον νόμο, στην άρετή και στον θεόν. Διατελούν όμως και σε αντίθεση μεταξύ του κατά το ότι οι μὲν φιλόσοφοι πιστεύουν ότι άνθρωποι με χαμηλή νοημοσύνη πρέπει να υπηρετούν τους μορφωμένους προς άμοιβαίο όφελος, ενώ αυτό για τους σοφιστές προξενεί ζημία και βλάβη στον υπηρέτη.

**Λέξεις κλειδιά:** δούλος, ελεύθερος, νόμος, φύσις, Θεός

### THE MEANING OF THE SLAVE BY NATURE ACCORDING TO ARISTOTLE, PLATO AND THE PRE-SOCRATICS

**Summary:** The present paper attempts to ascertain the relationship between Aristotle's theory on slavery and that of the Pre-Socratics. It is noted that the Stagirite's views on the established institution of slavery are basically the same as Plato's, with the difference that they are more detailed. The attitudes of these two philosophers are partly in complete opposition to those of the Pre-Socratics and partly identified with them. They coincide in that god and nature want all men to be free and none to be a slave except only to the law, to virtue and to god. They are also opposed, however, in that the philosophers believe that people of low intelligence should serve the educated to their mutual benefit, whereas for the sophists this causes the servant damage and harm.

**Keywords:** slave, free, law, nature, God.

Ο Αριστοτέλης μας δίνει μια διεξοδική ανάλυση του θεσμού της δουλείας. Καταγράφει συνοπτικά την υφιστάμενη κατάσταση καθώς και διάφορες θεωρίες και γνώμες των προγε-



νεστέρων και των συγχρόνων του για τον θεσμόν αυτόν. Ορισμένες ιδέες θεωρεί ορθές, τις οποίες και αποδέχεται, ενώ απορρίπτει άλλες ως εσφαλμένες. Πριν εξετασθούν οι θέσεις των Προσωκρατικών ως προς το θέμα αυτό, πρέπει πρωτίστως να λεχθεί ότι στα βασικά σημεία και στις θεμελιώδεις αρχές ο Αριστοτέλης ταυτίζεται απόλυτα με τον δάσκαλόν του, τον Πλάτωνα, εκτός από ορισμένες επουσιώδεις πτυχές του εν λόγω θέματος. Ο Αριστοτέλης χωρίζει τους υφιστάμενους δούλους σε δύο κατηγορίες: 1) στον φύσει δούλο και 2) στον νόμω δούλο. Φύσει δούλος δεν είναι εκείνος, ο οποίος είναι εκ φύσεως προορισμένος να γίνει δούλος και δεν υπάρχει άλλη δυνατότητα μεταβολής, όπως ακριβώς συμβαίνει με τους φυσικούς νόμους π.χ. της βαρύτητας, (σύμφωνα με τον οποίο τα βαριά σώματα πέτουν προς τα κάτω, ενώ τα ελαφριά, όπως το πυρ ρέπουν προς τα πάνω, *Προβ.*,XVII,917a33), αλλά εκείνος ο οποίος έχει μείνει μόνο με τα φυσικά του προσόντα χωρίς μόρφωση και παιδεία. Παρέμεινε δηλαδή στην εκ γενετής του κατάσταση απαίδευτος και αμόρφωτος, αφού το *βουλευτικόν* του, δηλαδή η δύναμη να διαλογίζεται, δεν είναι ολοκληρωμένη (*Πολ.*,A13,1260a12), το δε σώμα του είναι κυρτό και ισχυρό, ώστε να είναι ικανό προς επίτευξη των αναγκαίων χειρωνακτικών εργασιών. Αντίθετα, το μεν σώμα του ελεύθερου είναι ίσιο και άχρηστο για τέτοιου είδους εργασίες, κατάλληλο όμως για την πολιτική ζωή τόσο σε περίοδο πολέμου όσο και ειρήνης, η δε νοημοσύνη του είναι αυξημένη, ώστε να μπορεί να προβλέπει τα μέλλοντα να συμβούν. Ο μεν φύσει ελεύθερος έχει μέσα του *τὸ φύσει ἄρχον*, ο δε φύσει δούλος *τὸ φύσει ἀρχόμενον* και είναι προορισμένος να υπηρετεί τους κυρίους του. Η σχέση αυτή χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη δίκαιη και συμφέρουσα, αφού συμβάλλει στη σωτηρία και των δύο. Ο δούλος είναι κτήμα και ὄργανο πρακτικό και χωριστό του κυρίου του (*Πολ.*,A2,1252a1-1254a17).

Οι διανοητικές αρετές αποκτώνται ως επί το πλείστον με τη διδασκαλία, ενώ οι ηθικές με το έθος και την άσκηση. Απ' αυτά συμπεραίνει ο Αριστοτέλης ότι καμία από τις ηθικές αρετές δεν γίνεται εκ φύσεως, διότι κανένα από τα φύσει όντα δεν εθίζεται διαφορετικά. Φέρει δε ως παραδείγματα τον λίθο και το πυρ, λέγοντας ότι δεν είναι δυνατόν ο λίθος, όταν αφεθεί ελεύθερος, να πηγαίνει προς τα πάνω, ούτε η φωτιά κάτω, αφού δεν εθίζονται στο να αποκτήσουν διαφορετική φορά από την φυσική τους. Το τελικό του συμπέρασμα είναι ότι οι αρετές γενικά, είτε διανοητικές είτε ηθικές είναι αυτές, δεν γίνονται ούτε από τη φύση ούτε παρά φύση, αλλά είμαστε πλασμένοι από την φύση να τις δεχτούμε και να τις τελειοποιήσουμε με το έθος και την άσκηση. Αυτό σημαίνει ότι όσες αρετές μπορούμε να δεχτούμε λόγω της φύσης μας, διαθέτομε τις δυνάμεις και εκ των υστέρων αποδίδομε τις ενέργειες. Ως παραδείγματα αναφέρονται οι οικοδόμοι και οι κιθαριστές. Λέγει συγκεκριμένα ότι εκείνα που μάθαμε να κάνομε τα μαθαίνομε κάνοντάς τα, δηλαδή με το να οικοδομούμε γινόμαστε οικοδόμοι και με το να κιθαρίζομε γινόμαστε κιθαριστές. Κατά τον ίδιο τρόπο γινόμαστε δίκαιοι πράττοντας τα δίκαια, πράγμα που συμβαίνει με την απόκτηση κάθε αρετής. Ο βαθμός δε επίτευξής της εξαρτάται από το να ενεργούμε καλά ή κακά, σωστά ή λανθασμένα (*εὖ ἢ κακῶς*). Έτσι γίνονται οι καλοί και οι κακοί οικοδόμοι, κιθαριστές και ὅλοι οι λοιποί (*Ηθ.Νικ.*,B1,1103a14b10).



Πρέπει στη συνέχεια να διευκρινιστεί τι σημαίνουν αυτά για τον φύσει δούλο. Με βάση τις ανωτέρω αναλύσεις του Αριστοτέλη έχει αναπτυχθεί και είναι ευρέως διαδεδομένη η αντίληψη ότι φύσει δούλος υπονοεί έναν δούλο που από τη φύση είναι πλασμένος να είναι δούλος, και είναι αδύνατον να αλλάξει η κατάστασή του, αφού είναι καταδικασμένος να είναι πάντοτε, δηλαδή δια βίου, δούλος όπως συμβαίνει με όλα τα φύσει όντα, τα οποία δεν είναι δυνατόν να αλλάξουν την κατάσταση, στην οποία βρίσκονται για παράδειγμα ο λίθος ο οποίος δεν είναι δυνατόν να συνηθίσει από μόνος του να πηγαίνει προς τα πάνω όσες φορές και αν τον πετάξουμε προς τα πάνω, όπως συμβαίνει και με τη φωτιά, η οποία δεν είναι δυνατόν ποτέ να συνηθίσει να ρέπει προς τα κάτω. Αυτή η στρεβλή αντίληψη για τον φύσει δούλο έχει εσφαλμένα αποδοθεί στον Αριστοτέλη, πράγμα που τον αδικεί, αφού η παρερμηνεία αυτή έχει γίνει αφορμή να κατηγορηθεί από πολλούς ότι τάχα ήταν υπερασπιστής της δουλείας. Τόσο το σύνολο της φιλοσοφίας του Σταγειρίτη όσο και οι ιδέες που αναπτύσσονται στα *Πολιτικά* του και κυρίως στο πρώτο βιβλίο, στο οποίο ο φιλόσοφος πραγματεύεται διεξοδικά τον θεσμό της δουλείας, συνηγορούν υπέρ του αντιθέτου. Το ότι ο Αριστοτέλης δεν υπερασπίζεται την δουλεία, όπως κατά κόρον λέγεται και γράφεται, αλλ' αντίθετα ήταν υπέρ της ελευθερίας και της ισότητας όλων ανεξαιρέτως των πολιτών μιας χώρας καταφαίνεται από πολλά χωρία του έργου του. Θα αρκεσθώ προς το παρόν να αναφέρω ελάχιστα από αυτά:

1) Ο δούλος έχει μόνον υποτυπώδη αρετή και φρόνηση. Αν όμως οι αρετές αυτές δεν είναι τελειοποιημένες, όπως συμβαίνει με τον δούλο, κανένα έργο δεν είναι ωραίο (*Πολ.*, H1,1323b32-33). 2) Ο φύσει δούλος, επειδή δεν διάκειται βέλτιστα ούτε ως προς το σώμα ούτε ως προς την ψυχή, είναι ασήμαντος (*φαῦλος*) και παρά φύση άνθρωπος (*Πολ.*, A5,1254a36-b2). Τίποτε δε παρά φύση δεν είναι ωραίο πράγμα (*Πολ.*, H 3, 1325 b 8 – 9: οὐδὲν δὲ τῶν παρὰ φύσιν καλόν). 3) Το να χρησιμοποιεί κανείς τον δούλο μόνον ως δούλο και όχι ως άνθρωπο δεν είναι σεμνό πράγμα, διότι η επίταξη του δούλου προς εκτέλεση των αναγκαίων εργασιών σε καμία περίπτωση δεν είναι ωραίο πράγμα. Ο Αριστοτέλης πίστευε επίσης ότι δεν είναι ορθή η γνώμη εκείνων, σύμφωνα με την οποία κάθε αρχή είναι δεσποτική, διότι η αρχή των ελευθέρων δεν διαφέρει λιγότερο εκείνης των δούλων από όσο διαφέρει το να είναι κανείς φύσει ελεύθερος από το να είναι φύσει δούλος (*Πολ.*, H3,1325a23-30). Εδώ ο Αριστοτέλης προφανώς υπαινίσσεται τον Σοφιστή Θρασύμαχο, ο οποίος είχε πει ότι δίκαιο είναι το συμφέρον του ισχυρότερου, και ότι η μεν δικαιοσύνη ωφελεί τον άρχοντα και ζημιώνει τον αρχόμενο, η δε αδικία τούναντίον, δηλαδή βλάπτει τον άρχοντα, ενώ ωφελεί τον αρχόμενο. Έτσι για τον Θρασύμαχο και τους Σοφιστές γενικότερα οι αρχόμενοι είναι δούλοι και υπηρέτες των αρχόντων, αφού δίκαιο είναι το συμφέρον του ισχυρότερου (*Πολιτ.*, A 343b-344c). Γι' αυτό ο Θρασύμαχος υποστήριξε ότι η δουλεία είναι βλαβερή για τον δούλο (*Πολιτ.* A 343c). 4) Η αρχή των ελευθέρων εκτιμάται από τον Αριστοτέλη, ότι είναι καλύτερή από την δεσποτική δηλαδή την τυραννική αρχή (*Πολ.*, H 14, 1333 b 27 – 31) του γάρ δεσποτικῶς ἄρχειν ἢ τῶν ἐλευθέρων ἀρχή καλλίων καὶ μᾶλλον μετ' ἀρετῆς). Διαχωρίζεται δε σαφώς η δεσποτική από την πολιτική αρχή, διότι με την πρώτη κυβερνώνται οι φύσει δούλοι, ενώ με την δεύτερη οι φύσει ελεύθεροι και ίσοι. Η επιστήμη του δεσπότη έγκειται



στο πώς θα χρησιμοποιεί κανείς τους δούλους (*Πολ.*, Α7,1255b16-32). Η δεσποτεία ταυτίζεται κατά τον Αριστοτέλη με την τυραννίδα, αφού ο δεσπότης και ο τύραννος άρχουν προς ίδιον όφελος (*Πολ.*, Δ 10, 1295 a 15 – 17· *Ηθ. Νικ.*, Θ 10, 1160 b 2 – 3). Η τυραννίδα όμως είναι παρέκβαση των ορθών πολιτειών και ως εκ τούτου είναι λανθασμένο πολίτευμα (*Πολ.*, Γ 7, 1279 b 4 – 5· Δ 10, 1295 a 15 – 17· *Ηθ. Νικ.*, Θ 10, 1160 b 1 – 11). Στην τυραννίδα δεν υπάρχει φιλία ανάμεσα στον άρχοντα και τους αρχόμενους (*Ηθ.Νικ.*,Θ11,1161a31-32). 5) Αναφορικά με τον δούλο ως δούλο δεν υπάρχει φιλία με τον κύριο, αλλά μόνον ως άνθρωπο (*Ηθ. Νικ.*, Θ11, 1161b 5-6). Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει βέβαια ότι η σύμπραξη δούλου και δεσπότη γίνεται προς αμοιβαίο όφελος (*Πολ.*,Α5,1255a1-3). Σε τελευταία ανάλυση όμως ουσιαστική ωφέλεια έχει ο κύριος, ενώ ο δούλος ωφελείται *κατὰ συμβεβηκός*, δηλαδή τυχαίως (*Πολ.*, Γ6,1278b33-35). 6) Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι είναι καλύτερο να θεσμοθετηθεί για όλους τους δούλους ως άθλον η ελευθερία (*Πολ.*, Η 10, 1330 a 31 – 33: καί διότι βέλτιον πᾶσι τοῖς δούλοις ἄθλον προκεῖσθαι τὴν ἐλευθερίαν). Ο φιλόσοφος δηλαδή πίστευε ότι είναι δυνατόν, με την επενέργεια της παιδείας, οι δούλοι να αναβαθμίσουν τα πνευματικά προσόντα και τις ηθικές αξίες τους, ώστε να αξίζουν την απελευθέρωση. Αυτό σημαίνει ότι ο φύσει δούλος δεν είναι καταδικασμένος να παραμείνει για πάντα δούλος αλλά είναι δυνατόν και επιθυμητόν όλοι οι πολίτες ενός κράτους να απολαμβάνουν το πιο πολύτιμο αγαθό της ελευθερίας. 7) Ο ίδιος με την διαθήκη του άφηγε ελεύθερους τις δούλες, τους δούλους του και τα παιδιά των δούλων τους, που του ανήκαν και ήταν στη δικαιοδοσία του (Διογ.Λαέρτ.,Ε14-15). 8) Είχε αναπτύξει πολύ το ανθρωπιστικό ιδεώδες. Όταν κάποτε κατηγορήθηκε ότι έδωσε ελεημοσύνη σ' έναν όχι καλό άνθρωπο, απάντησε: "Δεν έδωσα τον οβολόν μου στον συγκεκριμένο άνθρωπο με τον χαρακτήρα που έχει, αλλά στην ανθρώπινη ιδιότητά του (Διογ.Λαέρτ.,Βίοι,Ε 21). Κέντρο βάρους των αναζητήσεών του ήταν η ανθρώπινη ευδαιμονία και αρετή, οι οποίες δυνάμει ενυπάρχουν στην ψυχή του ανθρώπου και όχι στο σώμα του (*Ηθ. Νικ.*, Α 13, 1102 a 13 – 17), δηλαδή στην ενέργεια της ψυχής κατ' αρετή (*Ηθ.Νικ.*,Α7,1098a16-18). Στα ανθρώπινα δίκαια στηρίζεται και η μοναδική *κατὰ φύσιν άρίστη πολιτεία* (*Ηθ.Νικ.*,Ε7,1135a3-5). Η μόνη βεβαιότητα των ανθρωπίνων έργων έγκειται στην κατ' αρετή ενέργεια (*Ηθ.Νικ.*,Α10,1100b12-15). Το ανθρώπινο αγαθό ενυπάρχει στον σκοπό της πολιτικής, επειδή αυτός περιέχει τους σκοπούς όλων των άλλων επιστημών και τεχνών (*Ηθ.Νικ.*,Α2,1094b4-9). Η φρόνηση, η οποία είναι έξη αληθής μετά λόγου, είναι εκείνη, η οποία ασχολείται στην πράξη με τα ανθρώπινα αγαθά (*Ηθ. Νικ.*,Ζ5,1140b20-21). Το ανθρώπινο αγαθό εξικνεΐται μέχρις ενός ορισμένου σημείου, χωρίς υπερβολή ή έλλειψη (*Ηθ.Νικ.*,Ε9,1137a26-30) και είναι το φυσικό αγαθό, αφού ανήκει σε όλους ανεξαιρέτως, και επομένως περιέχει το αίτημα της συγνώμης και της συγκατάβασης (*Ηθ. Νικ.*, Ε 8, 1136 a 6 – 10. Πβ. Kraut, 1991). Η ανθρωπιστική αυτή ιδέα του Αριστοτέλη εναρμονίζεται απόλυτα με τη ρήση του Σωκράτη, ο οποίος είπε ότι δεν θα ήθελε ούτε να αδικήσει ούτε να αδικηθεί. Αν όμως ήταν αναγκασμένος να επιλέξει ένα από τα δύο, θα προτιμούσε να αδικηθεί παρά να αδικήσει (*Γοργ.*,469c). Την ιδέα αυτή του Σωκράτη παρέλαβε από τον Πλάτωνα ο Αριστοτέλης, ο οποίος την τεκμηρίωσε με το επιχείρημα ότι το να αδικεί κανείς είναι *ψεκτόν* και συ-





νεπάγεται κακία, πράγμα που δεν συμβαίνει όταν αδικείται. Καταλήγει λοιπόν στο συμπέρασμα ότι αυτό καθαυτό το να αδικείται κάποιος είναι λιγότερο κακό από το να αδικεί, κατά συμβεβηκός, όμως τίποτε δεν εμποδίζει να είναι μεγαλύτερο κακό (*Ηθ. Νικ.*, E11,1138a28-b1). Η δικαιοπραγία είναι το μέσο του *ἀδικεῖν* και *ἀδικεῖσθαι*, από τα οποία το μεν πρώτο είναι περισσότερο, το δε δεύτερο λιγότερο από το μέσο. Γι' αυτό η δικαιοσύνη είναι μεσότης (*Ηθ.Νικ.*, E5,1133b23-33).

Ύστερα από την αναφορά αυτή των επιχειρημάτων του Αριστοτέλη, με τα οποία καταδικάζει απερίφραστα και ποικιλοτρόπως τον υφιστάμενο θεσμό της δουλείας, θα πρέπει στη συνέχεια να ερμηνεύσουμε την έννοια του φύσει δούλου και να διασαφηθεί κάτω από ποιες προϋποθέσεις και συνθήκες όχι μόνον επιτρέπεται, αλλά και επιβάλλεται η δουλεία όχι οπωσδήποτε με τη βία αλλά καλύτερα με την συγκατάθεση και τη συναίνεση του χαρακτηριζόμενου ως δούλου. Η δουλεία είναι τρόπος επιβίωσης του δούλου σε ανθρώπινες συνθήκες για τη σωτηρία και των δύο, δηλαδή του ίδιου και του κυρίου του. Είναι ο προσφορότερος ίσως ελιγμός να εξέλθει από το σκοτάδι και την αμάθεια, στην οποία έχει περιπέσει, ώστε με την κατάλληλη αγωγή και μόρφωση να βρει τον κανονικό ρυθμό και βηματισμό του για μια αξιοπρεπή και ανθρώπινη ζωή. Όταν ο Αριστοτέλης κάνει λόγο για φύσει δούλο, εννοεί τον δούλο, ο οποίος διαθέτει μόνον τα φυσικά του προσόντα, όπως δηλαδή του τα έδωσε η φύση εκ γενετής, χωρίς οι αρετές του, διανοητικές και ηθικές, να έχουν αναπτυχθεί με τη βοήθεια της διδασκαλίας και της άσκησης. Συχνές είναι οι μνείες του Αριστοτέλη για τον φύσει δούλο και ελεύθερο (A 5, 1254 b 19· A 5 – 6, 1255 a 1 – 3, 30· b 13 – 15· H 3, 1325 a 29 – 30) όπως και για το *φύσει ἄρχον* και *ἀρχόμενον* (*Πολ.*, A 5, 1254 a 34 – 36· b 4 – 14). Γεννάται ωστόσο εύλογα το παρακάτω ερώτημα, αν δηλαδή ο φύσει δούλος σημαίνει τον δούλο μόνον με τα προσόντα που με τη γέννησή του πήρε από τη φύση, τότε γιατί και ο ελεύθερος να χαρακτηρίζεται *φύσει ελεύθερος*, αφού δεν έχει μόνον τα χαρίσματα που του έδωσε η φύση αλλά πολύ περισσότερα, τα οποία απέκτησε με την παιδεία και την αγωγή, ώστε δεν είναι πια φυσικά αλλά επίκτητα. Πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι τα φυσικά προσόντα είναι αναγκαία για κάθε είδος, όπως π.χ. για τον άνθρωπο, και αντιπαρατίθενται προς τα επείσακτα και μη αναγκαία. Ως παράδειγμα αναφέρεται το πάχος (*Προβ.*, E 14, 882 a 19 – 23: ὄλως ἢ πιμελὴ οὐκ ἔστι φύσει ἀλλ' ἐπίκτητον, καὶ οὐ τῶν ἀναγκαίων μερῶν ὥσπερ ἡ σὰρξ). Με το ίδιο σκεπτικό λέγεται ότι κανείς δεν είναι φύσει τεχνίτης (*Πολ.*, A 13, 1260 b 1 – 2: καὶ ὁ μὲν δούλος τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐθεὶς, οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν). Πρέπει στην έκφραση αυτή να διευκρινιστεί ότι, όταν λέγεται ότι ο δούλος ή ο τεχνίτης είναι (ή όχι) *τῶν φύσει*, όπως αναφέρεται στο χωρίο αυτό, εννοείται ότι είναι φύσει, δηλαδή εκ φύσεως, δούλος ή τεχνίτης. Η συντακτική αυτή ισοδυναμία προκύπτει από το παράλληλο χωρίο, όπου λέγεται ότι η πόλη είναι *φύσει* και στη συνέχεια επαναλαμβάνει το ίδιο πράγμα με άλλη διατύπωση, και συγκεκριμένα, η πόλη είναι *τῶν φύσει* (*Πολ.*, A 2, 1252 b 30 – 1253 a 2: πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν ... φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις). Με το ίδιο πνεύμα λέγει ότι κανείς δεν είναι φύσει σοφός, έχει όμως εκ φύσεως γνώμη, σύνεση και νου (*Ηθ. Νικ.*, Z 11, 1143 b 6 – 7: καὶ φύσει σοφὸς μὲν οὐδεὶς, γνώμην δ' ἔχειν καὶ σύνεσιν καὶ νοῦν). Η σύνεση και η σοφία είναι καθ' ὅμοιον



τρόπο διανοητικές αρετές (*Ηθ. Νικ.*, A 13, 1103 a 5 – 6: σοφίαν και σύνεσιν και φρόνησιν διανοητικὰς ἀρετάς). Εδώ είναι αξιοπρόσεκτο ότι, ενώ η σοφία και η σύνεση είναι ομοίως διανοητικές αρετές, εντούτοις έχουμε μεν τη σύνεση εκ φύσεως, δεν είμαστε όμως εκ φύσεως σοφοί.

Από τις αναλύσεις του Αριστοτέλη καταφαίνεται ότι η σοφία σχετίζεται περισσότερο με την επιστήμη παρά όσο η σύνεση και η φρόνηση. Η σοφία δεν ασχολείται με το πώς μπορεί κανείς να είναι ευτυχισμένος, διότι δεν έχει ως αντικείμενό της την γένεση. Με την ευδαιμονία, τα δίκαια, τα καλά και τα όμορφα ασχολούνται η φρόνηση και η σύνεση (*Ηθ.Νικ.*, Z12,1143b18κ.εξ.). Σοφία είναι η ακριβεστάτη των τεχνών και των επιστημών, η οποία γνωρίζει άριστα τις αρχές, τρόπον τινά η κεφαλή της επιστήμης, και ως εκ τούτου έχει την ύψιστη αξία (*Ηθ. Νικ.*, Z 7, 1141 a 9 – 20: ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων). Επομένως θα μπορούσε ίσως κανείς να θεωρήσει τη σοφία ως ακριβεστάτη και ύψιστης αξίας επιστήμη και ως μία εξαίρεση έναντι των άλλων επιστημών. Το γεγονός ωστόσο ότι λέγεται το ίδιο και για τους τεχνίτες και μάλιστα τους απλούς χειροτέχνες (βαναύσους) όπως είναι ο υποδηματοποιός (*Πολ.*, A13,1260a41-b2), δεν επιτρέπει την εξαίρεση από τον κανόνα. Θα μπορούσε ίσως κανείς να αναζητήσει την αιτία στην ευελιξία της σκέψης του Αριστοτέλη, ο οποίος είπε συγκεκριμένα ότι η φύση δίδει τις αρετές στον άνθρωπο όχι μόνον στην αρχή της γένεσης αλλά και στο τέλος, οπότε τελειοποιούνται. Όταν συντελεσθεί η γένεση, τότε έχουμε τη φύση του καθενός (*Πολ.*, A2,1252b32-34). Φαίνεται, λέγει, ότι το παιχνίδι είναι χάριν της σπουδής, όχι μόνον όταν είναι κανείς παιδί, αλλά και άντρας, οπότε τελειοποιείται (*Πολ.*, Θ5,1339a31-33). Η εξεύρεση και απόκτηση της τροφής δίδεται σε όλους από τη φύση τόσο ευθύς κατά την πρώτη γένεση όσο και όταν τελειοποιηθούν. (*Πολ.*, A8,1256b7-15). Η ευδαιμονία υπάρχει περισσότερο στον ώριμο άνθρωπο παρά στο παιδί, επειδή είναι τέλειος (*Ηθ.Μεγ.*, A4,1181a1-5). Η φύση στην τελική αλλά όχι στην πρώτη της φάση επιτυγχάνει το καλό. Γι' αυτό όλα τα ήμερα γίνονται πρώτα άγρια και μετά εξημερώνονται (*Προβ.*, I45,895b27-31). Ο νους είναι τῶν φύσει ὄντων, πράγμα που σημαίνει ότι ωριμάζει στον άνθρωπο όχι αμέσως αλλά στο μέγιστο βαθμό κατά το γήρας, καθώς και όλα τα άλλα που υπάρχουν στη φύση. Ο νους αναπτύσσεται, τελειοποιείται και γιγαντώνεται μετά από την ανάπτυξη της δύναμης των χεριών (*Προβ.*, A 5, 955 31 – 36: καὶ ὁ νοῦς τῶν φύσει οὐκ εὐθύς ἀλλ' ἐπὶ γήρως ἡμῖν μάλιστα παραγίνεται καὶ τότε ἀποτελεῖται μάλιστα, ἂν μὴ ὑπὸ τινος πηρωθῆ, καθάπερ καὶ τὰ ἄλλα τὰ φύσει ὑπάρχοντα. ὕστερον δὲ τῆς τῶν χειρῶν δυνάμεως ὁ νοῦς παραγίνεται ἡμῖν).

Το χωρίο αυτό είναι πολύ σημαντικό και διαφωτιστικό, διότι καθίσταται περισσότερο σαφής η έννοια των φύσει υπαρχόντων, τα οποία χρησιμοποιούνται με τη διττή έννοια του όρου, η πρώτη είναι η απλή και ακατέργαστη (ἐγγίνεται), ενώ η δεύτερη είναι η καλλιεργημένη της μορφής (παραγίνεται, περιγίνεται). Και οι δύο μορφές λέγονται φύσει, με τη διαφορά ότι στη μεν πρώτη περίπτωση χρησιμοποιείται το ρήμα ἐγγίνεται, στην δε δεύτερη το παραγίνεται. Το ἐγγίνεται σημαίνει ότι όπως δίδεται το πράγμα (όπως για παράδειγμα η αρετή) από τη φύση, έτσι και παραμένει χωρίς καμία διαφοροποίηση ή αναβάθμιση. Αυτή ακριβώς είναι



η κατάσταση του φύσει δούλου και επομένως αυτό είναι το νόημα της φράσης: *καὶ ὁ μὲν δοῦλος τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐθείς, οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν*. Εδώ η λέξη *φύσει* χρησιμοποιείται στην πρωταρχική της μορφή. Τούτο σημαίνει ότι ο μὲν δούλος παραμένει με τις αρετές εκείνες, που του έδωσε η φύση, χωρίς να τις καλλιεργήσει και να τις επαυξήσει. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο πράγμα και με τον τεχνίτη, ο οποίος με τη δύναμη της παιδείας και της άσκησης καλλιεργήσει και αύξησε τις φυσικές του αρετές, αφού έμαθε την τέχνη, την οποία δεν του είχε δώσει η φύση εκ γενετής, δηλαδή ευθύς εξαρχής. Την διάκριση των ρημάτων *ἐγγίνεται* και *παραγίνεται* ή *περιγίνεται*, δηλαδή γίνεται με την ωρίμανση, την επιμέλεια, ή την προσθήκη, την καθιστά σαφή ο Αριστοτέλης λέγοντας ότι οι αρετές δεν γίνονται ούτε *φύσει οὔτε παρὰ φύσιν*. Η φύση μας έδωσε απλώς την ικανότητα να τις δεχτούμε και να τις τελειοποιήσουμε με τη διδασκαλία και την άσκηση. Για τις αρετές εκείνες που ωριμάζουν μέσα μας με τη βοήθεια της φύσης, έχουμε εκ των προτέρων τις δυνάμεις, ώστε να μπορέσουμε να αποδώσουμε τις ενέργειες, δηλαδή να ωριμάσει και να τελειοποιηθεί η αρετή (*Ηθ. Νικ.*, Β 1, 1103 a 23 – 27: οὐτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται). Εδώ αξιοπρόσεκτη είναι η διαδοχική χρήση των ρημάτων *ἐγγίνονται* και *παραγίνεται*. Καμία αρετή δεν γίνεται από τη φύση, αλλά απλώς έχουμε την προδιάθεση από τη φύση να δεχτούμε τις αρετές και να τις τελειοποιήσουμε με την παιδεία και την άσκηση. Εδώ είναι αξιοπαρατήρητο ότι τα δύο ανωτέρω ρήματα συνοδεύονται με το *φύσει*. Ο νοῦς λοιπόν που ανήκει στα φύσει δεδομένα, στη μὲν αρχική το μορφή *ἐγγίνεται* στον άνθρωπο, στη δε τελειοποιημένη του κατάσταση *παραγίνεται*, δηλαδή ωριμάζει με τη δύναμη του ατόμου.

Έτσι μπορεί ίσως να εξηγηθεί γιατί ο φιλόσοφος προσκολλά τη λέξη *φύσει* στα αντιθετικά ζεύγη, όπως το *φύσει ἄρχον – φύσει ἀρχόμενον* (*Πολ.*, Α 5, 1254 a 34 – 36· b 4 – 14), το *φύσει δοῦλον – φύσει ἐλεύθερον*, *φύσει δοῦλος – φύσει δεσπότης* (*Πολ.*, Α 5, 1254 b 19· Α 6, 1255 a 1 – 3, 29 – 30· b 4 – 15· Γ 6, 1278 b 34· Η 3, 1325 a 29 – 30), *φύσει φαῦλος – φύσει σπουδαίος* (*Ηθ. Εὐδ.*, Η 2, 1237 a 16 – 30: ἔστω γὰρ ὁ ἄνθρωπος τῶν φύσει σπουδαίων· ἡ γὰρ τοῦ φύσει σπουδαίου ἀρετὴ ἀπλῶς ἀγαθόν ... ὁ δὲ σπουδαῖος τέλειος· *Ηθ. Μεγ.*, Β 6, 1204 a 1 – 4: ὁ μὲν οὖν ἄρα ἀκρατὴς ἔθει ἔοικε φαῦλος εἶναι ὁ δὲ ἀκόλαστος φύσει). Αυτό συμβαίνει, επειδή η φύση δίδει τις αρετές στην πρωταρχική και πρωτόγονη τους μορφή. Κάθε άτομο κατόπιν τις τελειοποιεί σε κάποιο βαθμό με τη βοήθεια της αγωγής. Αυτό σημαίνει ότι εκ φύσεως ο άνθρωπος δεν δέχεται καμία αρετή στην πλήρη και ορθή της μορφή, είναι ωστόσο πλασμένος εκ φύσεως να τις δεχτεί και να τις τελειοποιήσει. Φύσει είναι και οι δύο μορφές της και η πρωτόγονη και η τέλεια. Οι σοφοί είναι σπουδαῖοι (*Αν. πρ.*, Β 27, 70 a 16 – 17: τὸ δ' ὅτι οἱ σοφοὶ σπουδαῖοι. Πιττακὸς γὰρ σπουδαῖος. *Ηθ. Νικ.*, Ι 9, 1170 a 13 – 16)). Από τα χωρία αυτά φαίνεται να υπάρχει μία αντίφαση, διότι από τη μία λέγεται ότι κανείς δεν είναι από τη φύση σοφός, και από την άλλη υπάρχουν εκ φύσεως σπουδαῖοι, παρόλο που είναι σοφοί. Στην πραγματικότητα όμως η αντίφαση δεν είναι αληθινή αλλά φαινομενική μόνον, διότι ο όρος *φύσει* χρησιμοποιείται με δύο έννοιες, αφού συνάπτεται με τα ρήματα: *ἐγγίνεται*, *παραγίνεται* ή *περιγίνεται*, δηλαδή το γίνεται και το ωριμάζει ή αποβαίνει. Στην φράση:



οὐδείς φύσει σοφός, ο σοφός συνδέεται με το *ἐγγίνεται*. Αυτό σημαίνει ότι κανείς δεν έχει τη σοφία στην τελειοποιημένη της μορφή εκ γενετής, αλλά πρέπει με την παιδεία να την τελειοποιήσει ή να την αποκτήσει, και ότι η φυσική πρωτόγονη σοφία, που μας παρέχει η φύση με τη γέννησή μας, υπάρχει σ' όλους τους ανθρώπους, αφού είναι στοιχείο της ανθρώπινης ουσίας. Η φυσική αυτή σοφία τελειοποιείται με την αγωγή και τη μόρφωση κατά μία φυσική διαδικασία και γίνεται επίκτητη. Έτσι ο φύσει σπουδαίος κατέχει την εξελιγμένη σοφία, η οποία με τον χρόνο και την παιδεία έχει ωριμάσει ή καλύτερα έχει προστεθεί και αναπτυχθεί νέα εξελιγμένη μορφή σοφίας κατά τρόπον φυσικόν. Εκείνος όμως, ο οποίος δεν είναι εκ φύσεως σοφός, δεν έχει ως θείο δώρο τελειοποιημένη τη σοφία όπως του την έδωσε η φύση. Για να την αποκτήσει οφείλει να κοπιήσει. Έτσι κανείς δεν είναι εκ φύσεως σοφός, στην τελειότητά του μορφή, διαφορετικά θα ήταν όλοι εκ γενετής σοφοί. Το φυσικό αντιπαράκειται προς το επίκτητο και το επείσακτο, όπως είδαμε (*Προβ.*, E14,882a22). Όταν ωριμάζει ή προστίθεται με την ενέργεια του ανθρώπου μια υποτυπώδης αρετή, εννοείται ότι υπάρχει τέτοια δυνατότητα, την οποία δεν έχουν άλλοι ζωντανοί οργανισμοί, όπως είναι τα ζώα. Όταν λοιπόν ο Αριστοτέλης λέγει ότι κανείς δεν είναι εκ φύσεως σοφός εννοεί ότι κανείς δεν αποκτά έτοιμη την τελειοποιημένη μορφή σοφίας, αλλά πρέπει να ενεργήσει για να την αποκτήσει. Όταν ισχυρίζεται ότι υπάρχουν σπουδαίοι και συνακόλουθα σοφοί εκ φύσεως, εννοεί ότι με την ενέργεια του ατόμου ωρίμασε η σοφία ή προστέθηκε μία τέλεια μορφή σοφίας μέσα του.

Τρία είναι τα στοιχεία με τα οποία συντελείται η παιδεία: *φύσις, λόγος, ἔθος*. Η φύση, δηλαδή η ευφυΐα, δεν εξαρτάται από εμάς, αλλά υπάρχει μόνον σε ορισμένους τυχερούς ανθρώπους (*Ηθ. Νικ.*, K 9, 1179 b 20 – 23: γίνεσθαι δ' ἀγαθούς οἴονται οἱ μὲν φύσει οἱ δ' ἔθει οἱ δὲ διδασχῆ. *Πολ.*, H 13, 1332 a 39 – 40: ἀγαθοὶ γε καὶ σπουδαῖοι γίνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταυτὰ ἔστι φύσις ἔθος λόγος. H 15, 1334 b 6 – 7). Ο Διογένης ο Λαέρτιος απέδωσε τη διδασκαλία του Αριστοτέλη ως εξής: Τρία πράγματα χρειάζεται η παιδεία: τη φύση, την άσκηση και τη μάθηση (*Βίοι*, E18). Εξάλλου ο Αριστοτέλης δηλώνει ρητά ότι κάθε αρετή γίνεται και φύσει και κατά διαφορετικό τρόπο, αλλά σε κάθε περίπτωση με φρόνηση (*Ηθ.Εὐδ.*, Γ7,1234a27-30). Αν αυτό συμβαίνει για την αρετή, το ίδιο θα πρέπει να συμβαίνει και για την κακία, αφού η ίδια δύναμη ή επιστήμη έχει ως αντικείμενό της τα ενάντια (*Ηθ.Νικ.*, E1,1123a13-15). Υπάρχει μια φράση στα *Ἡθικὰ Μεγάλα* (B6,1204a1-4), η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως παράδειγμα προς επιβεβαίωση της θεωρίας αυτής. Λέγει συγκεκριμένα ότι ο μὲν ακρατής είναι από συνήθεια (*ἔθος*) φαύλος, ενώ ο ακόλαστος από τη φύση (*φύσει*). Δυσκολότερα θεραπεύεται ο ακόλαστος, διότι η φύση δεν αποβάλλεται, ενώ το ἔθος εκβάλλεται από άλλο ἔθος.

Από το παράδειγμα αυτό μπορεί μάλλον να εξαχθεί το συμπέρασμα ότι οι φυσικές αρετές δεν εξαλείφονται εντελώς αλλά παραμένουν στον άνθρωπο ως κληρονομικές καταβολές αναλλοίωτες και αμετάβλητες καθώς και ότι οι ανώτερης μορφής αρετές, που αποκτώνται με την παιδεία ή είναι αποτέλεσμα του ἔθους, υφίστανται δίπλα στις αρχικές. Έτσι μπορεί να ερμηνευθεί κατά αρκετά ικανοποιητικό τρόπο η χρήση των ρημάτων *παράγινεται* και *περιγίνεται*, το οποίο κυριολεκτικά σημαίνει ότι γίνεται δίπλα σε κάτι άλλο, δηλαδή προσγίνεται,





επέρχεται, επακολουθεί, επισυμβαίνει, διαδέχεται και επιγίνεται. Όταν ο Αριστοτέλης λέγει ότι η ηθική αρετή *ἐξ ἔθους περιγίνεται*, εννοεί ότι είναι αποτέλεσμα της συνήθειας και της άσκησης (*Ηθ.Νικ.*,B1,1103a17). Αντίθετη έννοια έχουν τα ρήματα: *προηγοῦμαι* και *προὔπαρχω*. Ο Αριστοτέλης δανείστηκε τον τρόπον αυτόν έκφρασης από τον Πλάτωνα, κατά τον οποίον η αρετή *παραγίνεται* στον καθένα από θεία μοίρα (*Μέν.*,86d,99b). Δεδομένου τώρα ότι η αρετή γίνεται στους ανθρώπους με τη μάθηση, την εμπειρία και την άσκηση, έπεται ότι και η *εὐδαιμονία* παραγίνεται κατά τον ίδιο τρόπο (*Ηθ.Νικ.*,A9,1099b9-16), αφού είναι τέλεια ενέργεια και χρήση της αρετής (*Πολ.*,H8,1328a37-39). Προσθέτει επίσης ότι ο βαθμός της ευδαιμονίας είναι συνάρτηση της αρετής και της φρόνησης (*Πολ.*,H1,1323b21-22) και ότι ο ευδαίμων έχει τα φύσει αγαθά (*Ηθ.Νικ.*,I9,1163b19-20). Γι' αυτό ο σοφός είναι στον υπέρτατο βαθμό ευδαίμων (*Ηθ.Νικ.*,K8,1179a32) όπως και η αρίστη πολιτεία (*Πολ.*,H9,1328b34-35).

Μετά από τις διευκρινήσεις αυτές πρέπει στη συνέχεια να ερμηνευθεί λεπτομερέστερα η έννοια του όρου *φύσει δοῦλος*. Ελέχθη και προηγουμένως ότι φύσει δούλος είναι εκείνος που παραμένει με τις φυσικές πρωτόγονες αρετές του όσον αφορά την νοημοσύνη, διότι το σώμα διαμορφώνεται ως επί το πλείστον ανάλογα με τη χρήση που του κάνει ο καθένας. Συγκεκριμένα, ένας, που εργάζεται συνεχώς σε χειρωνακτικές εργασίες, αποκτά σώμα ισχυρό και κυρτό. Εξάλλου ασχολείται με τέτοιου είδους εργασίες, επειδή εξαιτίας της χαμηλής νοημοσύνης του λόγω έλλειψης παιδείας, δεν έχει το ενδιαφέρον και την ικανότητα να ασχοληθεί με τον τομέα του πνεύματος και της επιστήμης. Επομένως, το αποφασιστικό σημείο είναι κυρίως η πνευματική του υπόσταση και όχι η σωματική, η οποία είναι μάλλον αποτέλεσμα του τρόπου διαβίωσής του. Όταν λοιπόν γίνεται λόγος για φύσει δούλο, εννοούμε έναν άνθρωπο φτωχό, ρακένδυτο, στον οποίο λείπουν ακόμη και τα στοιχειώδη υλικά αγαθά για την επιβίωσή του και με χαμηλή νοημοσύνη λόγω όχι κληρονομικών καταβολών αλλά έλλειψης παιδείας, η οποία διαμορφώνει τον άνθρωπο, αφού του δίνει την μορφή, δηλαδή την τέλεια και ολοκληρωμένη ανθρώπινή του υπόσταση. Από τις αρετές, τις οποίες αποκτά το άτομο με δική του ενέργεια, οι μεν διανοητικές, όπως η σοφία και φρόνηση, προσκτώνται ως επί το πλείστον με τη διδασκαλία, οι δε ηθικές, όπως είναι η σωφροσύνη, με το έθος και την άσκηση, όπως είδαμε ανωτέρω. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι όλες οι αρετές, διανοητικές και ηθικές, δεν γίνονται μέσα μας από την φύση, με το επιχείρημα ότι κανένα από τα φύσει όντα δεν είναι δυνατόν να εθισθεί διαφορετικά από αυτό που είναι. Οι αρετές γίνονται φύσει, μόνον ότι ωριμάζουν μέσα μας με την ενέργεια του ανθρώπου, δηλαδή την ορθή παιδεία και κατάλληλο εθισμό. Αυτές δηλαδή οι αρετές διαμορφώνονται, τελειοποιούνται και παρευρίσκονται δίπλα στις φυσικές αρετές (*Ηθ. Νικ.*, B 1, 1103 a 14 – 34: *ἔτι ὅσα μὲν φύσει ἡμῖν παραγίνεται, τὰς δυνάμεις τούτων πρότερον κομιζόμεθα ... οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται, οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος· Ηθ. Μεγ.*, A 6, 1186 a 1 – 6: *οὐθὲν γὰρ τῶν ὄντων φύσει ἔθει ἄλλως γίνεται, οἷον ὁ λίθος καὶ ὄλως τὰ βαρῆα πέφυκε κάτω φέρεσθαι*).

Τόσο ο δούλος όσο και οι αρετές είναι φύσει όντα. Στα συμφραζόμενα αυτά όμως ως φύσει όντα εννοούνται οι αρετές, και όχι ο δούλος, διότι εδώ γίνεται λόγος για απόκτηση των



αρετών, οι οποίες δεν είναι φύσει, δηλαδή εκ φύσεως, επειδή οι φυσικές αρετές δεν αλλάζουν κατά βούληση, όπως δεν μπορούμε να αλλάξουμε την πορεία του λίθου προς τα πάνω, όταν αυτός αφηθεί ελεύθερος (αφού λόγω του νόμου της βαρύτητας πηγαίνει πάντοτε προς τα κάτω) ή της φωτιάς προς τα πάνω. Το νόημα των λόγων του Αριστοτέλη, ότι δηλαδή οι αρετές δεν *ἐγγίνονται φύσει* αλλά *παργίνονται ή περιγίνονται φύσει* είναι ότι οι αρετές δεν γίνονται από τη φύση αλλά από άλλες αιτίες, όπως είναι η εμπειρία και η επιστήμη, καθώς γίνονται και όλα τα άλλα, όπως π.χ. η *χρηματιστική* (Πολ., Α9,1257a3-5). Επομένως, όταν ο Αριστοτέλης λέγει ότι οι αρετές δεν γίνονται από τη φύση, διότι, αν γίνονταν, τότε δεν θα μπορούσαμε να τις αλλάξουμε, όπως δεν μπορούμε να αλλάξουμε τη συμπεριφορά κανενός από τα φύσει όντα, αναφέρεται στις αρετές ως φύσει όντα και όχι στον δούλο, ο οποίος είναι επίσης φύσει ον. Κατά συνέπεια η φράση *φύσει δοῦλος* δεν σημαίνει ότι είναι προορισμένος από τη φύση του δούλος διά βίου και δεν μπορεί να αλλάξει τη μοίρα του, ώστε να γίνει ελεύθερος, όπως δεν μπορούμε να αλλάξουμε τη φορά της πέτρας να πηγαίνει προς τα πάνω, αν αφηθεί ελεύθερη, ή του πυρός να πηγαίνει προς τα κάτω. Το ότι δεν είναι αυτό το νόημα, που ήθελε ο Αριστοτέλης να προσδώσει στον φύσει δούλο, καταφαίνεται από το γεγονός ότι ήθελε με όλη τη δύναμη της ψυχής του να απελευθερωθούν όλοι οι δούλοι, αν μορφωθούν και το αξίζουν. Γι' αυτό – όπως είδαμε – έθεσε ως άθλο την ελευθερία. Κατεχόταν δηλαδή από τον διακαή πόθο με την επενέργεια της αγωγής να ελευθερωθούν όλοι οι δούλοι. Ο ίδιος στη διαθήκη του έδωσε εντολή να ελευθερωθούν όλοι οι δούλοι και δούλες του. Αφού λοιπόν αυτό σκεπτόταν ο Αριστοτέλης, δεν ήταν δυνατόν να εννοούσε με τον φύσει δούλο ότι δεν μπορεί να αλλάξει, ώστε από δούλος να γίνει ελεύθερος. Η έκφραση *φύσει δούλος* υπονοεί τον δούλο ο οποίος έχει μόνον τα πρωτόγονα χαρίσματα που του έδωσε η φύση, η οποία δηλαδή είναι η αιτία της φυσικής κατάστασης του δούλου.

Κατά τον Αριστοτέλη λοιπόν ο φύσει δούλος είναι απλώς ένα μεταβατικό στάδιο, ώστε να οδηγηθούν στο φως και στην ελευθερία εκείνοι, τους οποίους η φτώχεια και η αμορφωσιά τους έριξε στην αθλιότητα, αφού διαφορετικά δεν μπορούσαν ούτε να επιβιώσουν ούτε να σκεφθούν με ωριμότητα. Το καλύτερο πράγμα που τους απέμεινε ήταν να προσκολληθούν οικειοθελώς σ' έναν μορφωμένο ή πλούσιο ελεύθερο, στον οποίο θα πρόσφεραν τις υπηρεσίες τους προς αμοιβαίο όφελος, αλλά σε τελευταία ανάλυση περισσότερο όφελος θα είχε ο κύριος, διότι, αν δεν υπήρχαν οι δούλοι, αυτός δεν θα ήταν αφέντης (δεσπότης). Η ιδιότητά του δηλαδή ως αφέντη σώζεται, μόνον αν υπάρχουν δούλοι. Ο δούλος είχε την ωφέλεια της επιβίωσης και της έστω υποτυπώδους μόρφωσης λόγω της συναναστροφής του με τον αφέντη, ο οποίος ενίοτε ήταν μορφωμένος. Η δουλεία ήταν δηλαδή κατά τον Αριστοτέλη αναγκαίο κακό, δίκαιο και συμφέρον πράγμα και για τους δύο. Την ιδέα αυτή περί της δουλείας ο Αριστοτέλης την παρέλαβε σε γενικές γραμμές από τον δάσκαλο του Πλάτωνα με μικρές ή ελάχιστες διαφοροποιήσεις, όπως για παράδειγμα είναι η νουθέτηση ή μη των δούλων. Ο μεν Πλάτων πίστευε ότι δεν είναι απαραίτητο να νουθετούνται οι δούλοι αλλά απλώς να τιμωρούνται δίκαια (Νόμ., ΣΤ, 777e), αντίθετα προς τον Αριστοτέλη, κατά τον οποίο οι δούλοι πρέπει να νουθετούνται περισσότερο από όσο τα παιδιά (Πολ., Α13, 1260b5-7).



Κατά τον Πλάτωνα το να είναι κανείς βάνουσος ή χειροτέχνης, δηλαδή αγροίκος, άξεστος και χειρώνακτας, οφείλεται στο ότι κάποιος έχει εκ φύσεως ασθενές το βέλτιστο μέρος της ψυχής του, που δεν είναι άλλο από τον νου, ώστε να μην μπορεί να άρχει στα άλλα δύο μέρη, που είναι το θυμοειδές και το έπιθυμητικόν. Για να μπορεί τώρα και αυτός να άρχεται από όμοιο πράγμα, που άρχεται και ο βέλτιστος, οφείλει να γίνει δούλος, δηλαδή υπηρέτης του βέλτιστου εκείνου όντος, που έχει μέσα του το θεϊόν, το οποίο τον εξουσιάζει. Η υποταγή αυτή δεν πρέπει να θεωρηθεί κατά την άποψη του Πλάτωνα ότι αποβαίνει βλαβερή για τον δούλο όπως νόμιζε ο Θρασύμαχος, αλλ' απεναντίας ως κάτι καλό, αφού είναι καλύτερα για τον καθένα να άρχεται από το θεϊό στοιχείο, δηλαδή τον νου, την αρετή και τον φρόνιμο άνθρωπο. Παραδέχεται ωστόσο ότι το άριστο θα ήταν το θεϊό αυτό στοιχείο να υπήρχε στον καθένα, ώστε να το έχουν όλοι και να μην χρειάζονται να το παίρνουν από άλλους. Αυτό σημαίνει ότι ο καθένας θα πρέπει να είναι αυτόφωτος και αυτόνομος και όχι ετερόφωτος και ετερόνομος. Στις περιπτώσεις όμως που κάτι τέτοιο δεν είναι δυνατόν, είναι καλό το φως να έρχεται έστω απ' έξω, ώστε να είναι όλοι οι κάτοικοι μιας χώρας όμοιοι και φίλοι, με το να κυβερνώνται από το ίδιο στοιχείο, δηλαδή τον νου (Πολιτ.,Θ 590c-d). Ο Πλάτων είναι της γνώμης ότι, όταν καταδουλώνεται το θεϊότατο και ευγενέστατο μέρος της ψυχής από το μοχθηρότατο, φαυλότατο και το μιαιώτατο, είναι πραγματικά άθλιος (Πολιτ.,Θ 589d-e). Ο Θρασύμαχος όπως και άλλοι σοφιστές πίστευαν ότι η δικαιοσύνη είναι αλλότριο αγαθό και ότι δίκαιο είναι το συμφέρον του ισχυρότερου και του άρχοντος, πράγμα που αποβαίνει προς βλάβη εκείνου, που είναι νομοταγής και υπακούει στον νόμο, ενώ η αδικία φέρει τα αντίθετα αποτελέσματα, αφού λειτουργεί σε βάρος των αρχόντων και προς όφελος των αρχομένων (Πολιτ.,Α 343). Τρεις είναι κατά τον Πλάτωνα οι βασικές αρχές, στις οποίες οφείλει ο νομοθέτης να προσβλέπει. Αυτές είναι: το κράτος να είναι ελεύθερο, να υπάρχουν φιλικές σχέσεις μεταξύ των πολιτών, και να έχουν φρόνηση και νου (Νομ.,Γ 701d). Για τον Πλάτωνα ο πραγματικός τύραννος είναι αληθινός δούλος των παθών και της αυθαιρεσίας του (Πολιτ.,Θ 579b-e). Το κυριότερο όμως κατά τον Πλάτωνα είναι να υπάρχει μέτρο σε όλα τα πράγματα συμπεριλαμβανομένων της ελευθερίας και της δουλείας. Πρέπει εδώ να σημειωθεί ότι ο όρος δουλεία δεν χρησιμοποιούνταν από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη πάντοτε με τη σημερινή αρνητική σημασία του. Οι καλοί άρχοντες για παράδειγμα πρέπει να είναι δούλοι των νόμων, δηλαδή να σέβονται και να υπηρετούν τους νόμους. Εκεί όπου ο νόμος είναι αρχόμενος και ο άκυρος ο Πλάτων βλέπει φθορά του πολιτεύματος και της χώρας. Αντίθετα εκεί, όπου ο νόμος είναι κύριος των αρχόντων οι δε άρχοντες δούλοι του νόμου, βλέπει σωτηρία και όλα τα αγαθά που οι θεοί δίδουν στους ανθρώπους (Νόμ., Δ 715 d· Πολιτ.: Η 569 a). Η κατά φύση αρχή είναι εκείνη, κατά την οποία οι αρχόμενοι κυβερνώνται με τη θέλησή τους και όχι με τη βία (Νόμ.,Γ 690c). Αντίθετα εκεί, όπου η κυβέρνηση άρχει παρά τη θέληση των πολιτών και με τη βία, υπάρχει τυραννία (Νόμ., Η 832c), οπότε ο τύραννος είναι δούλος των δούλων του (Πολιτ.,Η 569a). Για τον Πλάτωνα μέγιστη σημασία έχει το μέτριο, αφού βασικό στοιχείο δεν είναι η διάκριση των ανθρώπων σε ελεύθερους και δούλους (Νόμ.,Η848c1-3), αλλά να τηρείται σε κάθε περίπτωση το μέτρο. Όταν η ελευθερία και η δουλεία ξεφεύγουν



από το μέτρο και είναι υπερβολικές ή λειψές, είναι στον μέγιστο βαθμό κακές. Όταν όμως έχουν μέτρο είναι πανάγαθες. Μέτρια είναι μόνον η δουλεία προς τον θεό, ενώ προς τους ανθρώπους είναι άμετρη. Ο Θεός για μεν τους σώφρονες ανθρώπους είναι ο νόμος, ενώ για δε τους άφρονες η ηδονή. Το άριστο για τον Πλάτωνα είναι να είναι κανείς δηλαδή με τη θέλησή του δούλος των νόμων. Ο δούλειος ζυγός είναι κακό πράγμα. Το ίδιο όμως είναι η απληστία μιας άκαιρης ελευθερίας. Αναφέρει δε ως παράδειγμα τους προγόνους του, οι οποίοι έπεσαν σε μεγάλη αναρχία, επειδή χρησιμοποίησαν άμετρη ελευθερία (Επ.Ζε,354c). Από αυτά συμπεραίνει ο Πλάτων ότι η δουλεία στους νόμους, το να σέβεται δηλαδή κανείς και να συμμορφώνεται προς τους νόμους, είναι δουλεία στον θεό (Νόμ.,ΣΤ,762e). Σταθερή γνώμη του Πλάτωνα είναι ότι οφείλει ο καθένας να σέβεται και να εκτιμά τη γνώμη του καλύτερου· διαφορετικά η στάση του οποιουδήποτε θα έδειχνε θράσος και αναισχυντία (Νόμ.,Γ,701a7-b3). Όσον αφορά δε τη συμπεριφορά προς τους δούλους και συγκεκριμένα κατά το προσωρινό αυτό στάδιο της μετάβασης από τη δουλεία στην ελευθερία, λέγει ότι δεν πρέπει να τους υβρίζουν, να τους αδικούν δε πολύ λιγότερο από τους ίσους τους. Διότι εκείνος, που πραγματικά και όχι πλαστά σέβεται τη δικαιοσύνη και μισεί αληθινά το άδικο, φαίνεται στη σχέση του προς εκείνους, τους οποίους είναι εύκολο να αδικήσει. Εκείνος, που η συμπεριφορά του είναι αμόλυντη και άψογη έναντι των δούλων, είναι ικανώτατος να σπείρει την αρετή. Επισημαίνει δε ότι οφείλουν να τα λάβουν σοβαρά υπόψη τους οι δυνάστες και οι τύραννοι στη συμπεριφορά τους προς τον ασθενέστερο (Νόμ.,ΣΤ,777d-e).

Από τις θέσεις αυτές του Πλάτωνα για το θεσμό της δουλείας καταφαίνεται ότι ο Αριστοτέλης επηρεάστηκε τα μέγιστα ως προς το θέμα αυτό από τον δάσκαλό του, αφού οι αρχές, πάνω στις οποίες θεμελιώθηκαν οι θεωρίες τους, είναι κοινές και στους δύο. Και οι δύο πιστεύουν ότι ο θεσμός της δουλείας πρέπει να είναι μόνο παροδική και μεταβατική κατάσταση αμόρφωτων και πάμπτωχων ανθρώπων, μέχρις ότου ενηλικιωθούν και ωριμάσουν πνευματικά με τη βοήθεια του έθους, της παιδείας και της αγωγής. Η συμπεριφορά δε των ελευθερών προς τους δούλους πρέπει να είναι άμεμπτη και άψογη. Η συνύπαρξή τους θεωρείται και από τους δύο ότι γίνεται προς αμοιβαίο συμφέρον. Και οι δύο καταδικάζουν απερίφραστα την εκ του νόμου δουλεία, αυτή δηλαδή που προέρχεται από κατακτήσεις άλλων χωρών, οπότε η νικήτρια χώρα υποδουλώνει τους κατοίκους της άλλης. Κατά τον Πλάτωνα η μόνη δουλεία, που δεν είναι επονειδιστη, είναι η δουλεία στην αρετή (Συμπ.,184c) στον νόμο και στον θεό. Και οι δύο πίστευαν ότι δεν πρέπει να υπάρχει μεγάλη διαφορά στον πλούτο μεταξύ των πολιτών, διότι ο μεν υπερβολικός πλούτος δημιουργεί έχθρες και επαναστάσεις, η δε υπερβολική φτώχεια γεννά δουλικά χαρακτήρα (Νόμ.,Ε,728e-729a). Γι' αυτό πίστευαν ότι ο πλουτισμός πρέπει να έχει όριο (Πολ.,Α9,1257b27-33). Αρχή είναι ότι ο άνθρωπος πρέπει να γίνεται καλύτερος (Νόμ., Ε 726 – 727 α· Φαίδ., 99 a – b· Πολ., Α 6, 1255 a 21). Ο Πλάτων αποδέχεται την γνώμη του Ομήρου (Όδύσ.,Ρ 322-3) κατά την οποία με τη δουλεία ο άνθρωπος χάνει το ήμισυ της αξίας του (Νόμ.,Ε,777a). Κατά τον Πλάτωνα τα καλύτερα πράγματα που έχουμε μέσα μας είναι αυτά που δεσπάζουν και κυριαρχούν, ενώ τα χειρότερα είναι στην κατάσταση του δούλου (Νόμ.,Ε,726).





Μετά τις αναλύσεις αυτές των τοποθετήσεων του Πλάτωνα και Αριστοτέλη προς τον θεσμό της δουλείας επιβάλλεται στη συνέχεια να εξετασθούν οι θέσεις των Προσωκρατικών φιλοσόφων ως προς το θέμα αυτό. Πρέπει βέβαια να τονισθεί εκ των προτέρων ότι οι Σοφιστές, που ήταν οι κύριοι αντίπαλοι του Πλάτωνα και Αριστοτέλη, είχαν θέσει άλλα κριτήρια για τις αξίες της ζωής. Ο Πρωταγόρας, ένας από τους κύριους εκπροσώπους των σοφιστών, έθετε ως μέτρο όλων των πραγμάτων τον άνθρωπο (*Θεαίτ.*, 160 c – d: πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι. Για την αρχαία σοφιστική πβ. Κύρκου, 1992· Δημητρίου, 2016, 45 – 51). Βασική αρχή για τον Πλάτωνα ήταν ότι ο άνθρωπος πρέπει να είναι φίλος με τον θεόν. Αυτό έχει ως αφετηρία το αξίωμα ότι το όμοιο μπορεί να γίνει φίλο με το όμοιόν του, μόνον υπό την προϋπόθεση ότι και τα δύο ακολουθούν το μέτρο. Αντίθετα, τα άμετρα δεν μπορούν να είναι φίλα ούτε μεταξύ τους ούτε με τα έμμετρα. Μέτρο όμως όλων των πραγμάτων στον ύψιστο βαθμό θέτει ο Πλάτων τον θεό. Με το σκεπτικό αυτό θεωρεί ότι ο σώφρων είναι φίλος προς τον θεό, αφού είναι όμοιος με αυτόν. Αντίθετα ο μη σώφρων είναι ανόμοιος, διάφορος και άδικος (*Νόμ.*, 716 c: ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα). Ομοίωση προς τον θεό είναι το να γίνει κανείς δίκαιος και όσιος με φρόνηση (*Θεαίτ.*, 176 b: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι). Αν θελήσουμε τώρα να ερμηνεύσουμε με τις θεωρήσεις αυτές τη στάση του Πλάτωνα έναντι των δούλων, τότε προκύπτει ότι ο Πλάτων θέλει να εντάξει τους δούλους ως ισάξιους στην ίδια κατηγορία με τους ελεύθερους. Θέλει συγκεκριμένα να είναι φίλοι όχι μόνον με τους ελεύθερους, και μεταξύ τους, αλλά και προς τον θεόν. Επιθυμεί δηλαδή να ανυψώσει τους δούλους στη θέση των ελευθέρων, μέχρις ότου και αυτοί ωριμάσουν πνευματικά με την βοήθεια της παιδείας. Κατά την ομοίωση του ανθρώπου με τον θεόν το *κατανοοῦν* εξομοιώνεται με το *κατανοούμενον*. Με την εξομοίωση δε αυτήν επιτυγχάνεται ο άριστος βίος που προτίθεται από τους θεούς στους ανθρώπους (*Τίμ.*, 90 c – d: τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωῖσαι). Η αρχή που τίθεται ως βάση είναι τούτο, ότι, δηλαδή όταν κάποιος, και στην προκειμένη περίπτωση ο φιλόσοφος, έχει να κάμει με το κόσμιο και το θείο, γίνεται και ο ίδιος κόσμιος και θείος (*Πολιτ.*, ΣΤζ, 500c9-d2).

Η ιδέα αυτή υπάρχει και στον Αριστοτέλη, κατά τον οποίο το *θειότατον* και *τιμιώτατον* είναι εκείνο που νοεί τον εαυτό του. Κατά συνέπεια ο νους νοεί τον εαυτόν του, αφού είναι το *κράτιστον*, δηλαδή το ισχυρότατον έχει δε τη μέγιστη δύναμη, ώστε η νόηση να νοεί τη νόηση, δηλαδή τον εαυτό της (*Μ.τ.φ.*, Λ 9, 1074 b 33 – 35: καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Πβ. Πεντζοπούλου – Βαλαλά, 2015, 431 και 614 – 721). Ενώ όμως υπάρχει *νόησις νοήσεως*, δεν υφίσταται μάθησις μαθήσεως ούτε γένεσις γενέσεως (*Μ.τ.φ.*, Κ 12, 1068 b 14 – 15: *Φυσικ.*, Ε 2, 226 a 15 – 16). Με το σκεπτικό αυτό ο νους δεν είναι κάτι διαφορετικό από το νοούμενον, οπότε η νόηση γίνεται ένα πράγμα με το νοούμενο (*Μ.τ.φ.*, Λ 9, 1075a3-5). Ο Πλάτων σχολιάζοντας τη φράση του Πρωταγόρα, ότι δηλαδή ο άνθρωπος είναι μέτρο όλων των πραγμάτων, λέγει ότι με βάση αυτό η επιστήμη είναι αίσθηση, αφού κριτής όλων των πραγμάτων με τον τρόπο που υπάρχουν και με τον τρόπο που δεν υπάρχουν είναι ο άνθρωπος (*Θεαίτ.*, 160c-d). Το νόημα συνεπώς των λόγων του Πρωταγόρα είναι ότι τα πράγματα



είναι όπως φαίνονται στον καθένα. Αποτέλεσμα τούτου είναι ότι η αρετή ήταν διδακτική, όπως κατά τον Αντισθένη, κατά δε τον Πλάτωνα όχι αλλά παραγίνεται από θεία μοίρα (*Θεαίτ.*, 161 c: ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν. *Διογ. Λαερτ.*, VI 10· *Πλάτ.*, *Μέν.*, 100 b· πβ. Κοορ, 1940· Κουμάκη, 2002 (2000), 96 – 112). Κατά παρόμοιον τρόπο ερμηνεύει και ο Σέξτος Εμπειρικός την ανωτέρω φράση του Πρωταγόρα. Λέγει συγκεκριμένα ότι μέτρο είναι το κριτήριο των πραγμάτων που είναι ο άνθρωπος, και επομένως σημασία έχουν μόνο τα φαινόμενα, δηλαδή έτσι όπως φαίνονται τα πράγματα στον καθένα. Με τον τρόπον αυτόν ο Σέξτος Εμπειρικός καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Πρωταγόρας εισάγει την έννοια του *πρός τι*, δηλαδή της σχετικότητας (Diels – Kranz, 2005 – 2010. *Πρωταγ.*, A 14 (Π 492, 216)). Οι σοφιστές συνεπώς κάνουν φαινομενολογική θεώρηση των πραγμάτων, όπως δηλαδή φαίνονται, ενώ ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης, δεοντολογική, τουτέστιν όπως πρέπει στ' αλήθεια να έχουν τα πράγματα. Αυτές οι δύο τάσεις αντιπαλεύουν στον κόσμο της κλασικής αρχαιότητας. Ο Πλάτων ομολογεί ότι είναι εξαιρετικά δύσκολο πράγμα να προσδιορίσει κανείς την έννοια του δούλου και του ελεύθερου, επειδή ο ίδιος ο άνθρωπος είναι δύσκολο *θρέμμα* (*Νόμ.*, ΣΤ, 777b). Πριν προχωρήσουμε στην διαλεύκανση των θέσεων των Προσωκρατικών, πρέπει να κρατήσουμε ως δεδομένο ότι *φύσει δούλος* κατά τον Αριστοτέλη, σημαίνει ότι ο δούλος έχει μόνον τα πρωτόγονα προσόντα που του χάρισε η φύση, η οποία στην περίπτωση αυτή είναι η αιτία της ύπαρξης του δούλου ως δούλου. Η φύση λειτουργεί ως αιτία των φύσει όντων, όπως είναι εδώ ο δούλος (*Ηθ. Νικ.*, A 9, 1099 b 20 – 23, *Φυσικ.*, B 1, 192 b 8 – 9), τα οποία έχουν μέσα τους την αρχή της κίνησης (*Ηθ. Νικ.*, Z 4, 1140 a 14 – 16, *Φυσικ.*, B 1, 193 b 2 – 3).

Μετά την παράθεση των απόψεων του Πλάτωνα και Αριστοτέλη αναφορικά με τον θεσμό της δουλείας είναι αναγκαίο στη συνέχεια να προχωρήσουμε σε μια σύντομη επισκόπηση των θέσεων των Προσωκρατικών για το ίδιο θέμα. Είδαμε στα προηγούμενα ότι ο σοφιστής Θρασύμαχος θεωρούσε ότι είναι προς βλάβη του δούλου να υπηρετεί τον κύριό του. Η θέση όμως αυτή του Θρασύμαχου δεν αφορά μόνον τη σχέση κυρίου και δούλου αλλά γενικότερα του αρχόμενου προς τον άρχοντα, αφού θεωρεί ως δίκαιο το συμφέρον του ισχυρότερου, πράγμα που αποβαίνει προς βλάβη των αρχομένων. Η γενική του θέση είναι ότι η δικαιοσύνη ωφελεί τον άρχοντα, ενώ η αδικία τον αρχόμενο (*Πολιτ.*, A 343c, 344c). Τις θέσεις αυτές αντιμάχονται τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης. Αμφότεροι υποστηρίζουν τη θέση ότι η μεν δικαιοσύνη ωφελεί η δε αδικία βλάπτει όλους, δηλαδή και άρχοντες και αρχόμενους, και ότι θα προτιμούσαν και οι δύο να αδικηθούν παρά να αδικήσουν διότι η αδικία υποδηλώνει κακία και μοχθηρία και είναι ψεκτόν πράγμα ενώ αδικείται κανείς χωρίς κακία (*Γοργ.*, 469 b – c, *Ηθ. Νικ.*, E 11, 1138 a 28 – 35. Πβ. Κουμάκη, 2015). Η θεώρηση δηλαδή αυτή του Θρασύμαχου δεν αφορά μόνον τους δούλους αλλά και όλους τους αρχόμενους, τους οποίους θεωρεί δούλους, δηλαδή υπηρέτες του κατεστημένου και της άρχουσας τάξης. Αντίθετα, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης υποστηρίζουν ότι η συνεργασία αυτή ελεύθερου και φύσει δούλου με τη συγκεκριμένη ιδιότητα της υστέρησης της νοημοσύνης του, δεν είναι προς ζημία του δούλου αλλ' αντίθετα προς ωφέλειά του για ένα προσωρινό και μεταβατικό στάδιο μέ-



χρως, όπου ωριμάσει πνευματικά με τη βοήθεια της παιδείας, εάν βέβαια ο ίδιος το επιθυμεί. Η αρχή είναι ότι το καλύτερο ως προς τον νουν και την φρόνηση πρέπει να κυβερνά το πνευματικά αδύνατο, ώστε να είναι μεταξύ τους όμοιοι και φίλοι, πράγμα που είναι απαραίτητη προϋπόθεση μιας ευνομούμενης πολιτείας (*Πολιτ.*, Θ 1, 590 c 8 – d 6· *Ἡθ. Νικ.*, 1155 a 21 – 29).

Ο Αριστοτέλης αναφέρει στην *Ρητορική* του ότι ο Αλκιδάμας στον *Μεσσηνιακόν* του λόγου αναφέρει ότι ο θεός άφησε όλους ελεύθερους, η φύση δεν έκαμε κανένα δούλο (*Ρητ.*, A 13, 1373 b 1 – 18: έλευθέρους αφήκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποιήκεν). Η φράση αυτή του Αλκιδάμα αναφέρεται στην θεματική ενότητα, στην οποία το φυσικό δίκαιο δεν ισχύει μόνον για ορισμένους και για άλλους όχι, αλλά για όλους ανεξαιρέτως. Με το ίδιο πνεύμα ανέπτυξε άλλωστε ο Αριστοτέλης στα *Ἠθικά Νικομάχεια* (E7,1134b18-30) όπου πραγματεύεται την ιδέα του φυσικού δικαίου, το οποίο όμως δεν είναι σταθερό και αμετάβλητο αλλά κινητό και μεταβαλλόμενο. Στα συμφραζόμενα αυτά ο Αριστοτέλης φαίνεται υιοθετεί χωρίς καμία επιφύλαξη τις απόψεις του Αλκιδάμα, αφού τις αναφέρει ως παράδειγμα, για να καταστήσει σαφή την έννοια του φυσικού δικαίου. Στην αντίθετη περίπτωση που δεν συμφωνούσε θα ήταν αναμενόμενο να αντιδράσει και να διατυπώσει τη διαφωνία του, όπως συνήθιζε να κάνει σε άλλες περιστάσεις, στις οποίες έλεγε ότι δεν "λέγουν ορθά" ή τα λεγόμενά τους δεν είναι αληθινά (*Πολ.*, A 1, 1252 a 9 – 13: οὐ καλῶς λέγουσι ... ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἀληθῆ). Ακόμα και στον δάσκαλό του άσκησε δριμεία κριτική (Cherniss, 1972). Το ότι δεν εξέφρασε καμία αντίρρηση αλλά την δέχτηκε όχι μόνο αδιαμαρτύρητα αλλά και ευχαρίστως, σημαίνει ότι τουλάχιστον δεν διαφωνούσε εξ ολοκλήρου με τη γνώμη του Αλκιδάμα. Διαφωνούσε ωστόσο ίσως μόνον εν μέρει, δηλαδή ως προς το προσωρινό και μεταβατικό στάδιο της επιτροπείας και της καθοδήγησης του από τον κύριο μέχρι την πνευματική του ενηλικίωση. Ίσως όμως το θέμα αυτό να μην απασχόλησε καθόλου τον Αλκιδάμα και να εννοούσε όχι τους φύσει αλλά τους νόμῳ δούλους. Ο Αριστοτέλης αναφέρει τη γνώμη αυτή των στοχαστών, οι οποίοι υποστήριζαν ότι το να εξουσιάζει κανείς τον άλλο με την κατάκτηση άλλων χωρών είναι παρά φύση και βίαιο πράγμα, ενώ ως προς τη φύση δεν υπάρχει διαφορά, αφού όλοι οι άνθρωποι πρέπει να είναι ελεύθεροι. Το πρόβλημα, που πρέπει ακόμα να επιλυθεί, είναι ότι στους φύσει δούλους, για να υποταχθούν και να υπακούουν στον κύριό τους, επιτρέπεται και η βία σε περίπτωση άρνησης του δούλου να υπακούσει. Θεωρεί δε τον πόλεμον αυτόν φύσει δίκαιον (A 8, 1256 b 23 – 26· H 14, 1333 b 35 – 1334 a 2: τὴν τε τῶν πολεμικῶν ἄσκησιν ... τρίτον δὲ δεσπόζειν τῶν ἀξίων δουλεύειν· H 2, 1324 b 38 – 39: οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν, ἀλλὰ τῶν δεσποστῶν).

Ορθά έχει επισημανθεί από ορισμένους μελετητές ότι ο Αριστοτέλης, όπως επίσης και ο Πλάτων, παραθέτουν τις θεμελιώδεις εκείνες προϋποθέσεις, όπου η βία συνοδεύει την δεσποτική κυριαρχία και είναι όχι μόνον θεμιτή αλλά και επιβεβλημένη (Schütrumpf, 1991, 233). Η προϋπόθεση αυτή στηρίζεται στο επιχείρημα ότι εκείνος που γνωρίζει τα πράγματα καλύτερα επιτρέπεται να ασκήσει βία στον άλλο, αν πρόκειται για το συμφέρον και τη σωτηρία του. Ως παραδείγματα ο Πλάτων αναφέρει τον γιατρό, τον πλοίαρχο και τον Κυβερνήτη



μιας χώρας. Ο γιατρός επιτρέπεται να εξαναγκάσει τον ασθενή να λάβει την αγωγή και την θεραπεία που προτείνει ο ίδιος, αν αυτό οδηγήσει ασφαλέστατα στην υγεία και την σωτηρία του ασθενούς. Το ίδιο μπορεί να κάμει και ο κυβερνήτης του πλοίου, να ασκήσει δηλαδή βία στους ναύτες, αν η πράξη αυτή αποτελέσει τη σωτηρία των ναυτών από βέβαιο πνιγμό. Το ίδιο συμβαίνει κατά μείζονα λόγο στον πολιτικό που κυβερνά μια χώρα. Επιτρέπεται να ασκήσει βία, αν πρόκειται να την οδηγήσει στην ευημερία και τη σωτηρία. Αυτό θεωρεί ο Πλάτων ως τον αληθινότετον όρο της ορθής πολιτικής πράξης. Η αρχή που τίθεται εδώ ως βάση είναι η τέχνη και η επιστήμη, οι οποίες στις περιπτώσεις αυτές λειτουργούν ως νόμοι, οπότε δεν χρειάζεται να πείσει κανείς τον αρχόμενον, τον ναύτην ή τον ασθενή (*Πολιτικ.*, 296 b – e: τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος σῶζει). Πρέπει να ἔχομε βέβαια πάντοτε κατά νου ότι τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης είναι γενικά εναντίον της βίας και του εξαναγκασμού, και υπέρ της πειθούς. Ο Πλάτων μάλιστα στον *Κρίτωνα* επανειλημμένα λέγει ότι ἡ πρέπει να πείθει κανείς ότι το πράγμα ἔχει καλύτερα· διαφορετικά πρέπει να κάνει αυτά που υπαγορεύει ο νόμος (*Κρίτ.*, 51 b 3, c 1 – 2 · 52 a 2 – 3. Πβ. Δραγώνα – Μοναχού, 52 – 82). Η ίδια άποψη διατυπώνεται και από τον Αριστοτέλη, ο οποίος πίστευε ότι κάτω από εξαιρετικές περιπτώσεις επιτρέπεται η βία, αφού δεν θεωρεί πιθανόν και πειστικό εκείνο που υποστηρίζουν ορισμένοι, ότι δηλαδή δεν πρέπει να ἄρχει και να δεσπάζει εκείνος που είναι καλύτερος ως προς την αρετή (*Πολ.*, A 6, 1255 a 20 – 21: οὔτε ἰσχυρὸν οὔθεν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἄτεροι λόγοι, ὡς οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπάζειν). Πάντως, και οι δύο τάσσονται αναφανδόν κατά της δουλείας που προέρχεται από κατακτητικούς πολέμους, δηλαδή κατά της νόμου δουλείας, διότι δεν είναι ούτε ηθικό ούτε νόμιμο, αφού οι κατακτηθέντες λαοί μπορεί να είναι ευγενέστατοι και υψηλού πνευματικού επιπέδου (*Πολ.*, A 6, 1255 a 21 – 23· H 2, 1324 b 22 – 28). Ο Αριστοτέλης λοιπόν και ο Πλάτων περιορίζουν τη δουλειά μόνον σε εκείνους, στους οποίους στο λογικόν μέρος της ψυχῆς τους είναι ασθενές (*Αριστ.*, *Πολ.*, A 5, 1255 a 2, b 6· Πλατ., *Πολιτ.*, Θ 590 c 2 – 6. Πβ. Ambler, 1987, 15. 3, 390 – 410, 400· Preus, 1996, 231 – 253, 238). Κατά τον ίδιο περίπου τρόπο εκφράζεται και ο Αντιφών, ο οποίος είπε ότι τα συμφέροντα που προβλέπονται από τον νόμο είναι δεσμά της φύσης ενώ όλα τα πράγματα της φύσης είναι ελεύθερα, αφού συμφέρουν αληθινά και ωφελούν [D.K.B 44 (Π655,4,1-32)].

Τόσο κατά τον Πλάτωνα όσο και τον Αριστοτέλη – πράγμα που αποτελεί ἄλλωστε κοινή πεποίθηση και ἄλλων φιλοσόφων – ο ἄνθρωπος εξανθρωπίζεται, γίνεται δηλαδή πραγματικός ἄνθρωπος με την παιδεία και την ἄσκηση, η οποία με τον καιρό αποβαίνει συνήθεια. Ο ἄνθρωπος γίνεται καλύτερος με την απόκτηση αρετῶν σε διάφορες βαθμίδες, διότι εξημερώνεται, εκπολιτίζεται και εξευγενίζεται. Αυτές διακρίνονται – ὅπως είδαμε – σε διανοητικές και ηθικές. Οι μεν διανοητικές αποκτώνται ως ἐπὶ το πλείστον με τη διδασκαλία, οι δε ηθικές με την ἄσκηση και τη συνήθεια. Και με τους δύο αυτούς τρόπους ο ἄνθρωπος μεταβάλλεται και διαμορφώνει νέα φύση. Τον τρόπο απόκτησης στα δύο αυτά εἴδη της αρετῆς θα αναζητήσομε στη σκέψη των Προσωκρατικών. Πριν ὅμως ἀπὸ την εξέταση των θεμάτων αυτών πρέπει να αναφερθεῖ ὅτι ἡ διάκριση των ἀνθρώπων σε δούλους και ελεύθερους ἦταν μια ευ-





ρέως διαδεδομένη και παγιωμένη κατάσταση. Κατά τον Ηράκλειτο ο θεός είναι πατέρας και δημιουργός όλων των πραγμάτων, αφού εξαιτίας του έγιναν άλλοι θεοί και άλλοι άνθρωποι, και από τους ανθρώπους άλλοι κατέληξαν να είναι ελεύθεροι και άλλοι δούλοι [D.K. B 53(I549)]. Αυτό που ίσως ήθελε να πει ο Ηράκλειτος είναι ότι από τη διαμάχη και την πάλη των ανθρώπων μεταξύ τους δημιουργούνται θεοί και άνθρωποι, ελεύθεροι και δούλοι. Η ζωή δηλαδή είναι στίβος αγωνίσματος και ανταγωνισμού. Υπάρχει ως φαίνεται έμφυτη προδιάθεση ο ένας να θέλει να υπερνικήσει και να καθυποτάξει κάποιον άλλο εξαιτίας μιας αλόγιστης πλεονεξίας και απληστίας του. Όπως διατυπώνεται δε η φράση από τον Ηράκλειτο, διαφαίνεται ότι υφίσταται μια αναλογία στις τέσσερις αυτές υποστάσεις. Αυτό σημαίνει ότι όποια σχέση υφίσταται ανάμεσα στους θεούς και τους ανθρώπους, υφίσταται ανάμεσα στους ελεύθερους και δούλους, αφού έχουν την ανθρώπινη ιδιότητα τόσο οι ελεύθεροι όσο και οι δούλοι. Πρόκειται συνεπώς για αναλογία, αφού πιστοποιείται ισότης λόγων. Ο Δημόκριτος θεωρεί τόσο προτιμότερη την φτώχεια στο πολίτευμα της δημοκρατίας παρά την αποκαλούμενη ευδαιμονία στη δυναστεία όσο την ελευθερία από την δουλεία [D.K.B 251(II 373)]. Οικείο δε στοιχείο της ελευθερίας θεωρεί την *παρρησία*, δηλαδή την ελευθερία λόγου και έκφρασης [D.K.,B 226(II368)]. Κατά τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα η ελευθερία και η ισότης είναι τα κυρίαρχα στοιχεία της δημοκρατίας (*Πολ.*, Δ4,1291b34-36). Εδώ πρέπει να προστεθεί διευκρινιστικά ότι από τα δύο κύρια είδη της ισότητας, που ίσχυαν κατά την αρχαιότητα, ο Πλάτων προτιμούσε περισσότερο τη δημοκρατία εκείνη, όπου η δικαιοσύνη της στηρίζεται στην γεωμετρική ισότητα, δηλαδή στην αναλογία, παρά στην αριθμητική τοιαύτη. Με αυτό το δεδομένο στον *Μενέξενο* εκθειάζει και πλέκει τον ύμνο της πάλαι ποτέ Αθηναϊκής δημοκρατίας με τη δικαιοσύνη που στηρίζεται στην αναλογία, ενώ στην *Πολιτεία* του διακωμωδεί και ομιλεί περιφρονητικά για εκείνη την Αθηναϊκή δημοκρατία, που η δικαιοσύνη της εδράζεται στην αριθμητική ισότητα (Πβ. Κουμάκη, 2015 σσ. 122 – 139). Ο Κριτίας, μαρτυρεί ότι ο Αρχίλοχος ήταν γιος της δούλης Ενιπούς, πράγμα που θεωρούσε πολύ υποτιμητικό [D.K.,B 44 (II720)] και ότι στην Λακεδαίμονα υπήρχαν δούλοι και ελεύθεροι στον μέγιστο βαθμό εξαιτίας της απιστίας που είχαν προς τους ειλωτες [D.K.,B 37 (II,717,69,64)]. Οι Σπαρτιάτες δηλαδή φοβόντουσαν διαρκώς τους ειλωτες, αφού δεν τους εμπιστεύονταν. Έτσι υπήρχε μεγάλη απόσταση ανάμεσα τους, ώστε να νιώθουν ότι είναι δούλοι των δούλων τους. Αλλά και ο Γοργίας αναφέροντας τη διάκριση ελευθερών και δούλων τονίζει την απιστία των δούλων. Αυτοί με τη θέλησή τους, επειδή διακαώς ποθούν την ελευθερία τους, κατηγορούν άλλους αναίτια [D.K.,B11a (II562,11)]. Η απιστία των δούλων τονίζεται και από τον Αριστοτέλη, αρκετές φορές (*Πολ.*, E 11, 1313 b 30 – 32· *Προβ.*, IH 10, 917 b 15· *Ρητ.*, B 13, 1389 b 21 – 22: Ο άπιστος χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη φαύλος και κακοήθης (*Πολ.*, H 2, 1237 b 28 – 30)). Ο Χίλων λέγει ότι δεν πρέπει να απειλούνται οι ελεύθεροι, διότι δεν είναι δίκαιο (D.K.,10.3 (II55)). Παράλληλα με τους ειλωτες υπήρχε ένα παρόμοιο είδος δούλων στην Θεσσαλία, οι λεγόμενοι πενέστες (Πλάτ., *Κρίτ.*, 53 d· *Νόμ.*, ΣΤ 777 b· D. K. [A 1 (II 682)]· *Πολ.*, B 5, 1264 a 32 – 36· *Νόμ.*, ΣΤ, 776 d). Αλλά και ο φιλόσοφος Ερμίας, τύραννος Αταρνέως, ήταν αρχικά δούλος, αφού ήταν *εύνοϋχος* (*Διογ.Λαέρτ.*,E3). Αρχικά δούλοι



και κατόπιν απελεύθεροι διετέλεσαν επίσης ο φιλόσοφος Επίκτητος και ο ονομαστός μυθογράφος Αίσωπος.

Αναφορικά τώρα με τις διανοητικές αρετές, οι οποίες αποκτώνται με τη διδασκαλία και τη μάθηση, υπάρχουν παρόμοιες θέσεις των Προσωκρατικών με εκείνες του Αριστοτέλη, όπως εκείνες του Δημοκρίτου, ο οποίος είπε ότι η παιδεία είναι για όσους μεν ευτυχούν κόσμημα, γι' αυτούς δε που ατυχούν, καταφύγιο [D.K.,B180 (II,360)], ότι χωρίς διδασκαλία δεν είναι δυνατόν να εκπαιδευθεί η νεότητα [D.K.,B178 (II,359)] και ότι η χρεία, η ανάγκη και η πείρα μπορούν να γίνουν δάσκαλοι των ανθρώπων (D. K., B 5 a 1 (II 298 – 9, 7)· B a 3 (II 302)). Λέγει επίσης ότι ο χρόνος από μόνος του χωρίς ενέργεια δική μας δεν διδάσκει πώς να σκέφτεται κανείς αλλ' η ώριμη τροφή και η φύση. Ως απόδειξη τούτου φέρει το γεγονός ότι υπάρχουν νέοι άνθρωποι που είναι συνετοί, καθώς και γέροντες που είναι ασύνετοι [D.K.,B189 (II360)]. Αν η σοφία και η φρόνηση ήταν σε συνάρτηση με τον χρόνον, αυτό θα ήταν αδύνατο. Η ιδέα αυτή βρίσκεται σε απόλυτη συμφωνία και αρμονία με τον Αριστοτέλη (*Ηθ.Νικ.*,Z11,1143b5-17). Πίστευε ακόμα – όπως και ο Αριστοτέλης – ότι οφείλει κανείς η ακολουθεί τη φύση κατά τη μάθηση [D.K.,B277 (II378-9)], και ότι με την άσκηση και τη μελέτη γίνονται περισσότεροι καλοί παρά από τη φύση [B 242 (II 371)]. Διατύπωσε επίσης την άποψη ότι η φύση και η διδασκαλία είναι παραπλήσια πράγματα, διότι η διδασκαλία μεταβάλλει τον άνθρωπο. Με το να τον μεταβάλλει όμως του προσδίδει άλλη φύση (D. K., B 33 (II 325): ή φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ). Η ιδέα αυτή του Δημόκριτου έγινε πλήρως αποδεκτή από τον Αριστοτέλη, ο οποίος είπε ότι υπάρχουν ορισμένοι (τινές) φύσει δούλοι και ορισμένοι φύσει ελεύθεροι ή φύσει σπουδαίοι. Ο φύσει δούλος έχει όλες τις ιδιότητες, που του χάρισε η φύση με τη γέννησή του, οι οποίες είναι σε πρωτόγονη μορφή. Ο φύσει ελεύθερος αντίθετα είναι ο μορφωμένος, εκείνος δηλαδή που έχει λάβει αγωγή και παιδεία. Ο ένας εξ αυτών βρίσκεται στο αρχικό στάδιο της ύπαρξής του, ενώ ο δεύτερος, στο τελευταίο, αφού έχει υποστεί εκπαίδευση και ωριμάσει πνευματικά. Και οι δύο είναι εκ φύσεως πλασμένοι, αλλά κατά διαφορετικό τρόπον ο καθένας. Οι ώριμες και τελειοποιημένες αρετές δεν δίδονται έτοιμες από την φύση αλλά είναι επίκτητες, αφού τελειοποιούνται με τη βοήθεια του ανθρώπου κατά φυσικό τρόπο (φύσει).

Εκτός από τον Δημόκριτο και άλλοι Προσωκρατικοί στοχαστές είχαν ασχοληθεί με το θέμα της παιδείας, κύριος σκοπός της οποίας είναι ο εξανθρωπισμός του ανθρώπου. Με τον τρόπο αυτόν ακόμη και ο δούλος γίνεται ελεύθερος, σπουδαίος, φρόνιμος και σοφός. Ο Πρωταγόρας στο έργο του, που επιγράφεται "Μεγάλος λόγος" είπε ότι η διδασκαλία χρειάζεται την φύση και την άσκηση, ότι η μάθηση πρέπει να αρχίζει από τη νεότητα [D.K.,B3 (II506)] και επισημαίνει τα δύο στοιχεία της διδασκαλίας, χωρίς τα οποία δεν μπορεί να καρποφορήσει, ώστε να συντελεστεί η μάθηση, που είναι η φύση και η άσκηση. Η διδασκαλία πρέπει να ενεργείται *κατὰ φύσιν*, δηλαδή κατά φυσικό τρόπο. Ο Πρωταγόρας θεωρείται ο πρώτος σοφιστής, που ονομάσθηκε δάσκαλος της αρετής και της παιδείας, και γι' αυτό ελάμβανε μισθό [D.K. (II485-6)]. Ήταν επίσης ο πρώτος που προσέδωκε στο ρητορικό είδος



της παιδείας φραστική δύναμη και τέχνη [D.K.,A2 (Π520)]. Ο Πρωταγόρας από μια άποψη είναι και ο εισηγητής της διαλεκτικής, αφού πίστευε ότι πρέπει να μπορεί κανείς να διαιρεί και να δίνει λόγο όταν ερωτάται (D. K., A 25 (Π 500 – 1): επίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτούμενον λόγον δοῦναι). Επίσης ο Ηράκλειτος είπε ότι πρέπει κανείς να διαιρεί κατά φύση και να λέγει τα πράγματα όπως έχουν (D. K., B 1 (I 338): κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει). Η σύνθεση όμως και η διαίρεση καθώς και το να μπορεί κανείς να δίνει λόγο για όσα λέγει δεν είναι τίποτε άλλο από τη διαλεκτική, όπως την περιγράφει ο Πλάτων (Koumakis, 2016, 71 – 99). Ο Πρωταγόρας πίστευε ότι ο καρπός της παιδείας εμφυτεύεται στην ψυχή, μόνον αν διεισδύσει σε μεγάλο βάθος [D.K.,B11 (Π511)] και ότι αυτή είναι πρωταρχικό στοιχείο στον άνθρωπο. Όταν δε η αρχή της γίνει κατά τρόπον ορθό, θεωρεί εύλογο ότι και το τέλος θα είναι ορθό. Αν ο άνθρωπος λάβει κατάλληλη παιδεία, τότε θα είναι θαλερός σε όλον του τον βίον, αφού με τίποτε δεν μπορεί να αφαιρεθεί [B 60 (Π 670)]. Ο Επίχαρμος – όπως και ο Δημόκριτος και ο Κριτίας – πίστευε ότι η μελέτη, δηλαδή η άσκηση και η επιμονή, δίδουν περισσότερα από την καλή φύση (D. K., B 33 (I 403)· B 9 (Π 700)· B 242 (Π 271)). Ο Πυθαγόρας ασκούσε τη φιλοσοφία γύρω από τη γεωμετρία σε σχήμα παιδείας ελευθέρων ανθρώπων [B1(I835)]. Κατά τον Βίαντα τον Πριηνέα η καλοκαγαθία διορθώνει την έλλειψη της φύσης (10. 3 (I 157). Για την παιδεία στην κλασική αρχαιότητα πβ. Κουμάκη, 2007 (2001)· Μαραγγιανού, 2007).

Στη συνέχεια θα επιχειρηθεί μια σύντομη επισκόπηση των θέσεων των Προσωκρατικών για τη διδασκαλία των ηθικών αρετών. Κατά τον Αριστοτέλη – όπως είδαμε – το έθος μοιάζει με τη φύση. Παρόλα αυτά είναι ευκολότερο να μετακινήσει κανείς το έθος από την φύση, διότι το έθος εκβάλλεται με άλλη συνήθεια, ενώ η φύση δεν μεταβάλλεται από καμιά άλλη δύναμη. Την ιδέα αυτήν, ότι δηλαδή το έθος γίνεται φύση, ο Αριστοτέλης την παρέλαβε από τον Πάριο ποιητή Εύηνο, ο οποίος είπε ότι η πολυχρόνια μελέτη, δηλαδή η συνήθεια και η άσκηση στο τέλος γίνεται φύση (*Πητ.*, A 11, 1370 a 6 – 8· *Ηθ. Μεγ.*, B 6, 1203 b 31 – 32· *Ηθ. Νικ.*, H 10, 1152 a 25 – 33). Ο Αριστοτέλης αποδέχεται τη γνώμη του Γοργία ότι δεν έχουν όλοι την ίδια αρετή, αλλά άλλη αρετή έχει ο άνδρας, άλλη η γυναίκα και άλλη το παιδί, κατ' αντίθεση προς τον Σωκράτη, ο οποίος πίστευε ότι η αρετή είναι κοινή για όλους (*Πολ.*,A13,1260a21-30). Ο Αντισθένης πίστευε ότι είναι σοφόν να μην πολιτεύεται κανείς κατά τους κειμένους νόμους αλλά κατά τον νόμο της αρετής (Δ.Λ.,VI11). Οι σοφιστές δεν πίστευαν ότι η αρετή δεν είναι διδακτική ούτε ότι δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο μάθησης (D. K. 6. 1 (Π 751 κ. εξ.)· 6. 13 (Π 752)). Ο Αντισθένης μάλιστα απέδειξε ότι η αρετή είναι διδακτική (Δ.Λ.VI11).

Η διάκριση του κατά φύση και παρά φύση γινόταν ήδη από τους Προσωκρατικούς. Οι Πυθαγόρειοι συνδύαζαν την τύχη με τη φύση. Θεωρούσαν συγκεκριμένα ότι είναι θέμα τύχης το ότι άλλοι είναι ευφυείς και εύστοχοι και άλλοι αφυείς. Οι μεν πρώτοι επιτυγχάνουν τον σκοπό των, ενώ οι δεύτεροι αστοχούν σε όλα όσα πράττουν, αφού η ψυχή τους ταράσσεται. Θεωρούν δε ότι η ατυχία αυτή είναι σύμφυτη στον καθένα και όχι επείσακτη [D.K., Δ11(I903)]. Ο Ιππίας πίστευε ότι η κατά φύση ερμηνεία πρέπει να είναι πλήρης και όχι ελλι-



πής [D.K.,A2 (Π616.8)]. Κατά τον Δημόκριτο οι παρά φύση επιθυμίες είναι άμετρες και συνήθως εξοκέλλουν σε ακατάσχετες ορμές (D. K. 68 c 7 (Π 417. 3)· B 70 (Π 331)). Κατά τον Κριτία το κυριώτατο σημείο ενός πράγματος είναι το κατά φύση [D.K.,A1 (Π683)]. Κατά τον Πρωταγόρα αυτά που είναι και φαίνονται κατά φύση ταιριάζουν με αυτά που είναι κατά φύση, όπως και τα παρά φύση ταιριάζουν με τα παρά φύση [D.K.A14 (Π492.218)]. Κατά δε τον Εμπεδοκλή η φύση είναι μίξη των όντων (*Μ.τ.φ.*,Δ4,1014b33-1015a15). Πρέπει ακόμα να σημειωθεί ότι το ρήμα δουλεύω και το ουσιαστικό δούλος χρησιμοποιούνται και από τους Προσωκρατικούς με την ευρύτερη έννοια της προσφοράς υπηρεσιών και όχι μόνον του δούλου με τη σημερινή έννοια. Έτσι κατά τον Ηράκλειτο ο Ποσειδώνας έδωσε τη θάλασσα δουλεύτρα στους ανέμους μαζί με τη φωτιά [D.K.,A149 (I329-330)]. Κατά τον Δημόκριτο ο ανδρείος δεν νικά μόνον τους εχθρούς αλλά και τις ηδονές, και ορισμένοι κυβερνούν μεν και εξουσιάζουν τους πολίτες, είναι ωστόσο δούλος των γυναικών [D.K.,B214 (Π366)].

Μεγάλο ενδιαφέρον για τον θεσμό της δουλείας επέδειξε ο κωμικός ποιητής Φιλήμων από την Αττική (361 – 263), ο οποίος τονίζει τον ανθρώπινο χαρακτήρα του δούλου. Λέγει συγκεκριμένα ότι, παρόλο που είναι κανείς δούλος, ωστόσο δεν είναι λιγότερο άνθρωπος (Kock, 1884, Fr. 22, II, 484.). Πίστευε δηλαδή ότι κανείς ποτέ δεν γεννήθηκε δούλος από τους πρωτοπλάστους μέχρι σήμερα. Το ανθρώπινο γένος είναι ελεύθερο, αφού ο θεός έκαμε όλους τους ανθρώπους ελεύθερους κατά τη φύση. Δούλο έκαμε τον άνθρωπο η πλεονεξία και η τύχη (Kock, 1884, II Fr. 95, p. 508). Ο Φιλήμων κάνει μια διαβάθμιση της δουλείας και επομένως και της ελευθερίας. Λέγει συγκεκριμένα ότι οι πολίτες είναι δούλοι των βασιλέων, οι βασιλείς είναι δούλοι των θεών και ο θεός είναι δούλος της ανάγκης. Διατυπώνει δε τη γενική αρχή ότι ο πιο μικρός και ασήμαντος είναι δούλος των μεγαλύτερων και ισχυρότερων και ότι κριτήριο και μοχλός της δουλείας είναι η ανάγκη (Kock, II Fr. 31, p. 486). Πιστεύει ωστόσο ότι δεσπότης και κύριος όλων είναι ο θεός (Kock, 1884, Fr. 246, 6, 523. 11). Σχετικά με αυτό φαίνεται ότι ο Φιλήμων υιοθέτησε τη φράση του Σιμωνίδη ότι ακόμα και οι θεοί υποχωρούν στην ανάγκη (Diehl, 1925, Σιμωνίδη, 19: ανάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται). Από την έννοια του φύσει δούλου στον Αριστοτέλη επηρεάστηκε προφανώς και ο Νίτσε, ο οποίος στο έργο του: *Η γενεαλογία της ηθικής* πραγματεύεται το ίδιο θέμα. Εκεί η μειονεκτικότητα αυτή του δούλου μεταφράζεται ως δουλική ηθική, ως ηθική του σκλάβου (Nietzsche, 2013. Το ίδιο έργο είναι μεταφρασμένο στα Ελληνικά. Πβ. Βαβουρά, 2014, 51 – 67). Η δουλεία δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι είναι προϊόν κάποιας φυσικής ατέλειας, όπως ενδεχομένως πιστεύεται (Παπά, 2013, σ. 365 και σημ. 78), διότι η φύση δεν κάνει τίποτε ατελές ή μάταιο (*Πολ.*, A 8, 1256 b 20 – 22: ή φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην), αλλά δημιουργεί το άριστο και το βέλτιστο από αυτά που μπορούν να γίνουν (*Π.* ζώ. πορ., I 704 b 5 – 17: ή φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην, ἀλλ' ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῆ οὐσία περὶ ἕκαστον γένος ζῶου τὸ ἄριστον· VIII 708 a 9 – 12· XII 711 a 18 – 19).

Συνοψίζοντας τον προβληματισμό της μελέτης αυτής θα μπορούσαν να λεχθούν τα εξής. Κατά τον Αριστοτέλη καμία τελειοποιημένη αρετή δεν *ἐγγίνεται φύσει* στους ανθρώπους, διότι τότε αφενός μεν θα ήσαν όλοι ενάρτεροι, αφετέρου δεν θα ήταν δυνατόν να αλλάξομε τις





φυσικές αυτές αρετές κατά τη βούλησή μας ούτε με τη διδασκαλία ούτε με το έθος, διότι κανένα από τα φύσει όντα δεν εθίζονται διαφορετικά. Αυτό ισχύει τόσο για τις διανοητικές όσο και τις ηθικές αρετές, όπως ορθά παρατηρεί ο σημαντικότερος από τους υπομνηματιστές του Αριστοτέλη. Αν οι αρετές δίδονταν από τη φύση, οι νομοθέτες δεν θα μπορούσαν να επιτελέσουν το έργο τους, να κάμουν δηλαδή τους πολίτες αγαθούς, όπως απαιτεί ο Αριστοτέλης (*Ηθ.Νικ.*, B1,1103b1-5). Καθώς παρατηρεί ο Ασπάσιος αυτό δεν θα μπορούσε να γίνει, αν η αρετή ήταν δοσμένη τελειωτικά και τελεσίδικα από τη φύση (Heylbut, 1889, σ. 39, 7 – 11). Η διατύπωση όμως του Ασπάσιου ότι η αρετή δεν είναι *τῶν φύσει παραγενομένων*, μπορεί να υποστηριχτεί δικαιολογημένα ότι δεν ανταποκρίνεται υπό μια άποψη στο πνεύμα του Αριστοτέλη, διότι ο ίδιος ο φιλόσοφος μας λέγει ότι οι αρετές *παραγίνονται φύσει*, αφού ενεργήσουμε και εμείς. Υπό μια άλλη άποψη όμως η φρασεολογία αυτή είναι ορθή. Αν εννοούνται οι φυσικές αρετές και όχι οι επίκτητες, τότε είναι αληθές ότι δεν *παραγίνονται φύσει*, αλλά *ἐγγίνονται φύσει*. Αντίθετα οι τέλειες αρετές δεν *ἐγγίνονται φύσει*, αλλά *μόνον παραγίνονται φύσει*. Αυτό σημαίνει ότι οι μεν φυσικές και πρωτόγονες αρετές γίνονται από τη φύση, οι τελειοποιημένες και εξευγενισμένες δεν γίνονται από τη φύση ούτε όμως και ενάντια προς τη φύση. Αυτό υπονοεί ότι είμαστε πλασμένοι να δεχτούμε τις αρετές και να γίνουμε τέλειοι ως προς αυτές με το έθος και τη διδασχή. Οι τέλειες αρετές δεν γίνονται μέσα μας από τη φύση ούτε όμως και αντίθετα προς αυτήν. Απεναντίας, *παραγίνονται ή περιγίνονται*, δηλαδή τελειοποιούνται και ωριμάζουν με τις δυνάμεις που διαθέτουμε κατά φυσικόν τρόπο (*Ηθ.Νικ.*, B1,1103,23-26). Με βάση τις αναλύσεις αυτές δεν είναι αντιφατικές οι προτάσεις: *οὐδείς φύσει σοφός, τινές φύσει σοφοί*. Ο Πιττακός ήταν σπουδαίος, δηλαδή σοφός, αφού οι σπουδαίοι είναι σοφοί, όπως είδαμε ή οι φράσεις: *κανείς δεν είναι φύσει τεχνίτης* (*Πολ.*, A13,1260b2) και ο υποδηματοποιός είναι φύσει τεχνίτης (*Πολιτ.*, Δ 443 c 4 – 7· 434 a 8).

Ορθότερη ίσως γνώμη από εκείνη του Ασπάσιου έχει διατυπώσει ένας ανώνυμος σχολιαστής των *Ηθικών Νικομαχείων*, ο οποίος είπε ότι οι αρετές *τίκτονται*, δηλαδή γεννώνται στους πολίτες με την πάροδο του χρόνου, και ότι τις έξεις αυτές, δηλαδή τις αρετές τις γεννούν τα έθη (Heylbut, 1892 σ. 125, 5 – 10). Αυτό σημαίνει ότι τις ανώτερης ποιότητας αρετές είμαστε πλασμένοι από τη φύσει να τις δεχτούμε και να τις τελειοποιήσουμε με τη βοήθεια των δυνάμεων που φέρομε μέσα μας. Αυτές *παραγίνονται φύσει*, ενώ οι πρωτόγονες *ἐγγίνονται φύσει*. Έτσι στον δούλο *ἐγγίνονται* φύσει οι αρετές όπως και σε όλους τους ανθρώπους συγχρόνως με τη γέννησή τους. Αυτές οι αρετές είναι πρωτόγονες και στην κυριολεξία δεν αξίζουν καν να λέγονται αρετές. Απεναντίας οι σπουδαίοι και οι σοφοί, που είναι ελεύθεροι, έχουν αποκτήσει με την παιδεία και την άσκηση ανώτερης μορφής αρετές. Οι τέλειες αρετές *παραγίνονται ή περιγίνονται φύσει*, αλλά δεν *ἐγγίνονται φύσει*. Θα μπορούσε να λεχθεί μάλλον ορθότερα ότι οι ατελείς αρετές ενυπάρχουν εκ γενετής σε όλο το ανθρώπινο γένος, οι οποίες όμως με την παιδεία και το έθος εξευγενίζονται και τελειοποιούνται, και ότι ο άνθρωπος δέχεται δίπλα σ' αυτές νέες, τις οποίες καλλιεργεί και ανυψώνει σε πραγματικές αρετές. Στην περίπτωση αυτή οι πρωτόγονες αρετές επισκιάζονται και είναι σαν να μην υπάρχουν, οπότε λέγει ο Αριστοτέλης ότι ουδεμία αρετή, είτε διανοητική είτε ηθική είναι αυτή, δεν γί-



νεται στον άνθρωπο από τη φύση, αλλά αυτές ωριμάζουν κατά φυσικό τρόπο, όταν ενεργήσει κανείς δεόντως. Αυτό υποδηλώνει ότι όλες οι γνήσιες αρετές γεννώνται στην ψυχή των ανθρώπων, αφού πρώτα ενεργήσει με τη βοήθεια των δυνάμεων, που ο καθένας φέρει μέσα του. Κατά τον τρόπον αυτόν η αρετή είναι γέννημα της ψυχής και του νου με φυσική διαδικασία. Για την έννοια των φύσει όντων κατ' Αριστοτέλη έχει δει το φως της δημοσιότητας αξιόλογη βιβλιογραφία (Wagner, 1967, σ. 445 κ.εξ.: Dirlmeier, Bd 7, Του Αυτού, 1969, 357 – 8· Solmsen, 1960· Straus, 1977· Loux, 2012. 372 – 399· Makin, 2012, 400 – 421· Dudley, 2012· Μούκανου, 1993· Heidegger, 1958, 131 – 156, 265 – 289· Wieland, 1962· Burns, 2011· Quarrantato, 2005· Fonfara, 2003· Κουλουμπαρίτση, 2012· Hardey, 1884· Burnet, 1945· Heidel, 1910. 77 - 133· Mansion, 145, 59 ff· Nestle, 1938, 73, 1· Holverda, 1955. Ross, 1960 (1936), σ. 502· Κάλφα, 2015).

Το ότι όλα στον κόσμο είναι γεννήματα του νου, δηλαδή του θεού, αποτελεί πάγια θέση του Πλάτωνα (*Νόμ.*, I 890 d· *Σοφ.*, 266 b· *Τίμ.*, 24 d· *Επιν.*, 983 e), ο οποίος ομιλεί για ποιητήν και πατέρα του κόσμου τούτου (*Τίμ.*, 28 b – c· *Συμπ.*, 209 a: Πβ. Cornford, 1980, σ. 386, σημ. 1). Ο άνθρωπος είναι πλασμένος από τη φύση να δέχεται τις αρετές (*Ηθ. Νικ.*, B 1, 1103 a 25: πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτὰς τελειομένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους). Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο αποδίδεται από τον Αριστοτέλη στον άνθρωπο ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό γνώρισμα το ότι μπορεί να δεχτεί την επιστήμη (*Τοπ.*, E 4, 132 b 1 – 3: εἴη ἂν ἄνθρωπου ἴδιον τὸ ζῶον ἐπιστήμης δεκτικόν· 4, 133 a 20 – 23· 5, 134 a 15 – 17). Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή του ανθρώπου είναι διαμορφωμένη έτσι από τη φύση, ώστε να μπορεί να δεχτεί τόσο τη διανοητική αρετή, που είναι η επιστήμη, όσο και την ηθική τοιαύτη. Εδώ θα αποτολμούσα να υποθέσω όχι χωρίς λόγο ότι το τρίτο γένος των όντων που εισάγει ο Πλάτων για πρώτη φορά στον *Τίμαιο* (49a·50c-d·51b·52a-b) και το ονομάζει, υποδοχή, λαγήνη και μητέρα, είναι η ψυχή του ανθρώπου, η οποία γεννά τα πάντα, ακόμα και τη θεότητα. Ο νους τόσο στον Πλάτωνα όσο και στον Αριστοτέλη είναι ο θεός (Πεντζοπούλου – Βαλαλά, 2015 σ. 47. Rose, 1886, Απόσπ. 61· *Ηθ. Νικ.*, K 7, 1177 a 15 – 17· Düring, 1966, σ. 232. Μεταφρασμένο στα ελληνικά: Düring, 1999 (1994)· Κάλφα, 1997<sup>2</sup>, 37). Το τρίτο γένος λοιπόν στον *Τίμαιο* πρέπει να είναι η ψυχή και ο νους του ανθρώπου, που είναι δημιουργός όλων, παρόλο που ορισμένοι σημαίνοντες στοχαστές βρίσκονται σε απορία, αφού διερωτώνται πώς μπορεί η χώρα να ονομάζεται μητέρα, τη στιγμή που δεν τίκτει, δηλαδή δεν γεννά (Derrida, 2000, 41, 67). Αν η μητέρα δεν γεννούσε, δεν θα άξιζε το όνομά της, οπότε θα ήταν μια έννοια αντιφατική. Ωστόσο η ψυχή, δηλαδή ο νους, ως μητέρα γεννάει τα νοητά και αισθητά όντα τα οποία υπάρχουν, επειδή υπάρχει η νόηση. Η ιδέα αυτή αποτυπώνεται στη φράση του Παρμενίδη ότι η νόηση και τα όντα είναι το ίδιο πράγμα ([D. K. 3 a I 460]: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, πβ. Καραγιάννη, σ. 119 κ. εξ.). Την ιδέα αυτήν υιοθέτησε αργότερα ο G. Berkeley, ο οποίος είτε την γνωστή ρήση: esse est percipi, δηλαδή το είναι είναι η αντίληψη. Ο Αριστοτέλης έχει ασκήσει τεράστια επίδραση στον δυτικό κόσμο, και γι' αυτό ονομάστηκε "Δάσκαλος της Δύσης" (Flashar, 2013).



Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την φιλόλογο καθηγήτρια και Δρα Φιλ. Κα Α. Οικονόμου για την εποικοδομητική συζήτηση που είχαμε για το θέμα αυτό.

### Βιβλιογραφία

- Ambler, W. (1987). Aristotle on Nature and Politics, The case of slavery, *Political Theory*.
- Βαβουρά, Η. (2014). Η έννοια τη φύσει δούλου στον Αριστοτέλη και στον Νίτσε, *Φιλοσοφείν*, 9.
- Burnet, M. (1945). *Early Greek Philosophy*, London, (Introduction VII, Φύσις).
- Burns, T. (2011). *Aristotle and Natural Law*, London, Continuum.
- Cherniss, H. (1972). *Aristotle's Criticism on Plato and the Academy*, N. York.
- Cornford, Fr. (1980). *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*. Indianapolis.
- Derrida, I. (2000). *Χώρα*, Μετάφρ. Κ. Κορομπίλη, Αθήνα, εκδ. Καρδαμίτσα.
- Δημητρίου, Σ. (2016). Η παράσταση της σοφιστικής ως πλάνης και η λογική δυνατότητα του ετέρου στον πλατωνικό *Σοφιστή*, *Φιλοσοφία*, 46 II.
- Diehl, E. (1925). *Anthologia lyrica graeca*, Leipzig, Teubner.
- Diels, H. – Kranz, W. (2005 – 2010). *Οι Προσωκρατικοί, Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*, Απόδοση στα νέα ελληνικά υπό Β. Κύρκου, 3 τόμοι, Αθήνα, Εκδ. Παπαδήμα.
- Dirlmeier, Fr. (1969). *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd 7, Eudemische Ethik*, Berlin.
- Δραγώνα – Μοναχού, Μ., Ο ρόλος της ιατρικής στην ηθική του Αριστοτέλους, *Φιλοσοφία*, 46 II.
- Dudley, J. (2012). *Aristotle's Concept of Chance, Accidents, Cause, Necessity and Determinism*, SUNNY, N. York.
- Düring, I. (1966). *Aristoteles, Darstellung und Interpretation, seines Denkens*, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag, σ. 232. Μεταφρασμένο στα ελληνικά: Düring, I. (1999 (1994)). *Ο Αριστοτέλης, Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του*, τ. Α, Β, μετ. Π. Γεωργίου – Κατισβέλα, Αθήνα, MIET.
- Flashar, H. (2013). *Aristoteles, Lehrer des Abendlandes*, München.
- Fonfara, D. (2003), *Die Ousia-Lehren des Aristoteles, Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*, Berlin, New York, W. de Gruyter.
- Hardey, E. (1884), *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie*, Teil I, Berlin.
- Heidegger, M. (1958), Vom Wesen und Begriff der φύσις, *Aristoteles Phys B 1, Il Pensiero*, 3.
- Heidel, W. A. (1910). Περί φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics, *Proc. of the American Academy on Arts and Sciences*, XLV 4.
- Heylbut, G. (1889). (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca XIV 1, Aspasia in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, Berlin.



- Heidel, W. A. (1892). (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca XX, Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, Berlin.
- Holverda, D. (1955), *Commentaria de vocis quae est Φύσις vi atque usu praesertim Graecitate Aristotele anteriore*, Groningen.
- Κάλφα, Β. (2015), *Αριστοτέλης, Έργα, Φυσικά, Μετάφραση, εισαγωγή επιμέλεια*, Αθήνα, Εταιρεία Μελέτης των Επιστημών του ανθρώπου, νήσος.
- Κάλφα, Β. (1997). *Πλάτων, Τίμαιος, Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια*, Αθήνα, Πόλις.
- Καραγιάννη, Γ. (2003), *Παρμενίδης ο Ελεάτης, Περί φύσις*, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος.
- Kock, Th. (1884), *Comicorum atticorum fragmenta*, vol. II, Lipsiae, Teubner.
- Koop, H. (1940). *Über die Lehrbarkeit der Tugend*, Hamburg.
- Κουλουμπαρίτση, Λ. (2012). *Η φυσική του Αριστοτέλους* (μετ. Μ. Γιόση), Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών.
- Κουμάκη, Γ. Χ. (2015). *Φιλοσοφία του δικαίου και της πολιτείας, Κοινωνική και πολιτική φιλοσοφία, κατά Πλάτωνα και Αριστοτέλη*, Αθήνα, εκδ. Αγγελάκη.
- Κουμάκη, Γ. Χ. (2007 (2001)). *Θεωρία και φιλοσοφία της παιδείας*, Αθήνα, Τυπωθήτω.
- Koumakis, G. (2016). *Dialectic and Democracy. Studies on Plato and Aristotle*, Thessaloniki, Romi Publishing, 2<sup>nd</sup> ed.
- Koumakis, G. (2002 (2000)). *Σύγχρονα προβλήματα και παιδεία*, Αθήνα, εκδ. Πατάκη.
- Kraut, R. (1991). *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press.
- Κύρκου, Β. (1992). *Αρχαίος Ελληνικός διαφωτισμός και σοφιστική*, Αθήνα, εκδ. Παπαδήμα.
- Loux, M. (2012). Substances, Coincidental and Aristotle's Constituent Ontology in C. Shields, *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press.
- Makin, S. (2012). *Energeia and Dynamis*, in C. Shields.
- Mansion, A., *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain.
- Μαραγγιανού, Ε. (2007). *Θεωρία και φιλοσοφία της παιδείας στην ελληνική διανόηση*, Αθήνα, Καρδαμίτσα.
- Μούκανου, Δ. (1993). *Τὰ καθ' αὐτὸ αἷτια τῶν φύσει ὄντων, Ερμηνεία και διασάφηση του έργου του Αριστοτέλους Φυσικής ακροάσεως Βϕ*, Αθήνα.
- Nestle, W. (1938). Hippocratica, § 2, Der Begriff der φύσις, *Hermes*, 73, 1.
- Nietzsche, Fr. (2013). *Zur Genealogie der Moral*, Paperback. Το ίδιο έργο είναι μεταφρασμένο στα Ελληνικά: Nietzsche, Fr., Η γενεαλογία της ηθικής, μετάφρ. Ζ. Σαρίκας – Λ. Τρουλινού, Θεσσαλονίκη, Εκδοτική Θεσσαλονίκης.
- Παπά, Ει. (2013). Η θεωρία του Αριστοτέλους για τον θεσμό της δουλείας στο: Δ. Ανδριόπουλου, *Αριστοτέλης, Αφιέρωμα στον J. D. Anton*, Θεσσαλονίκη.
- Πεντζοπούλου – Βαλαλά, Τ. (2015). *Η θεολογία του Αριστοτέλη. Το βιβλίο Α τῶν Μετὰ τὰ φυσικά*, Θεσσαλονίκη, εκδ. Ζήτρος.
- Preus, A. (1996), Ο Αριστοτέλης για τη δουλεία. Πρόσφατες ερμηνείες, μετ. Π. Δόικος, Δ. Ζ. Ανδριόπουλος, *Αριστοτέλης*, Αθήνα, εκδ. Πιτσιλός.
- Quarrantato, D. (2005). *Causa finale sostanza essenza in Aristotele (telos)*, Pisa, Bibliopolis.





ΔΙΕΘΝΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΤΑΙΡΙΑ  
ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

4ο Διεπιστημονικό Συνέδριο « Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι και Αριστοτέλης »  
Τόμος Πρακτικών



Ένωση Ελλήνων Φυσικών

4th Interdisciplinary Conference "Presocratic Philosophers and Aristoteles"  
Volume of Proceedings

ISBN: 978-618-82935-1-9

- Rose, V. (1886), *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Lipsiae, Teubner.
- Ross, W. D. (1960 (1936)), *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, At the Clarendon Press.
- Schütrumpf, E. (1991), *Aristoteles, Politik*, Buch I Berlin, Akademie Verlag.
- Solmsen, F. (1960). *Aristotle's System of the Physical World. A Companion with his Predecessors*, Ithaca, N.Y.
- Straus, L. (1977). *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt.
- Wagner, H. (1967). *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, B 11, Physikvorlesung, Darmstadt, WBG.
- Wieland, W. (1962). *Die aristotelische Physik*, Göttingen.