

Στασινός Σταυριανέας

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ



ΣΤΑΣΙΝΟΣ ΣΤΑΥΡΙΑΝΕΑΣ

Αναπληρωτής Καθηγητής, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

Αριστοτελική Θεωρία



Αριστοτελική Θεωρία

Συγγραφή

Στασινός Σταυριανέας

Κριτικός αναγνώστης

Βασίλης Κάλφας, Σ. Καθηγητής Φιλοσοφίας,
Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Συντελεστές έκδοσης

Γλωσσική Επιμέλεια: Ντόση Ιορδανίδου
Γραφιστική Επιμέλεια: Αλεξάνδρα Θεοδωράκη

Εικόνα εξωφύλλου:

<https://www.pexels.com/photo/the-columns-of-an-ancient-building-with-white-and-black-tiles-28300845/>

Copyright © 2026, ΚΑΛΛΙΠΟΣ, ΑΝΟΙΚΤΕΣ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΕΣ ΕΚΔΟΣΕΙΣ
(ΣΕΑΒ + ΕΛΚΕ-ΕΜΠ)



Το παρόν έργο αδειοδοτείται υπό τους όρους της άδειας Creative Commons Αναφορά Δημιουργού - Μη Εμπορική Χρήση - Παρόμοια Διανομή 4.0. Για να δείτε ένα αντίγραφο της άδειας αυτής επισκεφτείτε τον ιστότοπο <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.el>

Αν τυχόν κάποιο τμήμα του έργου διατίθεται με διαφορετικό καθεστώς αδειοδότησης, αυτό αναφέρεται ρητά και ειδικώς στην οικεία θέση.

ΚΑΛΛΙΠΟΣ

Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο
Ηρώων Πολυτεχνείου 9, 15780 Ζωγράφου

www.kallipos.gr

ISBN: 978-618-228-354-7

Βιβλιογραφική Αναφορά: Σταυριανέας, Σ., (2026). *Αριστοτελική Θεωρία* [Προπτυχιακό εγχειρίδιο]. Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις. <http://doi.org/10.57713/kallipos-1104>

Σε όσες και όσους θα κερδίσουν κάτι από αυτό το βιβλίο.

Πίνακας περιεχομένων

Πίνακας περιεχομένων	9
Πίνακας συντομεύσεων-ακρωνυμίων αριστοτελικών έργων	13
Ευχαριστίες	15
Εισαγωγή.....	17
1. Η φιλοσοφία και η ιστορία της φιλοσοφίας.....	21
1.1. Εισαγωγικά.....	21
1.2. Είναι οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι προσωκρατικοί, και κυρίως, είναι φιλόσοφοι;.....	26
1.2.1. Οι τρεις εποχές της προσωκρατικής φιλοσοφίας και τα βασικά φιλοσοφικά ερωτήματα που έθεσαν	27
1.3. Ο Αριστοτέλης στην Ακαδημία και αλλού	29
1.3.1. Τα κείμενα, η ερμηνεία τους και η μετάφρασή τους.....	31
1.3.2. Πώς παραπέμπουμε στο αριστοτελικό κείμενο;	33
1.3.3. Υποθέσεις χρονολόγησης	34
Βιβλιογραφικός Οδηγός.....	36
2. Η αλήθεια και το ον.....	41
2.1. Εισαγωγικά.....	41
2.2. Προϋποθέσεις για μια θεωρία για την αλήθεια.....	41
2.3. Η αριστοτελική θεωρία για την αλήθεια και το ψεύδος	44
2.4. Η δομή των προτάσεων και η δομή του κόσμου	51
Βιβλιογραφικός Οδηγός.....	54
3. Είναι μία η ουσία;.....	55
3.1. Εισαγωγικά.....	55
3.2. Το αρχαιότερο ερώτημα.....	58
3.3. Οι ουσίες του Πλάτωνα και η κριτική του Αριστοτέλη.....	61
3.3.1. Προβλήματα με την απλή θεωρία 1: Το επιχείρημα του Τρίτου Ανθρώπου.....	63
3.4. Ένα ερώτημα για τη λύση του Αριστοτέλη	68
Βιβλιογραφικός Οδηγός.....	69
4. Η οντολογία των Κατηγοριών.....	71
4.1. Το <i>Όργανον</i> : Κατηγορίες, Περί Ερμηνείας, Τοπικά, Αναλυτικά.....	71
4.2. Ομωνυμία, Συνωνυμία, Παρωνυμία	72
4.3. Η τετραμερής ταξινόμηση των όντων.....	73
4.4. Γένος, είδος και διαφορά και η μεταβατικότητα της κατηγορήσεως.....	81
4.4.1. Οι τέσσερις τύποι κατηγορημάτων (<i>Τοπικά</i> , I.4-5)	81
4.4.2. Η μεταβατικότητα της κατηγορήσεως	83

4.4.3. Γένος, είδος και διαφορά στις <i>Κατηγορίες</i> .	84
4.5. Η μέθοδος της διαίρεσης	85
4.6. Η χρησιμότητα της διαίρεσης	86
4.7. Οι <i>Κατηγορίες</i> και τα γένη του όντος	87
4.8. Πρώτες και δεύτερες ουσίες	91
Βιβλιογραφικός Οδηγός	93
5. Η ανακάλυψη του συλλογισμού και η επιστημονική γνώση	95
5.1. Εισαγωγικά	95
5.2. Αριστοτελική γνωσιοθεωρία	96
5.2.1. Τα βιβλία των <i>Αναλυτικών</i> και το περιεχόμενό τους	96
5.2.2. Ορισμός του συλλογισμού	97
5.2.3. Ο συλλογισμός γενικά	98
5.3. Ο επιστημονικός συλλογισμός	101
5.3.1. Η αιτία ως μέσος όρος του αριστοτελικού επιστημονικού συλλογισμού	104
5.3.2. Τέσσερις πιθανές ενστάσεις ενάντια στις αρχές της αριστοτελικής θεωρίας για τον επιστημονικό συλλογισμό	108
5.4. Επιστημονικός συλλογισμός και άμεσες προτάσεις (πρώτες αρχές κάθε επιστήμης)	109
5.4.1. Η γνώση των πρώτων αρχών	111
5.5. Επαγωγή	115
5.6. Πρώτες αρχές – Ορισμοί	117
5.7. Πρώτες αρχές – Λογικά αξιώματα	117
Βιβλιογραφικός Οδηγός	119
6. Η διαίρεση των επιστημών	121
6.1. Εισαγωγικά	121
6.2. Η διάκριση μεταξύ θεωρητικών, πρακτικών και ποιητικών επιστημών	121
6.3. Οι θεωρητικές επιστήμες	125
6.4. Η διαίρεση των θεωρητικών επιστημών	127
6.5. Η θεολογία ως πρώτη φιλοσοφία (ειδική και γενική)	131
Βιβλιογραφικός Οδηγός	136
7. Η θεωρία του Αριστοτέλη για τη μεταβολή	139
7.1. Η φυσική, φυσικά	139
7.2. Δύο βασικά ερωτήματα για μια θεωρία για τη μεταβολή	140
7.3. Απορίες που προκύπτουν από τη θεωρία της μεταβολής	143
Βιβλιογραφικός Οδηγός	151
8. Ο ορισμός της φύσης	153
8.1. Εισαγωγικά	153
8.2. Ορίζοντας τη φύση	153
8.3. Δύο υποψήφιοι για τον ρόλο της φύσης των φυσικών όντων	157

8.4. Συμπεράσματα	163
Βιβλιογραφικός Οδηγός.....	164
9. Ο αριστοτελικός σκοπός: πολλά αίτια, ένα μοτίβο	165
9.1. Εισαγωγικά.....	165
9.2. Γνώση: Αίτια τελικά	167
9.3. Τα ωφέλιμα αποτελέσματα των φυσικών φαινομένων: Σύμπτωση ή σκοπός;.....	169
9.4. Φυσική τελεολογία: Η μέση οδός μεταξύ δημιουργισμού και μηχανοκρατίας.....	176
Βιβλιογραφικός Οδηγός.....	180
10.Αριστοτελική ψυχολογία: με την ψυχή στο σώμα	183
10.1. Εισαγωγικά.....	183
10.2. Η ενότητα ψυχής και σώματος.....	184
10.2.1 Λειτουργισμός	188
10.2.2Επιγένεση και ομωνυμία	189
10.3. Νοητική αιτιότητα και ανάδυση	190
10.4. Αισθητηριακή αντίληψη	192
10.5. Φαντασία.....	194
10.6. Η νόηση και το νοεόν	194
Βιβλιογραφικός Οδηγός.....	198
11.Η ουσία στα <i>Μετά τα Φυσικά</i>.....	199
11.1. Εισαγωγικά.....	199
11.2. Το πανάρχαιο ερώτημα: «Τι το ον;».....	200
11.3. Το κριτήριο του υποκειμένου και οι υποψήφιοι για τον ρόλο της ουσίας.....	204
11.3.1 Το είδος ως αίτια (η πρώτη ουσία ως ειδικό αίτιο)	209
11.3.2Η ταυτότητα των ατομικών ουσιών και το πλοίο του Θησέα	212
11.3.3Προβλήματα με την παραπάνω λύση	214
11.3.3.1. Πώς είναι δυνατόν οι μορφές να είναι καθ' ἑκάστα;	214
11.3.3.2. Πώς εξατομικεύονται οι μορφές;	215
11.4. Με ποιον τρόπο είναι οι μορφές / τα είδη ουσίες;	217
11.5. Η οντολογία ως θεολογία και τα διαφορετικά είδη ουσιών.....	219
Βιβλιογραφικός Οδηγός.....	220
12.Αντί επιλόγου: Ένας φιλόξενος κόσμος.....	223
12.1. Εισαγωγικά.....	223
12.2. Η φυσική τελεολογία: τάξη χωρίς πρόνοια.....	224
12.3. Ένα πρώτο κινούν χωρίς πρόθεση	225
12.4. Η κοσμολογική διάσταση του «αποξενωμένου» από τον κόσμο θεού.....	228
12.5. Ο θεωρητικός βίος ως μίμηση του αποξενωμένου θεού.....	230
12.6. Ευταξία του κόσμου και το τέλος του ανθρώπου	232

Βιβλιογραφικός Οδηγός.....	234
ΓΛΩΣΣΑΡΙ	235
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΡΩΝ ΚΑΙ ΟΝΟΜΑΤΩΝ.....	237
ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΑΡΧΑΙΩΝ ΧΩΡΙΩΝ	239

Πίνακας συντομεύσεων-ακρωνυμίων αριστοτελικών έργων

Τίτλος έργου		Συντομογραφία	Λατινικός τίτλος
ΟΡΓΑΝΟΝ			
1	Κατηγορίαι	Κατ.	Categoriae
2	Περὶ ἑρμηνείας	Ερμ.	De Interpretatione
3	Ἀναλυτικὰ πρότερα	ΑναλΠ.	Analytica Priora
4	Ἀναλυτικὰ ὕστερα	ΑναλΥ.	Analytica Posteriora
5	Τοπικά	Τοπ.	Topica
6	Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων	ΣοφΕλ.	De Sophisticis Elenchis
ΦΥΣΙΚΑ			
7	Φυσικά	Φυσ.	Physica
8	Περὶ οὐρανοῦ	Ουρ.	De Caelo
9	Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς	ΓΦ	De Generatione et Corruptione
10	Μετεωρολογικά	Μετε.	Meteorologica
11	Περὶ ψυχῆς	Ψυχ.	De Anima
ΜΙΚΡΑ ΦΥΣΙΚΑ			
12	Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν	Αισθ.	De Sensu et Sensibilibus
13	Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως	Μνημ.	De Memoria et Reminiscentia
14	Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως	ΥπνΕγρ.	De Somno et Vigilia
15	Περὶ ἐνυπνίων	Ενυπν.	De Insomniis
16	Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς	ΥπνΜαντ.	De Divinatione per Somnum
17	Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος	ΜακρΒρ.	De Longitudine et Brevitate Vitae
18	Περὶ νεότητος καὶ γήρωος, ζωῆς καὶ θανάτου, καὶ ἀναπνοῆς	ΝΓΖΘΑ	De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Respiratione
ΒΙΟΛΟΓΙΚΑ			
19	Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι	ΖΙστ.	Historia Animalium
20	Περὶ ζῳῶν μορίων	ΖΜορ.	De Partibus Animalium

21	<i>Περὶ ζώων κινήσεως</i>	<i>ΖΚιν.</i>	De Motu Animalium
22	<i>Περὶ ζώων πορείας</i>	<i>ΖΠορ.</i>	De Incessu Animalium
23	<i>Περὶ ζώων γενέσεως</i>	<i>ΖΓεν.</i>	De Generatione Animalium
ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΑ			
24	<i>Μετὰ τὰ φυσικά</i>	<i>Μεταφ.</i>	Metaphysica
ΗΘΙΚΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΑ			
25	<i>Ἠθικὰ Νικομάχεια</i>	<i>ΗΘΝικ.</i>	Ethica Nicomachea
26	<i>Ἠθικὰ Εὐδήμεια</i>	<i>ΗΘΕυδ.</i>	Ethica Eudemia
27	<i>Πολιτικά</i>	<i>Πολιτ.</i>	Politica
ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗ			
28	<i>Τέχνη ρητορική</i>	<i>Ρητ.</i>	Ars Rhetorica
29	<i>Περὶ ποιητικῆς</i>	<i>Ποιητ.</i>	Ars Poetica

Ευχαριστίες

Το παρόν σύγγραμμα προέκυψε από την αναθεώρηση και την ανάπτυξη υλικού που με τον ένα ή τον άλλο τρόπο διδάχτηκε για κάποια χρόνια στο προπτυχιακό και μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών. Θα ήθελα λοιπόν πρωτίστως να ευχαριστήσω τις φοιτήτριες και τους φοιτητές που στη διάρκεια των χρόνων μου έδωσαν την ευκαιρία να συζητήσω τα ερωτήματα και τις θέσεις που συνιστούν το περιεχόμενο του παρόντος βιβλίου, να διορθώσω τον τρόπο και τη σειρά με την οποία τα προσεγγίζω, αλλά και με ώθησαν να προσπαθήσω να δώσω με όσο πιο κατανοητό και απλό τρόπο μπορώ μια πλήρη εικόνα για τις βασικές θέσεις της θεωρητικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη, πάντα με ένα ενδιαφέρον για το πώς αυτές αντιστοιχούν ή σχετίζονται με ανάλογα ερωτήματα σημερινά. Μαζί θα ήθελα να ευχαριστήσω και τους συναδέλφους μου στο Πανεπιστήμιο Πατρών, που καλλιέργησαν και διασφάλισαν ένα δημιουργικό και φιλόξενο κλίμα ανταλλαγής απόψεων και συνεργασίας στο ίδρυμα. Ανάμεσά τους θα ήθελα ονομαστικά να ευχαριστήσω τους Παύλο Κόντο και Σπύρο Ράγκο.

Εκτός από φοιτητές και συναδέλφους, το μεγαλύτερο ευχαριστώ το οφείλω σε φίλους και δασκάλους αλλά και φίλους δασκάλους. Αν κάτι έμαθα από τον τρόπο με τον οποίο δίδαξαν και διδάσκουν είναι ότι η φιλοσοφία δεν χρειάζεται να είναι περίπλοκη για να είναι ουσιώδης. Το αντίθετο μάλιστα. Ελπίζω ότι αυτό αντανακλάται στις σελίδες που ακολουθούν. Θα ήθελα ονομαστικά λοιπόν να ευχαριστήσω τους ανθρώπους που με το ύφος και το περιεχόμενο της διδασκαλίας τους διαμόρφωσαν τον τρόπο που αξιολογώ και μεταφέρω εδώ φιλοσοφικές ιδέες και επιχειρήματα: τον Βασίλη Κάλφα, τον Άγγελο Ματθαίου, τον Θεόδωρο Σκαλτσά, και τους Sarah Broadie, Michael Frede, Thomas Johansen, Denis Walsh, Timothy Williamson, και ιδιαίτερα τον Paolo Crivelli, όπως επίσης δύο ξεχωριστούς φίλους, συναδέλφους και συνεργάτες: τον Πάνο Δήμα και τον Sean Kelsey. Ευχαριστώ ιδιαίτερα τον Γιάννη Βογιατζή, τον Μιχάλη Λαλιώτη και τον Σπύρο Ράγκο, που διάβασαν και πρότειναν διορθώσεις σε συγκεκριμένα κεφάλαια του βιβλίου. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω την επιμελήτρια Ντόση Ιορδανίδου για τη φροντίδα με την οποία διόρθωσε το κείμενο. Ιδιαίτερα ευχαριστώ τον Βασίλη Κάλφα, που διάβασε συνολικά και λεπτομερώς το κείμενο και το προστάτευσε από πολλά λάθη και ασάφειες με τις παρατηρήσεις του. Θα ήθελα επίσης να ευχαριστήσω τη Δήμητρα Ανδρικοπούλου και τον Αλέξανδρο Σταυριανέα για τη βοήθειά τους με τη διαχείριση του υλικού, και βέβαια τη Μυρτώ Σταυριανέα για όσα φιλότεχνα πρόσφερε στο βιβλίο και σ' εμένα. Οι ατέλειες που επιβιώνουν ακόμη στην παρούσα εκδοχή βαρύνουν βεβαίως αποκλειστικά τον συγγραφέα.

Εισαγωγή

Το παρόν σύγγραμμα γεννήθηκε με στόχο να εκθέσει με απλό τρόπο απόψεις, θεωρήσεις και επιχειρήματα που η εμπειρία έχει δείξει ότι δυσκολεύουν ιδιαίτερα, κάποιες φορές σε σημείο απόγνωσης και εντέλει παραίτησης, οποιονδήποτε αναγνώστη¹ δοκιμάζει να γνωρίσει από κοντά, δηλαδή να διαβάσει και να μελετήσει, τα αριστοτελικά κείμενα. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για τα έργα της θεωρητικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη με τα οποία θα ασχοληθούμε εδώ. Οι απόψεις του Αριστοτέλη για την οντολογία, τη θεωρία της επιστημονικής γνώσης αλλά και την επιστήμη της φύσης, επιπλέον των δυσκολιών που παρουσιάζουν, όπως άλλωστε κάθε φιλοσοφική θεωρία, αντιστέκονται επειδή οι πραγματείες στις οποίες παρουσιάζονται και έχουν διασωθεί δεν είναι βιβλία που προορίζονταν για τη χρήση την οποία εντέλει είχαν και έχουν. Δεν προορίζονταν για διδακτικά εγχειρίδια, τουλάχιστον με τα μέτρα που έχουμε για αυτό τον όρο εμείς σήμερα.

Θα μπορούσε η έκθεση των φιλοσοφικών απόψεων του Αριστοτέλη να έχει τη μορφή μίας έκθεσης των δογμάτων και των θεωριών του Σταγειρίτη, μίας αναλυτικής παρουσίασης των θέσεων που συνθέτουν το αριστοτελικό φιλοσοφικό σύστημα. Δύο λόγοι συνηγορούν υπέρ μιας τέτοιας προσέγγισης. Πρώτον, για πολλούς σχολιαστές, ο Αριστοτέλης φαίνεται να στοχεύει στην ανάπτυξη ενός συστήματος επειδή: (α) διαρθρώνει τις επιστήμες σε ένα σύστημα ή μία δομή χωριστών πεδίων που συνθέτουν κάθε φορά ένα όλον (το σύνολο είτε των θεωρητικών, είτε των πρακτικών ή των ποιητικών γνώσεων), (β) συχνά χρησιμοποιεί τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει σε ένα από τα έργα του ως δεδομένα για την έρευνα την οποία αναλαμβάνει σε κάποιο άλλο, το οποίο ενδεχομένως αφορά έναν όμορο τομέα, και (γ) είμαστε αναγκασμένοι, ακριβώς λόγω του ελλειπτικού χαρακτήρα των πραγματειών, να αναζητούμε τη συμπλήρωση του κενού που αφήνει η μια πραγματεία με λεπτομέρειες και επιχειρήματα που αντλούμε από κάποια άλλη. Η τελευταία παρατήρηση σχετίζεται με ένα επιπλέον στοιχείο: για πολλούς αιώνες τα έργα του Αριστοτέλη διαβάστηκαν σαν να ορίζουν ένα ενιαίο και συνεπές φιλοσοφικό σύστημα, ένα σύστημα το οποίο συνιστούσε τη φιλοσοφική ορθοδοξία της εποχής (και το οποίο μάλιστα πολύ δύσκολα κανείς θα τολμούσε να υποβάλει σε κριτικό έλεγχο). Επομένως, η προσπάθεια κατανόησης των κειμένων παρήγαγε ιστορικά ένα σύστημα (αν υποθέσουμε ότι αυτό δεν υπάρχει ήδη στις πραγματείες), το οποίο διαβάστηκε και κατανοήθηκε ή αμφισβητήθηκε αργότερα συνολικά.

Όμως έχουν στ' αλήθεια έτσι τα πράγματα με τα σωζόμενα κείμενα του Αριστοτέλη; Στην πραγματικότητα, διαβάζοντας τα κείμενά του, βλέπουμε τον Αριστοτέλη να δοκιμάζει σε διαφορετικά έργα διαφορετικές λύσεις για το ίδιο φιλοσοφικό πρόβλημα. Να βρίσκει συχνά δυσκολίες σε θέματα τα οποία έχουν συζητηθεί σε άλλα έργα. Να υποβάλλει σε νέο έλεγχο και συζήτηση τα συγκεκριμένα συμπεράσματα και τις λύσεις που έχουν ήδη προταθεί σε άλλα χωρία. Να εκθέτει νέα προβλήματα και να προτείνει νέες διακρίσεις προκειμένου να τα επιλύσει. Τα σωζόμενα έργα, ένας τεράστιος όγκος ακόμη και για τα δικά μας σημερινά μέτρα, εκτείνονται σε μία μακρά περίοδο της ζωής του Αριστοτέλη, χωρίς επιπλέον να μπορούμε να είμαστε κατηγορηματικοί για την απόλυτη ή τη σχετική (μεταξύ τους) χρονολόγηση για οποιοδήποτε από αυτά.² Οι ιδέες που διατυπώνονται σε ένα έργο συχνά αναθεωρούνται σε κάποιο άλλο κείμενο. Νέα επιχειρήματα εμφανίζονται και νέες διακρίσεις εισάγονται, όπως είπαμε, και αξιοποιούνται για την επίλυση των προβλημάτων.

¹ Χρησιμοποιώ το αρσενικό γένος, εδώ και στο υπόλοιπο βιβλίο, με τη γενικευτική έννοια του όρου «άνθρωπος».

² Η απόλυτη χρονολόγηση ενός έργου (ή γεγονότος) είναι η συγκεκριμένη χρονολογία κατά την οποία θεωρούμε ότι συντέθηκε το έργο (ή συνέβη το γεγονός). Π.χ. γνωρίζουμε ότι η απόλυτη χρονολογία του θανάτου του Αριστοτέλη είναι το 322 π.Χ. Η σχετική χρονολόγηση είναι η χρονολόγηση σε σχέση με κάποιο ή κάποια άλλα έργα (ή γεγονότα) στην κλίμακα νωρίτερο/αργότερο ή (ισοδύναμα) πρότερο/ύστερο. Π.χ. θεωρούμε ότι το έργο του Αριστοτέλη που μας παραδίδεται με τον τίτλο *Κατηγορίες* είναι νωρίτερο από τα 14 βιβλία (από τα περισσότερα από αυτά τουλάχιστον) που απαρτίζουν τη συλλογή των *Μετά τα Φυσικά*.

Συχνά πρέπει να ακολουθήσουμε τον διάλογο του Αριστοτέλη με το συγκεκριμένο πρόβλημα το οποίο προσπαθεί να προσεγγίσει. Η έκθεση του προβλήματος είναι ίσως μερικές φορές πιο σημαντική και από την ίδια τη λύση του. Έτσι, το ενδιαφέρον μας δεν θα πρέπει να εστιάζεται αποκλειστικά στις θέσεις του Αριστοτέλη αλλά στην πραγμάτευση των προβλημάτων από μέρους του, στις δυσκολίες τις οποίες συναντά στη σκέψη των προηγούμενων φιλοσόφων και έπειτα στα συγκεκριμένα επιχειρήματα που προβάλλει εναντίον τους. Για τους λόγους αυτούς και προκειμένου να μελετήσουμε τις φιλοσοφικές απόψεις του Αριστοτέλη, πρέπει να εστιάσουμε, όπου και όσο αυτό είναι δυνατόν, στην ανάγνωση και στον σχολιασμό των ίδιων των κειμένων του. Να δούμε πώς εισάγει, ορίζει και χρησιμοποιεί τις φιλοσοφικές έννοιες σε κάθε έργο, και να είμαστε έτοιμοι να αναγνωρίσουμε διαφορές, αλλοιώσεις ή αναθεωρήσεις στις οποίες οι έννοιες αυτές υποβάλλονται σε σχέση με τις ανάγκες του φιλοσοφικού προβλήματος το οποίο μελετά κάθε φορά.

Ο τρόπος που εκτίθενται τα θέματα σε κάθε έργο στηρίζεται πολύ συχνά σε ό,τι αποκαλεί ο Αριστοτέλης *απορία*. Η απορία, την οποία μπορούμε να αποδώσουμε στα νέα ελληνικά ως *πρόβλημα* ή *δυσκολία* ή *αδιέξοδος*, δηλώνει το σημείο εκείνο σε μία διερεύνηση πέρα από το οποίο δεν μπορούμε εύκολα να προχωρήσουμε. Ό,τι μας εμποδίζει συνθέτει την απορία. Ο Αριστοτέλης προκαλεί και παρουσιάζει την ανάδυση τέτοιων αποριών εξετάζοντας τις φιλοσοφικές θέσεις που έχουν διατυπωθεί για ένα ζήτημα από τους προγενέστερους στοχαστές, και δείχνει με ποιον τρόπο οι θέσεις τους οδηγούν σε απορία, σε αδιέξοδο. Ας πάρουμε για παράδειγμα την απορία που αφορά το πρόβλημα της εξήγησης της μεταβολής (πώς είναι δηλαδή λογικά δυνατό να εξηγηθεί το συγκεκριμένο φαινόμενο). Οι απόψεις ορισμένων προγενέστερων φιλοσόφων δείχνουν ότι μία οποιαδήποτε μεταβολή, *M*, δεν μπορεί να προέρχεται ούτε από το *ον* (δηλαδή από μία οντότητα η οποία ήδη υπάρχει πριν τη μεταβολή) ούτε από το *μη ον* (δηλαδή από μία οντότητα η οποία δεν υπάρχει πριν τη μεταβολή), και συνεπώς ότι οποιαδήποτε μεταβολή είναι αδύνατη. Από την άλλη, γίνεται σαφές από την καθημερινή μας εμπειρία ότι ο φυσικός κόσμος υπόκειται συνεχώς και αδιάκοπα σε κάθε είδους μεταβολές. Άρα, κάποιες μεταβολές είναι δυνατές. Σε αυτό το σημείο έχουμε φτάσει σε μία φαινομενικά αζεπέραστη δυσκολία. Οι μεταβολές φαίνεται να είναι λογικά αδύνατες και ταυτόχρονα παρούσες στον κόσμο της εμπειρίας μας. Ο Αριστοτέλης προσπαθεί να δώσει λύση σε τέτοιου είδους απορίες εισάγοντας διακρίσεις οι οποίες έχουν διαφύγει από τους προγενέστερους φιλοσόφους. Στο παραπάνω πρόβλημα εισάγει μια διάκριση μεταξύ δύο σημασιών του *όντος* (και του *μη όντος* αντίστοιχα): κάτι μπορεί να είναι *ον* ως χωριστή οντότητα ή υποκείμενο, και κάτι μπορεί να είναι *ον* ως μια ιδιότητα ενός *όντος* της πρώτης κατηγορίας (των χωριστών *όντων* ή υποκειμένων). Οπλισμένος με αυτή τη διάκριση (όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 6), ο Αριστοτέλης μπορεί να δικαιώσει τη δήλωση ότι η μεταβολή προέρχεται από ένα *ον*, με την πρώτη σημασία που μόλις δώσαμε, το οποίο όμως είναι ταυτόχρονα ένα *μη ον* με τη δεύτερη σημασία.

Η προσπάθεια του Αριστοτέλη σε σχέση με την επίλυση τέτοιων προβλημάτων στοχεύει να δώσει την ορθή φιλοσοφική ανάλυση ενός προβλήματος αλλά και διασώζει παράλληλα κάτι από τις προηγούμενες απόψεις, και όχι απλώς να αποδείξει ότι είναι εντελώς αβάσιμες ή λαθεμένες. Αυτή η μέθοδος είχε ως συνέπεια να διασωθεί εντός του αριστοτελικού *corpus* ένας πλούτος αποσπασμάτων από το έργο των προγενέστερων στοχαστών, που διαφορετικά ίσως να έμενε ολοκληρωτικά χαμένο. Αυτό είναι ένας ακόμη λόγος που οδηγεί τους μελετητές να αναδιφήσουν στο έργο του: το έργο αυτό είναι μια εγκυκλοπαίδεια της αρχαίας ελληνικής σκέψης και επιστήμης. Τώρα η αντιμετώπιση τέτοιων προβλημάτων ή *αποριών* είναι πάντα ένα σημαντικό βήμα προς την αναζήτηση της αλήθειας. Το να φτάσουμε στην απορία σημαίνει για τον Αριστοτέλη ότι έχουμε ανακαλύψει ποιο πραγματικά είναι το πρόβλημα και ξέρουμε πώς να κινηθούμε για τη λύση του, και ξεκαθαρίζει ταυτόχρονα ποιες συνθήκες πρέπει να ικανοποιεί η λύση που αναζητάμε. Χωρίς απορίες απλώς δεν γνωρίζουμε τι ακριβώς ψάχνουμε.

Τα έργα του Αριστοτέλη, στη μορφή που μας έχουν σωθεί, ταξινομούνται σε μία σειρά σύμφωνα με την οποία προηγούνται τα Λογικά έργα (συμπεριλαμβανόμενων των επιστημολογικών έργων), έπονται τα έργα της Φυσικής φιλοσοφίας (με τη γενικότερη δυνατή έννοια της φύσης που περιλαμβάνει, δηλαδή, κάθε φυσικό είδος, έμβιο ή άβιο, επίγειο ή ουράνιο), ακολουθούν οι οντολογικές πραγματείες που συνθέτουν τα *Μετά τα Φυσικά*, και τέλος, έρχονται οι πραγματείες που αφορούν το πώς θα πράξουμε (πρακτικές γνώσεις) ή τις δημιουργικές

τέχνες (ποιητικές γνώσεις): Πολιτική και Ηθική, και Ποιητική αντίστοιχα. Η σειρά αυτή είναι αποτέλεσμα της εκδοτικής επιλογής του Ανδρόνικου του Ρόδιου (1^{ος} π.Χ. αιώνας). Τα έργα σίγουρα δεν γράφτηκαν (χρονολογικά) με αυτή τη σειρά. Ούτε είναι βέβαιο ότι γράφτηκαν με αυτή τη μορφή. Επιπλέον, δεν είμαστε σίγουροι τι ποσοστό αυτού του σώματος κειμένων είναι γραμμένα από τον ίδιο τον Αριστοτέλη, και τι ποσοστό οφείλεται σε εργασία συλλογική στο πλαίσιο των ερευνητικών ή διδακτικών δραστηριοτήτων της σχολής του, του Λυκείου. Πολλά από αυτά τα έργα είναι προφανές ότι δεν προορίζονταν για δημοσίευση, αλλά ίσως χρησιμοποιούνταν για διδακτικές ανάγκες ή αυστηρά δομημένες φιλοσοφικές συζητήσεις. Συχνά, είναι βέβαιο ότι ένα δεύτερο χέρι έχει παρέμβει σε ένα συγκεκριμένο κείμενο με διορθώσεις, προσθήκες και αναφορές σε άλλα αριστοτελικά κείμενα. Πολλές φορές ένα κείμενο μπορεί να δουλεύεται και να ξαναδουλεύεται, προκειμένου να ενσωματωθούν κάποιες νέες θέσεις ή επιχειρήματα ή και πληροφορίες. Άρα θα πρέπει, όταν προσεγγίζουμε τα κείμενα αυτά, να έχουμε υπόψη μας ότι καθένα μπορεί να εμπεριέχει πρωιμότερα στρώματα, γεγονόσ που κάνει το έργο της χρονολόγησης των κειμένων ιδιαίτερα δύσκολο, αν όχι απλώς αδύνατο.

Μία άλλη σημαντική παράμετρος που πρέπει να λάβει υπόψη της η ερμηνεία είναι ότι τα γραπτά του Αριστοτέλη ενδεχομένως να αντανακλούν το επίπεδο γνώσης των υποκειμένων στα οποία το υλικό απευθύνεται. Αν π.χ. μία θέση η οποία διατυπώνεται σε κάποιο κείμενο βρίσκεται σε αντίθεση με μία άλλη θέση η οποία διατυπώνεται σε κάποιο άλλο έργο, αυτό δεν σημαίνει ότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης αγνοεί την πρώτη, ή ακόμη ότι την αναθεωρεί σιωπηρά, χωρίς δηλαδή να ομολογεί ή να αιτιολογεί τη μεταστροφή του. Μπορεί απλώς το κοινό στο οποίο απευθύνεται το πρώτο κείμενο να διαφέρει από εκείνο στο οποίο απευθύνεται το δεύτερο. Όπως π.χ. σήμερα η ύλη που περιλαμβάνεται σε ένα διδακτικό εγχειρίδιο μιας ορισμένης βαθμίδας εκπαίδευσης μπορεί να παραλείπει κάποιες πληροφορίες ή διακρίσεις, ή ακόμη και να βρίσκεται σε αντίθεση με ό,τι θα συμπεριληφθεί στα διδακτικά εγχειρίδια κάποιας ανώτερης βαθμίδας. Αντίστοιχα, όταν ο Αριστοτέλης εκφράζει μία απορία ή παρουσιάζει κάτι με απορηματικό τρόπο, αυτό δεν σημαίνει ότι ο ίδιος δεν έχει μία άμεση απάντηση στο προς επίλυση ζήτημα, αλλά ότι κάτι τέτοιο μπορεί να μην ισχύει για το κοινό του ή μπορεί να χρειάζεται μια προεργασία πριν εισηγηθεί κανείς την επίλυσή του. Άρα, τα κείμενα θα πρέπει να διαβαστούν και να ερμηνευτούν σε σχέση πάντα με τη δραστηριότητα για την οποία προορίζονταν. Όσο μπορούμε να εικάσουμε ποια μπορεί να ήταν αυτή.

Ανάλογα ζητήματα ανακύπτουν και για το παρόν βιβλίο. Τα προβλήματα που θα πραγματευτούμε εδώ έχουν συζητηθεί με μεγάλη λεπτομέρεια στη βιβλιογραφία και οι απόψεις που έχουν κατατεθεί ποικίλλουν σε τέτοιο βαθμό, ώστε, προκειμένου να παρουσιαστούν με ακρίβεια και επιμέλεια, θα έπρεπε να συντεθεί ένα χωριστό βιβλίο για καθένα από αυτά τα ζητήματα. Ωστόσο, και αυτός είναι ο ρόλος μιας εισαγωγής, αφού εκτεθούν εδώ οι βασικές αριστοτελικές απόψεις για όσα περιέχονται στο βιβλίο, οι αναγνώστες μπορούν να μελετήσουν το ίδιο το κείμενο του Αριστοτέλη. Για την ευκολία της ανάγνωσης χρησιμοποίησα τις υποσημειώσεις με φειδώ και μόνο όπου ήταν απαραίτητες για την κατανόηση, και όχι για να κατευθύνω τους αναγνώστες στις πολλές και διαφορετικές ερμηνείες που θα βρει στη βιβλιογραφία για όλα τα ζητήματα που παρουσιάζονται εδώ. Ωστόσο, σε κάθε κεφάλαιο προστίθεται ένας σύντομος οδηγός για τη βασική βιβλιογραφία σε κάθε θέμα ώστε ο καθένας να μπορεί να συνεχίσει τη μελέτη κατά το δυνατόν αυτόνομα και με επάρκεια. Κατά πόσο αυτό διευκολύνεται από όσα γράφονται στα κεφάλαια που ακολουθούν είναι και το μέτρο της επιτυχίας αυτού του βιβλίου.

1. Η φιλοσοφία και η ιστορία της φιλοσοφίας

1.1. Εισαγωγικά

Η φιλοσοφία είναι ένα γνωστικό αντικείμενο το οποίο έχει μια ιδιαίτερη σχέση με το παρελθόν και την ιστορία του. Όχι μόνο κατάγεται από αυτό (αυτό είναι ένα στοιχείο κοινό με κάθε άλλο πεδίο της γνώσης), αλλά το μελετά συστηματικά. Ενώ λοιπόν σε άλλους τομείς της γνώσης, όπως συμβαίνει με τις περισσότερες επιστήμες, η μελέτη της ιστορίας τους δεν μοιάζει να είναι απαραίτητος όρος για την επάρκεια στο αντίστοιχο επιστημονικό πεδίο και στην άσκηση της συγκεκριμένης επιστήμης, στη φιλοσοφία τα πράγματα φαίνεται να είναι αρκετά διαφορετικά. Τεκμήριο για αυτό συνιστούν π.χ. τα προγράμματα σπουδών φιλοσοφίας στα εκπαιδευτικά ιδρύματα ή τα ακαδημαϊκά εγχειρίδια φιλοσοφίας, αφού η ιστορία του κλάδου καταλαμβάνει ένα μεγάλο μέρος του περιεχομένου τους, αν όχι το μεγαλύτερο. Και πάντως, συγκριτικά με άλλα πεδία γνώσης στα οποία η διδασκαλία και η έρευνα για την ιστορία τους φαίνεται να συνιστούν μια δευτερεύουσα δραστηριότητα, η ιστορία της φιλοσοφίας ειδικά φαίνεται να έχει, εντός του κλάδου της φιλοσοφίας, πρωτεύοντα ρόλο. Πράγματι, εάν κοιτάζαμε τα προγράμματα σπουδών των τμημάτων φιλοσοφίας ανά τον κόσμο (αλλά και τα μαθήματα φιλοσοφίας που προσφέρονται σε συγγενή προγράμματα σπουδών), θα βλέπαμε ότι ένα μεγάλο ποσοστό των μαθημάτων αφορούν την ιστορία της φιλοσοφίας, ένα ποσοστό δυσανάλογα μεγάλο εάν το συγκρίνει κανείς με το αντίστοιχο ποσοστό που καταλαμβάνει η ιστορία του αντικειμένου σε προγράμματα σπουδών άλλων γνωστικών αντικειμένων, όπως είναι η φυσική, η γεωλογία, τα μαθηματικά ή ακόμη και η ιστοριογραφία ή η ψυχολογία.

Οι λόγοι για αυτό είναι σύνθετοι και όχι απαραίτητα προφανείς στο σύνολό τους. Σχετίζονται όμως σίγουρα ή και απορρέουν από τον χαρακτήρα της φιλοσοφικής γνώσης. Αν και δεν θα είχε νόημα να δώσουμε έναν ορισμό της φιλοσοφίας για κάποιον που μόλις ξεκινά τη γνωριμία του με τη φιλοσοφία, πριν δηλαδή γνωρίσει καν κάποια δείγματα φιλοσοφικής δραστηριότητας, μπορούμε να ξεχωρίσουμε κάποια στοιχεία που τη διαφοροποιούν.

Η φιλοσοφία σίγουρα δεν συνίσταται απλώς στη γνωριμία με κάποιες παγιωμένες θέσεις και νόμους. Παρότι και στη φιλοσοφία διατυπώνονται νόμοι και ορισμοί, όπως ο νόμος της μη αντίφασης στο πεδίο της φιλοσοφίας που ονομάζεται Λογική, αυτοί οι ίδιοι νόμοι είναι αντικείμενο αμφισβήτησης, αναστοχασμού, συζήτησης. Αν μείνουμε στο παράδειγμα του νόμου της μη αντίφασης: κανένα πράγμα (π.χ. ένα κινητό τηλέφωνο) δεν μπορεί να έχει μια ιδιότητα (π.χ. να λειτουργεί) και να μην έχει (π.χ. να μη λειτουργεί) την ίδια στιγμή και από την ίδια άποψη (γιατί π.χ. μπορεί να λειτουργεί ως τηλέφωνο αλλά να μη λειτουργεί την ίδια στιγμή ως κάμερα). Ποια όμως είναι η καλύτερη και πληρέστερη διατύπωση του νόμου της μη αντίφασης; (Δηλαδή ποιες είναι οι αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες που περιέχει;) Είναι αυτός ο ορισμός, π.χ. αυτός που αναφέραμε πιο πάνω, ανθεκτικός σε αντιπαραδείγματα που είναι δυνατόν να σκεφτούμε; Αν δεν είναι, ποιο στοιχείο τον κάνει ευπαθή σε τέτοιου είδους αντιπαραδείγματα και ποια διόρθωση θα μπορούσε να τον καταστήσει απρόσβλητο από αυτά; Ακόμη όμως και εάν είναι ανθεκτικός, έχουμε πράγματι καλούς λόγους να δεχτούμε ότι ο νόμος της μη αντίφασης ισχύει χωρίς εξαίρεση; Συμπερασματικά, εκείνο που κυρίως κάνουμε όταν κάνουμε φιλοσοφία είναι να αναζητάμε εάν έχουμε καλούς λόγους να δεχτούμε ή να απορρίψουμε έναν νόμο, μία θέση, μία πεποίθησή μας (ενδεχομένως να εκκινούμε από απλές, στοιχειώδεις καθημερινές πεποιθήσεις, όπως π.χ. την πεποίθηση ότι «όλοι έχουν δίκιο ως προς την άποψή τους για το τι είναι καλό για τους ίδιους»). Για να μπορέσουμε όμως να συζητήσουμε και να σκεφτούμε εάν έχουμε καλούς λόγους να δεχτούμε ή να απορρίψουμε έναν οποιονδήποτε ισχυρισμό, ή τουλάχιστον για να αρχίσουμε να μαθαίνουμε πώς γίνεται μια τέτοια διερεύνηση, χρειαζόμαστε τουλάχιστον δύο πράγματα. Πρώτον, χρειαζόμαστε προφανώς λόγους που αντιτίθενται μεταξύ τους και τους οποίους μπορούμε να συγκρίνουμε, μπορούμε να τους αξιολογήσουμε ως ισχυρότερους ή ασθενέστερους (μέχρι και εντελώς ανεπαρκείς ή άκυρους), να τους απορρίψουμε ή να τους υιοθετήσουμε (εν μέρει ή εν συνόλω). Δεύτερον, χρειαζόμαστε επίσης κάποια κριτήρια για να ασκήσουμε τον έλεγχο που περιγράφει η προηγούμενη πρόταση. Για πράγματα για τα οποία είμαστε βέβαιοι ή για θέσεις για τις οποίες

υπάρχει μια καθολική ομοφωνία (έστω σχεδόν καθολική) δεν θα φιλοσοφήσουμε ποτέ, τουλάχιστον όσο υιοθετούμε μια στάση βεβαιότητας ή ομοφωνίας για αυτά.

Βλέπουμε όμως ότι, όταν διαβάζουμε ή ακούμε έναν φιλόσοφο, τείνουμε να συμφωνήσουμε μαζί του. Οι φιλόσοφοι, ή τουλάχιστον εκείνοι που αξίζει ακόμη να τους διαβάζουμε και έχουν αφήσει ένα έντονο αποτύπωμα στην ιστορία της σκέψης, είναι «άσοι» στα επιχειρήματα. Οι λόγοι που δίνουν υπέρ μιας θέσης είναι πειστικοί, τουλάχιστον τις περισσότερες φορές και για τους περισσότερους από εμάς. Αλλά, όπως λέει και το ρητό, αν κάποιο επιχείρημα μπορεί να είναι πειστικό για τους περισσότερους ανθρώπους κάποιες φορές, ή να είναι πειστικό για κάποιους ανθρώπους τις περισσότερες φορές, δεν μπορεί να είναι πειστικό για όλους πάντοτε. Πολύ συχνά (περισσότερο συχνά, παρά σπάνια) οι λόγοι που παρουσιάζει κάποιος φιλόσοφος δεν είναι πειστικοί για άλλους εξίσου σημαντικούς φιλοσόφους. Αυτό είναι κάτι που χαρακτηρίζει τη δυτική φιλοσοφική δραστηριότητα (αλλά όχι μόνο τη δυτική) από τη γέννησή της στην αρχαία Ελλάδα, όταν π.χ. ο Παρμενίδης αμφισβήτησε τη μιλήσια φυσική φιλοσοφία, ή ο Πλάτων τη δημοκρίτεια κοσμολογία, ή ακόμη ο Αριστοτέλης με τη σειρά του την ιδέα που είχε ο Πλάτων για τον κόσμο ή για το Αγαθό. Μελετώντας, λοιπόν, πώς οι φιλόσοφοι διαφωνούν, π.χ., για το εάν πρέπει να υπακούμε στους νόμους της πολιτείας χωρίς εξαιρέσεις, για το εάν η ταυτότητά μας καθορίζεται από την ψυχή μας και κατά πόσον η τελευταία είναι αθάνατη ή όχι, ασκούμε στη φιλοσοφία. Η ιστορία της φιλοσοφίας μάς προσφέρει το καλύτερο πεδίο για να ασκηθούμε στην ίδια τη φιλοσοφική δραστηριότητα.

Αλλά αυτό δεν είναι απαραίτητο. Δεν χρειαζόμαστε την ιστορία της φιλοσοφίας για να φιλοσοφήσουμε, και αρκετοί επαγγελματίες φιλόσοφοι σήμερα δεν είναι απαραίτητα καλοί γνώστες της ιστορίας της φιλοσοφίας. Μάλιστα, τις τελευταίες δεκαετίες με την όλο και εντονότερη τάση εξειδίκευσης των μελετητών σε όλους τους επιστημονικούς κλάδους, και ειδικά στη φιλοσοφία, με την εντονότερη ενασχόληση των μελετητών με τις φιλοσοφίες των ειδικών επιστημών (τη φιλοσοφία της γνωσιακής επιστήμης, τη φιλοσοφία της βιολογίας, της χημείας, της φυσικής κτλ.), όπως και με ειδικά και νέα, αποκλειστικά σύγχρονα ερωτήματα που προκύπτουν στα πεδία κυρίως της ηθικής και της πολιτικής φιλοσοφίας (ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της τεχνητής νοημοσύνης, ή ζητήματα που προκύπτουν στη βιοηθική κτλ.), όλο και μειώνεται η ενασχόληση με την ιστορία του αντικειμένου. Τίποτε δεν εμποδίζει παρ' όλα αυτά φιλοσόφους με σχετικά περιορισμένη γνώση της ιστορίας του αντικειμένου τους να είναι καλοί ή και εξαιρετικοί φιλόσοφοι (για όσους δεν συμφωνήσουν με αυτή την πρόταση υπάρχουν άλλοι τόσοι που δεν θα διαφωνήσουν, άρα θα πρέπει να περιέχει μια ικανή δόση αλήθειας). Πώς όμως είναι αυτό δυνατόν; Μα είναι δυνατόν, επειδή η φιλοσοφική άσκηση μπορεί να γίνει και αλλιώς. Έχουμε άφθονα παραδείγματα σύγχρονων αντιμαχόμενων φιλοσοφικών επιχειρημάτων. Μπορούμε να ασκηθούμε με αυτά και μόνο, δεν είμαστε υποχρεωμένοι να σκαλίσουμε το παρελθόν. Μας χρειάζεται λοιπόν η ιστορία της φιλοσοφίας;

Αρκετοί φιλόσοφοι θα συμφωνούσαν σε μια θετική απάντηση εδώ, αλλά είναι σχεδόν βέβαιο ότι θα έδιναν ο καθένας μια διαφορετική δικαιολόγηση. Ένας λόγος όμως τον οποίο σίγουρα πολλοί θα επικαλούνταν είναι ο ιδιαίτερος χαρακτήρας των φιλοσοφικών ερωτημάτων. Ας δούμε πρώτα τον χαρακτήρα των ερωτημάτων στις επιστήμες, ή αν προτιμάτε στις άλλες, εκτός φιλοσοφίας, επιστήμες. Τα ερωτήματά τους αφορούν είτε φυσικά είτε κοινωνικά φαινόμενα (ας δεχτούμε ότι αυτή η διάκριση διαιρεί χωρίς υπόλοιπο την τάξη των φαινομένων της πραγματικότητας συνολικά, αφήνοντας έτσι έξω μετα-φυσικά ή άλλα φαινόμενα τα οποία ωστόσο μπορεί ορισμένοι να τα θεωρούν μέρος της πραγματικότητας). Γιατί συμβαίνει η έκλειψη του Ηλίου; Πώς εξελίσσονται τα φυσικά είδη; Με ποιον τρόπο συμβαίνουν οι κοινωνικές συγκρούσεις; Για να απαντήσουμε σε τέτοιου είδους ερωτήματα δεν έχει και μεγάλη σημασία το πώς απάντησαν σε αυτά οι προηγούμενες γενιές επιστημόνων. Ούτε έχει τόσο μεγάλη σημασία το πώς ακριβώς διατύπωσαν εκείνοι παρόμοια ερωτήματα. Βέβαια, η μελέτη της ιστορίας μιας επιστήμης μπορεί να μας δώσει έμπνευση, αλλά δεν θα προσθέσει κάτι στον τρόπο που κατανοούμε το ερώτημα π.χ. «γιατί συμβαίνει η έκλειψη του Ηλίου;», ή «ποιοι όροι οδηγούν σε πολιτικές ή κοινωνικές στάσεις;». (Μάλιστα, σημειώστε ότι τα δύο αυτά ερωτήματα διαφέρουν κατά το ότι το πρώτο είναι, θα λέγαμε, άχρονο, ενώ το δεύτερο είναι ενδεχόμενο να καθορίζεται, ακόμη και ολοκληρωτικά, από ιστορικές παραμέτρους, και άρα είναι πιθανό ότι για τέτοιου είδους ερωτήματα, που είναι προσδιορισμένα χρονικά, οι

παρελθούσες απαντήσεις δεν έχουν να μας προσφέρουν κάποια ουσιαστική βοήθεια.) Ούτε πάλι πρόκειται η ιστορία του αντικειμένου να μας δείξει εάν το ερώτημα είναι διατυπωμένο με εσφαλμένο ή εν μέρει παραπλανητικό τρόπο. Τέλος, σε πολλές περιπτώσεις, η ιστορία του αντικειμένου δεν επαρκεί για να μας δώσει κάτι, έστω ένα τμήμα, της ορθής και πλήρους απάντησης που αναζητούμε. Για τη φιλοσοφία τα πράγματα φαίνεται να είναι διαφορετικά.

Η φιλοσοφία δεν –είναι καθόλου απαραίτητο να– μελετά φυσικά ή κοινωνικά φαινόμενα, αλλά κυρίως ερευνά τον τρόπο με τον οποίο μπορούμε ή θα πρέπει να θέτουμε ερωτήματα για τη φύση ή την κοινωνία (στον βαθμό βέβαια που η μελέτη της φύσης ή της κοινωνίας είναι μέρος αυτής της δεύτερης έρευνας, μπορεί να περιλαμβάνεται και αυτή στο υπό μελέτη ερώτημα· σίγουρα όμως δεν το εξαντλεί). Επομένως η φιλοσοφική δραστηριότητα φαίνεται να στρέφεται από τη φύση ή την κοινωνία στην ίδια τη γνωστική δραστηριότητα και στην αξιολόγησή της. Ποιες μέθοδοι είναι καλές για να αναζητήσουμε απαντήσεις σε ένα πρόβλημα; Πώς θεσπίζουμε κριτήρια για το τι συνιστά καλή απάντηση σε επιστημονικά ερωτήματα; Πώς θα προσεγγίσουμε ερωτήματα που οι επιστήμες δεν μπορούν να θέσουν; Για να πάρουμε ένα απλοϊκό παράδειγμα, πώς θα απαντήσουμε στο ερώτημα «είναι ηθικά σωστό να υπακούμε στους νόμους χωρίς εξαίρεση;». Η νομική επιστήμη θα απαντήσει απλώς καταφατικά. Φυσικά, ο νομικός μπορεί να αναρωτηθεί για το ερώτημα και να στοχαστεί για το ποια είναι τα κριτήρια με βάση τα οποία μπορεί να αρθρωθεί μια απάντηση, αλλά όταν το κάνει αυτό είναι ήδη στην περιοχή της φιλοσοφίας του δικαίου. Για την κοινωνιολογία, πάλι, το ερώτημα είναι ενδεχομένως εντελώς αδιάφορο: το ενδιαφέρον εδώ είναι ενδεχομένως το πότε μια κοινότητα ή κοινωνική ομάδα υπακούει ή στασιάζει απέναντι στον νόμο. Εκείνο που θα προκύψει είναι μια περιγραφή του τι συμβαίνει αλλά όχι ένας κανόνας για το τι πρέπει να ισχύει. Αυτή η περιγραφική, ας την πούμε, μελέτη δεν αρκεί για να καταλήξει κανείς σε απαντήσεις για το τι είναι πρόπον ή δέον και τι όχι. Φυσικά, ο κοινωνιολόγος μπορεί να αναρωτηθεί και για αυτά τα ερωτήματα, αλλά όταν το κάνει είναι ήδη στην περιοχή της πολιτικής ή της κοινωνικής φιλοσοφίας. Αναλόγως το ίδιο ισχύει και για ερωτήματα που δεν είναι δεοντολογικά (δεν αφορούν το τι είναι πρόπον να γίνει και τι όχι): ο βιολόγος που μελετά την εξελικτική ιστορία ενός φυσικού είδους θα περάσει στην περιοχή της φιλοσοφίας της βιολογίας, ή της φιλοσοφίας της επιστήμης εν γένει, όταν αναρωτηθεί τι είδους φυσική δύναμη είναι η φυσική επιλογή ή πώς αυτή θα ενσωματωθεί στις επιμέρους εξηγήσεις της ιστορίας ενός συγκεκριμένου φυσικού είδους. Επομένως, είναι η φιλοσοφία που προσεγγίζει ερωτήματα σαν αυτό που αναφέραμε εδώ. Και ο καλύτερος τρόπος για να το προσεγγίσει είναι να μελετήσει πώς και με ποια κριτήρια έχουν τέτοιους είδους ερωτήματα απαντηθεί από τους φιλοσόφους. Σήμερα αλλά οπωσδήποτε και παλαιότερα. Δηλαδή, θα τα προσεγγίσει θέτοντας το ερώτημα: ποιους λόγους θεώρησαν οι φιλόσοφοι καλούς για να απαντήσουν στο ερώτημα είτε θετικά είτε αρνητικά;

Φαίνεται επομένως ότι η ιστορία της φιλοσοφίας είναι σε έναν βαθμό το εργαστήριο του φιλοσόφου. Εκεί βρίσκονται φυλαγμένα τα δεδομένα για να μπορέσει να κάνει τα «πειράματά» του, να δοκιμάσει δηλαδή κατά πόσο μία απάντηση σε ένα ερώτημα φιλοσοφικό δουλεύει καλύτερα από κάποια άλλη. Καθώς η ματιά μας στη φιλοσοφία στρέφεται από τη φύση και την κοινωνία στον τρόπο που ο άνθρωπος διερωτήθηκε και για τη φύση και για την κοινωνία, ανατρέχουμε στην ιστορία ενός ερωτήματος, στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Για σταθείτε όμως, δεν διαβάσαμε μόλις ότι το παρόν της φιλοσοφίας μάς παρέχει μια ικανή δεξαμενή επιχειρημάτων και απόψεων, θέσεων για να ασκηθούμε στη φιλοσοφία; Γιατί να μην πούμε το ίδιο για την πιο στοχευμένη δραστηριότητα που θα είχε ως έπαθλο την οριστική, κατά το δυνατόν έστω, απάντηση στα ερωτήματα; Δηλαδή, γιατί να μην είναι επαρκής όχι μόνο για την προπόνησή μας για τους φιλοσοφικούς αγώνες, αλλά και για το ίδιο το επίσημο τουρνουά.

Εδώ πρέπει να θέσουμε μια νέα παράμετρο που θα μπορούσαμε να την τιτλοφορήσουμε «Η ιστορία των εννοιών» ή, πιο απλοϊκά, «Το λεξικό της φιλοσοφίας». Οι φιλοσοφικοί όροι (μερικοί από τους οποίους θα συζητηθούν στο επί της οθόνης βιβλίο, όπως είναι η *ουσία* και το *είδος*, η *ύλη* και η *μορφή*, η *αριθμητική* και *ποιοτική ταυτότητα*, το *περατό* και το *άπειρο*, αλλά και άλλοι όροι που κάποια εκδοχή τους χρησιμοποιούμε καθημερινά, όπως είναι η *ψυχή* και το *σώμα*, η *γέννηση* και ο *θάνατος* κ.ο.κ.) έχουν εισαχθεί, οριστεί και μεταπλαστεί στην ιστορία της σκέψης εξαιτίας της χρησιμότητάς τους στη διατύπωση συγκεκριμένων

επιχειρημάτων, αντιρρήσεων και αντεπιχειρημάτων. Είναι οχήματα που το καύσιμο που τα κινεί είναι ακριβώς αυτά τα επιχειρήματα, οι αντιρρήσεις και οι απόψεις, εντός των οποίων η χρήση τους έχει οριστεί. Αν θέλουμε λοιπόν να συλλάβουμε την ενέργεια που φέρουν εντός τους, θα πρέπει να μελετήσουμε τη διαδρομή που έχουν διανύσει και τους διαφορετικούς δρόμους που έχουν αποκλείσει ή έχουν ακολουθήσει. Φυσικά, μπορούμε να οδηγήσουμε το όχημα εν αγνοία μας, αλλά τίποτε δεν αποκλείει κάποια έκρηξη κάποια στιγμή. Η έκρηξη συμβολικά παριστάνει εδώ την εκ νέου διατύπωση μιας άποψης, ενός επιχειρήματος που έχει ήδη απορριφθεί, ή για το οποίο έχουν υπάρξει επιφυλάξεις, όπως και την ανακάλυψη ως νέας μιας παλαιάς και καλής λύσης. Ποιος θα ήθελε να καμαρώνει ότι ανακάλυψε τάχα πρώτος μια σκέψη που οι άνθρωποι έχουν θέσει, συζητήσει, απορρίψει ή υιοθετήσει εδώ και αιώνες; Κανείς φιλόσοφος δεν θα ήθελε να φανεί τόσο αφελής ή αμαθής. Το πώς η φιλοσοφική σκέψη τού σήμερα, όποτε και εάν τοποθετήσουμε αυτό το σήμερα, εξαρτάται από το χθες το περιγράφει με ακρίβεια ο Michael Frede (ένας από τους σπουδαιότερους σύγχρονους μελετητές της ιστορίας της ελληνικής φιλοσοφίας) στο χωρίο που ακολουθεί:

K.1.1

Το να πούμε ότι μια φιλοσοφική σκέψη είχε επιρροή φιλοσοφικά ισοδυναμεί με το να πούμε ότι υπήρξαν φιλοσοφικές σκέψεις οι οποίες με κάποιον τρόπο εξαρτώνται από αυτήν. Αλλά μια σκέψη μπορεί να εξαρτάται από μια άλλη σκέψη με διάφορους τρόπους. Η πιο απλή περίπτωση είναι εκείνη στην οποία ένας ύστερος φιλόσοφος υιοθετεί μια άποψη για έναν καλό λόγο, αλλά η άποψη και ο λόγος είναι αρκετά σύνθετοι [ενν. ώστε είναι δυσεξήγητοι] ώστε να υποθέτουμε ότι το γεγονός ότι ο φιλόσοφος υιοθέτησε αυτή την άποψη για τον συγκεκριμένο λόγο διευκολύνθηκε, ή το γεγονός κατέστη δυνατό εξαιτίας του ότι ένας προγενέστερος φιλόσοφος υποστήριξε τη συγκεκριμένη άποψη. Πιο περίπλοκες είναι οι περιπτώσεις στις οποίες ένας ύστερος φιλόσοφος υιοθετεί μια άποψη για λόγους οι οποίοι δεν συνιστούν καλούς λόγους, επειδή είναι πεπεισμένος ότι κάποιος προγενέστερος φιλόσοφος ο οποίος υιοθέτησε τη θέση για τους λόγους αυτούς είχε πράγματι καλούς λόγους να την υιοθετήσει [...] Σχεδόν το σύνολο της φιλοσοφικής σκέψης εξαρτάται με αυτό τον τρόπο από πρωιμότερες θέσεις. Το στοιχείο που αντανakλάται εδώ είναι απλώς το γεγονός ότι πάντα κάνουμε φιλοσοφία με φόντο ή στο υπόβαθρο των φιλοσοφικών θέσεων και της φιλοσοφικής σκέψης τουλάχιστον της αμέσως προηγούμενης παράδοσης, σε τέτοιον βαθμό ώστε δεν μπορούμε να δούμε τα προβλήματα παρά μόνο υπό τους όρους των θέσεων και των λόγων που έχουν δώσει οι προγενέστεροι. Και όσο και εάν απελευθερωθούμε από τις θέσεις και τους λόγους τους, θα υφίσταται πάντα κάποια εξάρτηση από αυτούς. Και γενικά, ακόμη και στην περίπτωση εξαιρετικά πρωτότυπων φιλοσόφων η εξάρτηση αυτή είναι ακαταμάχητη. Εάν η νεότερη φιλοσοφία φαίνεται ή ακόμη μερικές φορές παριστάνει ότι στέκεται στα δικά της πόδια, μπορεί να το κάνει αυτό μόνο εφόσον γνωρίζουμε ελάχιστα την ιστορία της ελληνιστικής και της μεσαιωνικής φιλοσοφίας. Επομένως, η ιστορία της φιλοσοφίας, με τη στενή έννοια, φαίνεται να συγκροτείται από τις φιλοσοφικές σκέψεις που είχαν κάποια επίδραση με τον παραπάνω τρόπο. (Frede, «Η μελέτη της αρχαίας φιλοσοφίας», από τον τόμο *Essays in Ancient Philosophy*, 1981: XIV-XV)³

Περισσότερο ίσως και από τον παραπάνω κίνδυνο της «έκρηξης», όπως την ονομάσαμε, μετρά το γεγονός ότι οι έννοιες και τα επιχειρήματα που χρησιμοποιούμε είναι εργαλεία που έχουν κυκλοφορήσει, από το εργοστάσιο των φιλοσόφων, με συγκεκριμένες προδιαγραφές και ιδιότητες. Αν θέλουμε να είμαστε ενήμεροι για αυτές τις ιδιότητες, θα πρέπει να αναζητήσουμε την ιστορία της κατασκευής τους (όπως πολύ καθαρά περιγράφει ο Michael Frede στο παραπάνω χωρίο). Για ποιον λόγο επινοήθηκαν, τι χρήσεις είχαν, ποιες εκδοχές ή παραλλαγές τους είχαν μεγαλύτερη απήχηση και γιατί; Σε αυτό το σημείο η συζήτηση για την ιστορία της φιλοσοφίας αγγίζει τη φιλοσοφία του Αριστοτέλη με έναν συνολικό τρόπο. Ας δούμε πρώτα ένα χωρίο από τα

³ Οι αποδόσεις στα νέα ελληνικά των χωρίων (αριστοτελικών ή άλλων), όταν δεν σημαίνεται κάποιος μεταφραστής, είναι δικές μου.

Μετά τα Φυσικά, ενδεικτικό για το πώς και το γιατί ο Αριστοτέλης στρέφεται και στη μελέτη της ιστορίας της φιλοσοφίας. Το χωρίο έρχεται από τη συζήτηση του Αριστοτέλη στο πρώτο βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά* όπου αναζητά πόσα και ποια είναι τα είδη των αιτιών με βάση τα οποία θα πρέπει να εξηγήσουμε τον κόσμο συνολικά. Τα τέσσερα αίτια στα οποία καταλήγει (υλικό, ποιητικό, ειδικό και τελικό αίτιο) είναι αίτια τα οποία με έναν τρόπο και βαθμιαία έχουν ανακαλύψει οι προγενέστεροι φιλόσοφοι:

K.1.2

Τώρα όμως είναι η ώρα να στραφούμε και σε εκείνους που επιχείρησαν, πριν από εμάς, να προσεγγίσουν τα όντα και να φιλοσοφήσουν για την αλήθεια των πραγμάτων. Γιατί είναι φανερό ότι και εκείνοι έκαναν λόγο για κάποιες αρχές και αιτίες. Η αναδρομή στο έργο τους θα είναι λοιπόν χρήσιμη για την πορεία της δικής μας έρευνας. Γιατί είτε θα ανακαλύψουμε κάποιο άλλο είδος αιτίας, είτε θα βεβαιωθούμε ότι οι αιτίες που εμείς αναφέραμε είναι οι σωστές. (Μεταφ. 1.2, 983b1-6)

Ο στόχος της έρευνας εδώ είναι συγκεκριμένος. Εφόσον γνώση ενός πράγματος έχουμε όταν γνωρίζουμε τα αίτια που εξηγούν γιατί αυτό το πράγμα υφίσταται με τον τρόπο τον οποίο παρατηρούμε ότι υφίσταται, θα πρέπει να καταγράψουμε τα είδη των αιτιών. Τότε μόνο θα γνωρίζουμε με βάση ποιες παραμέτρους θα πρέπει να αναζητήσουμε τη γνώση κάθε πράγματος. Κεφαλαιώδους σημασίας για αυτή την έρευνα η αναδίφηση στο έργο των προγενεστέρων. Αυτή είναι μια μεθοδολογική αρχή που ακολουθείται πάγια σε διάφορες αριστοτελικές πραγματείες. Και είναι μία ίσως από τις σημαντικότερες συμβολές της αριστοτελικής σκέψης.

Πράγματι, ο Αριστοτέλης πιστώνεται με την ανακάλυψη, ή έστω οριοθέτηση, τομέων της ανθρώπινης γνώσης και επιστήμης, όπως είναι οι τομείς της συμβολικής λογικής, της φιλοσοφίας της επιστήμης και της βιολογίας (για να αναφέρω μόνο τρεις που ξεχωρίζουν). Τομείς στους οποίους κατεξοχήν κυριάρχησε για αιώνες στην ιστορία της σκέψης η δουλειά που ο Αριστοτέλης και η σχολή του άφησαν πίσω τους. Με έναν τρόπο, οι ιδέες του Αριστοτέλη ξεπεράστηκαν, σε μεγάλο βαθμό, κυρίως τον 19^ο και τον 20^ο αι. (δηλαδή αιώνες αφότου αμφισβητήθηκαν για πρώτη φορά). Αν κάτι όμως παραμένει σε πλήρη χρήση ακόμη και σήμερα (χωρίς να φαίνεται να μπορούμε να συλλάβουμε καν πώς θα ήταν ποτέ δυνατόν κάτι τέτοιο να αλλάξει) είναι η μέθοδος με την οποία προσεγγίζει τα φιλοσοφικά ερωτήματα. Ο Αριστοτέλης γράφει πραγματείες χωριστά για κάθε πεδίο του επιστητού, συγκεντρώνοντας με βάση την ιστορία του πεδίου (στις περισσότερες περιπτώσεις μια ιστορία την οποία ο ίδιος αφηγείται για πρώτη φορά, εγκαινιάζοντάς την έτσι ως ιστορία) τις διαφορετικές απόψεις που διατυπώθηκαν και τις απορίες στις οποίες αυτές οι απόψεις, αναπόφευκτα, οδηγούν. Ταξινομώντας τις απόψεις με βάση τα διαφορετικά τους χαρακτηριστικά, καταστρώνει έναν χάρτη της ιστορίας των απαντήσεων που δόθηκαν στα ερωτήματα του πεδίου, ο οποίος ταυτόχρονα δείχνει (α) ποια προβλήματα μένουν αναπάντητα και πρέπει να επιλυθούν με βάση κάποια ιεραρχική σειρά, και (β) ποιων ερωτημάτων η επίλυση θα πρέπει να συνιστά τον στόχο και το κριτήριο μιας ικανοποιητικής λύσης στο θεωρητικό επίπεδο. Με αυτό τον τρόπο δείχνει ότι οι στόχοι και τα κριτήρια για το τι συνιστά μια φιλοσοφικά αποδεκτή λύση ενός προβλήματος ή ερωτήματος κυοφορείται ήδη στην ιστορία του. Αυτή η προσέγγιση θεωρώ ότι χαρακτηρίζει σε μεγάλο βαθμό την επιστήμη σήμερα (ακόμη και εάν ασχολείται με τρέχουσες επιστημονικές απόψεις), και σε καθολικό βαθμό τη φιλοσοφία. Η άποψή μου δηλαδή, με κάπως συνθηματικό τρόπο, είναι ότι, εφόσον το πώς ερευνούμε έχει καθοριστεί από τη μέθοδο του Αριστοτέλη, και αυτή έχει ως αναπόσπαστο μέρος της την ιστορία των απαντήσεων που έχουν δοθεί για το ερώτημα που μελετάμε, είμαστε «υποχρεωμένοι» να λαμβάνουμε υπόψη, πάντα, την ιστορία των απαντήσεων σε αυτό το ερώτημα (όποιο τυχαίνει να είναι το ερώτημα). Και αυτό πολύ πιθανόν ισχύει ανεξάρτητα από το πόσο ενήμεροι είμαστε για αυτό. Δηλαδή, είναι πιθανόν, ακόμη και όταν δεν αντιλαμβανόμαστε ότι προϋποθέτουμε κάτι από την ιστορία των απαντήσεων στο ερώτημα, η θέση μας να περιέχει πολλά στοιχεία από αυτή την ιστορία, εν αγνοία μας σε αυτή την περίπτωση. Αυτό ισχύει για τη ζωή (να θεωρούμε ότι η στάση μας είναι αυτόνομη και ανεξάρτητη ενώ δεν είναι) και ισχύει για τη φιλοσοφία. Σε κάθε περίπτωση, όπως είπαμε, όλα τα φιλοσοφικά εργαλεία που χρησιμοποιούμε είναι πολύ παλαιά, έστω και εάν μοιάζουν να είναι του «κουτιού».

Πόσο παλαιά αλήθεια; Ποιος και πότε τα δημιούργησε; Οι απόψεις εδώ μπορεί να διαφέρουν αρκετά. Μπορεί να χρειαστεί να πάμε πιο παλαιά από την ιστορία που γέννησε η αφήγηση του Αριστοτέλη. Στους Έλληνες φιλοσόφους που προηγήθηκαν. Ή ενδεχομένως και παλαιότερα. Η ιστορία της ανθρώπινης σκέψης δεν ξεκινάει άλλωστε στον αρχαίο ελληνικό κόσμο, και συγκεκριμένα στον 6ο αι. που την τοποθετούμε συνήθως, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη και σε αυτό. Σαφώς επηρεάστηκε και κατάγεται από παλαιότερους πολιτισμούς. Η αλήθεια όμως είναι ότι η δυτική σκέψη διαμορφώθηκε και ωρίμασε στη νεότερη εποχή συζητώντας, θετικά ή αρνητικά, τα κείμενα και τις απόψεις των αρχαίων Ελλήνων στοχαστών. Θα ξεκινήσουμε λοιπόν με λίγα λόγια για αυτούς τους στοχαστές, εφόσον και η αφήγηση για τις αριστοτελικές απόψεις που καταγράφονται στα επόμενα κεφάλαια εντάσσει πρώτους αυτούς στην ιστορία που καταλήγει με τη διατύπωση των δικών του θέσεων, των αριστοτελικών θέσεων.

1.2. Είναι οι φιλόσοφοι προσωκρατικοί, και κυρίως, είναι φιλόσοφοι;

Το αλφαβητάρι της φιλοσοφίας ξεκινάει από το γράμμα Θ, γιατί η ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας ξεκινά με τον Θαλή. Αυτό (το δεύτερο, όχι το πρώτο) τουλάχιστον πιστεύει ο Αριστοτέλης, ο οποίος είναι ο πρώτος που προτείνει μια ιστορία της φιλοσοφίας με στόχο να συνομιλήσει με την παράδοση, να φιλοσοφήσει μαζί της, να δεχτεί ό,τι κρίνει ότι είναι έγκυρο και να συμπληρώσει ό,τι κρίνει ότι είναι ελλιπές, ή ακόμη να προσθέσει διακρίσεις οι οποίες είναι απαραίτητες και είχαν παραβλεφθεί. Εντέλει, για να τεκμηριώσει πως εκείνος έχει είτε τις καλύτερες απαντήσεις για τα προβλήματα που συζητά είτε έναν κατάλογο αιτιγμάτων (αποριών), τα οποία οι καλύτερες απαντήσεις θα πρέπει να επιλύουν, πριν βιαστούμε να τους απονεύσουμε αυτό τον τίτλο (ότι είναι δηλαδή οι καλύτερες απαντήσεις). Για λόγους, δηλαδή, σαν και αυτούς που μνημονεύσαμε στην προηγούμενη ενότητα.

Ωστόσο, ο τίτλος «Προσωκρατικοί» δεν ανήκει στον Αριστοτέλη, αλλά στον Γερμανό φιλόλογο του προπερασμένου αιώνα Herman Diels. Αυτός εξέδωσε σε ένα ανεκτίμητο έργο ό,τι μας έχει αφήσει η χειρόγραφη παράδοση από αναφορές στους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους πριν τον Πλάτωνα, φιλοσόφους των οποίων τα έργα έχουν χαθεί. Τα κείμενα που έχουμε για αυτούς είναι δύο ειδών. Είτε κατά λέξη αποσπάσματα από τα έργα τους που διέσωσε κάποιος άλλος φιλόσοφος, είτε μαρτυρίες που μας παραδίδουν ορισμένες αξιωματικόνευτες θέσεις τους ή κάποιες πληροφορίες για αυτούς, φιλτραρισμένες όμως από τη διατύπωση και το ύφος κάποιου μεταγενέστερου συγγραφέα (από πρώτο ή και όχι από πρώτο χέρι πολύ συχνά).

Ότι ο τίτλος «Προσωκρατικοί» δεν είναι ακριβής είναι μάλλον κοινά αποδεκτό σήμερα. Είτε τον εννοήσουμε χρονολογικά (σαν να εννοεί δηλαδή ανθρώπους που έζησαν και κυρίως δίδαξαν πριν τον Σωκράτη) είτε τον εννοήσουμε γενεαλογικά ή «φυλογενετικά» (σαν να εννοεί δηλαδή τους ανθρώπους που προετοίμασαν το έδαφος για την τόσο σπουδαία όσο και άγραφη φιλοσοφική συμβολή του Σωκράτη) ο όρος είναι άστοχος. Για πολλούς από αυτούς τους φιλοσόφους δεν αληθεύει. Αλλά και ο τίτλος «φιλόσοφοι» δεν τα πάει πολύ καλύτερα. Ο όρος «φιλοσοφία» δεν είναι καν σε χρήση στην εποχή τους, αλλά αρχίζει να αποκτά το ιδιαίτερο νόημά του αργότερα, τον 4ο αιώνα. Πολύ περισσότερο, οι στοχαστές αυτοί δεν ήταν φιλόσοφοι με τη σημερινή χρήση του όρου. Εξάλλου, πολλοί από αυτούς έγραψαν όχι σε φιλοσοφική πρόζα αλλά σε έμμετρο λόγο (σήμερα αυτό είναι μια δεξιότητα που όχι μόνο δεν τη γνωρίζει κανένας σχεδόν φιλόσοφος –ως φιλόσοφος–, αλλά ούτε καν τη θυμάται κανείς). Άλλοι πάλι έγραψαν τόσο κρυπτογραφικά, μιλώντας πότε με μεταφορές και πότε με εικόνες, που, αν δοκίμαζαν να εκδώσουν το σύγγραμμά τους σήμερα, τότε αυτό δεν θα έβρισκε ποτέ τον δρόμο του, π.χ., σε ένα αποθετήριο επιστημονικών συγγραμμάτων όπως αυτή του Κάλλιπου. Με λίγα λόγια, έκαναν πολλά από εκείνα που ένας σημερινός ακαδημαϊκός δάσκαλος της φιλοσοφίας προσπαθεί να αποφύγει όπως, συγχωρήστε μου το αστείο, ο διάβολος το λιβάνι, ή όπως ο Οιδίποδας θα έπρεπε να αποφεύγει την ερωτική επαφή με κυρίες που είχαν την ηλικία που θα μπορούσε να έχει η μητέρα του.

Παρ' όλα αυτά, ο τίτλος «Προσωκρατικοί» έχει «κολλήσει». Θα ήταν τόσο μάταιο να προσπαθήσει κανείς να τον ξεριζώσει, όσο μάταιο είναι π.χ. για την Ελληνική Ομοσπονδία Καλαθοσφαίρισης να επιχειρήσει να αντικαταστήσει το όνομα Greece με το όνομα Hellas (στον τίτλο της). Ακόμη πιο σίγουρο, αλλά και πολύ πιο

σημαντικό, είναι ότι, αν και οι στοχαστές αυτοί δεν χρησιμοποιούσαν τον όρο «φιλόσοφος» για τον εαυτό τους (από όσο μπορούμε να ξέρουμε φυσικά), και παρότι ασχολήθηκαν και με ό,τι εμείς θα κατατάσσαμε στο πεδίο των επιστημών ή των πρακτικών τεχνών, η σκέψη τους σηματοδίδει μια ρήξη με το παρελθόν, ένα νέο ρεύμα που παρόμοιο του δεν είχε ο μεσογειακός χώρος. Τα στοιχεία που διακρίνουν αυτή την τομή θα μπορούσαμε να τα κωδικοποιήσουμε ως εξής. Οι Προσωκρατικοί, και ιδιαίτερα οι Ίωνες, οι πρώτοι δηλαδή προσωκρατικοί φιλόσοφοι: (α) αναζήτησαν εξηγήσεις των φυσικών φαινομένων οι οποίες θεμελιωνόνταν στην ίδια τη φύση (έστω και εάν αυτή περιλάμβανε θεότητες στη φυσική τους μορφή) και (β) οι εξηγήσεις τους εντάσσονταν ή οργανώνονταν σε ένα σύστημα το οποίο στόχευε να εξηγήσει με έναν οικονομικό τρόπο τον φυσικό κόσμο, και συχνά και τις ανθρώπινες κοινότητες. Σε σχέση με το (α), για τους Ίωνες ο κόσμος με τις φυσικές δυνάμεις που περιέχει είναι ένα αυτοδύναμο και αυτόνομο σύστημα. Καμία θεϊκή παρέμβαση δεν ευθύνεται για τη δημιουργία του ή τα φαινόμενα εντός του. Σε σχέση με το (β), οι Ίωνες φιλόσοφοι, αλλά και οι επόμενες γενιές Προσωκρατικών, επιδιώκουν να αναγάγουν την πολυπλοκότητα και την πολυμορφία των φυσικών φαινομένων και μεταβολών σε λίγες απλές και γενικές αρχές. Αν τα (α) και (β) έχουν κάποια ομοιότητα με τον σημερινό τρόπο που κάνουμε φιλοσοφία ή επιστήμη, αυτό υπογραμμίζει αρμονικά αυτό που συζητήσαμε στην προηγούμενη ενότητα.

Βεβαίως, υπάρχουν και άλλα στοιχεία που συνθέτουν την εικόνα αυτού του νέου τρόπου μελέτης και εξήγησης του κόσμου, όπως το γεγονός ότι η γνώση μεταδίδεται με βάση μια σχέση δασκάλου-μαθητή συχνά στο πλαίσιο μίας σχολής, ότι συχνά αναπτύσσονται αντιτιθέμενα επιχειρήματα, και συγκρίνονται ή προτείνονται αντίπαλες θέσεις. Επίσης μεγάλο ενδιαφέρον έχει να αναρωτηθεί κανείς ποιοι είναι οι λόγοι που οδήγησαν στη γένεση αυτού του φαινομένου εκείνη την εποχή και στις συγκεκριμένες κοινότητες. Ποια ήταν η επίδραση που είχαν άλλοι πολιτισμοί σε αυτό το κίνημα σκέψης, και ποιες κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες επέτρεψαν, επιτάχυναν ή οδήγησαν στην εμφάνιση και διαμόρφωσή του. Αυτά όμως είναι ερωτήματα τα οποία δεν θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε εδώ, παρότι μια πλήρης μελέτη της ιστορίας της δυτικής φιλοσοφίας θα πρέπει να φωτίσει και τους κοινωνικο-ιστορικούς παράγοντες που επηρέασαν και οδήγησαν το φαινόμενο. Πάντως, στη βιβλιογραφία θα βρείτε κάποια από τις άκρες του νήματος που ξετυλίγουν από κάποια σκοπιά τις ιστορίες αυτές.

1.2.1. Οι τρεις εποχές της προσωκρατικής φιλοσοφίας και τα βασικά φιλοσοφικά ερωτήματα που έθεσαν

Δεν είναι εύκολο να χωρίσουμε τους Προσωκρατικούς σε επιμέρους ομάδες. Τα ενδιαφέροντα, οι θέσεις και η στόχευση ποικίλλουν με ιδιαίτερους τρόπους. Δεν θα ήταν όμως και εντελώς ανορθόδοξο, ίσα ίσα που φαίνεται χρήσιμο να διαιρέσουμε την εποχή σε τρεις «φάσεις». Το κεντρικό πρόσωπο για τη διαίρεση αυτή είναι ο Παρμενίδης ο Ελεάτης (5ος αι. π.Χ.) και το ρεύμα για το οποίο θα μπορούσε να ζητήσει τα εύσημα είναι η ελεατική φιλοσοφία. Αυτό γιατί τα επιχειρήματα του Παρμενίδη φαίνεται να συνιστούν μια τομή για την περίοδο που καλύπτει ο όρος «προσωκρατικοί φιλόσοφοι». Μια τομή ανάμεσα στους Ίωνες φιλοσόφους που προηγήθηκαν χρονικά και σε εκείνα τα φιλοσοφικά ρεύματα ή προσωπικότητες που έπονται. Και αυτό γιατί όλοι οι επόμενοι προσπάθησαν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο να απαντήσουν στα επιχειρήματα του Παρμενίδη και των Ελεατών. Ας πάρουμε την υπόθεση από την αρχή.

Οι Μιλήσιοι φιλόσοφοι, ο Θαλής, ο Αναξίμανδρος και ο Αναξίμενης πρότειναν διαφορετικές απαντήσεις στο ίδιο, από ό,τι φαίνεται, κοινό ερώτημα: Ποια είναι η αρχή του φυσικού κόσμου; Δηλαδή, (α) ποια είναι η αρχή από την οποία προέρχεται ή ποιες δυνάμεις τον δημιούργησαν, και (β) ποιοι κανόνες ρυθμίζουν τη λειτουργία του, δηλαδή τις μεταβολές εντός του. Το ερώτημα είναι διπλό στη διατύπωσή του αλλά μονό στην απάντησή του (η μονή απάντηση μάλιστα στο διπλό ερώτημα συμβάλλει στο να θεωρείται η άποψή τους ως ενός είδους *μονισμός*). Πράγματι, οι Μιλήσιοι φαίνεται ότι είχαν λόγους να πιστεύουν ότι αυτό που ευθύνεται για τη γέννηση του κόσμου θα ελέγχει σε μεγάλο βαθμό και τη λειτουργία του. Έτσι, και οι τρεις βρέθηκαν στην ευχάριστη θέση να καταλήξουν σε μία κοινή απάντηση και στα δύο ερωτήματα. Για τον Θαλή η αρχή του κόσμου ήταν το νερό ή το υγρό στοιχείο, για τον Αναξίμανδρο το περίφημο και απροσδιόριστο άπειρο (κάτι τόσο άγνωστο όσο τα συγγράμματα του Σωκράτη, ο οποίος, ως γνωστόν, δεν έγραψε τίποτε), για τον Αναξίμενη

ο αέρας. Το ότι η απάντησή τους στο δεύτερο ερώτημα συνέπεσε με την απάντησή τους στο πρώτο δεν είναι, όπως αναφέραμε, τυχαίο. Και αυτό γιατί μάλλον δεν είχαν άλλον τρόπο να προσεγγίσουν την προέλευση του κόσμου παρά μελετώντας τις αρχές που διέπουν τη λειτουργία του. Η εύλογη σκέψη που έκαναν φαίνεται πως ήταν ότι οι βασικές αρχές, τα στοιχεία ή οι κανόνες που διέπουν τον κόσμο και τον συγκροτούν θα πρέπει να ταυτίζονται με τις δυνάμεις οι οποίες τον δημιούργησαν. Το σίγουρο είναι πάντως ότι δεν αναρωτήθηκαν μήπως είναι αδύνατον ένας κόσμος που συνέχεια αλλάζει, και μάλιστα μάλλον καταστρέφεται κάποια στιγμή να διέπεται από αρχές που αυτές είναι αναλλοίωτες (σε απόλυτη αντίθεση με τον κόσμο που κυβερνούν). Ούτε αντίστροφα φαίνεται να αναρωτήθηκαν πώς είναι δυνατόν αναλλοίωτες, αιώνιες αρχές να συνιστούν τη βάση ενός κόσμου που συνέχεια αλλάζει, μεταβάλλεται. Ο Παρμενίδης είχε σίγουρα να πει κάτι για αυτό.

Ο Παρμενίδης είναι μάλλον, και δίκαια, ο πιο γνωστός προσωκρατικός φιλόσοφος, παρότι την ίδια στιγμή η ελεατική παράδοση που εγκαινιάζει εναντιώνεται στο ερευνητικό ερώτημα που φαίνεται να καθοδηγεί τους υπόλοιπους φιλοσόφους της εποχής που εξετάζουμε, προγενέστερους και μεταγενέστερους. Για να το πούμε με απλό τρόπο, ενώ όλοι αναζητούν τους κανόνες και νόμους που εξηγούν τη μεταβολή στη φύση, ο Παρμενίδης και οι Ελεάτες υποστηρίζουν ότι η μεταβολή είναι αδύνατη. Άρα, αδίκως γίνεται η αναζήτηση. Δεν είναι πρωτοφανές σαν σκέψη· και για να αναφέρουμε ένα καθόλου σχετικό παράδειγμα από τον κόσμο του ποδοσφαίρου, όταν όλοι αναζητούσαν ποιος θα είναι ο κυρίαρχος της ομάδας, ο γκολτζίς, το σέντερ φορ, κάποιοι Ολλανδοί δίδαξαν ότι μια ομάδα μπορεί να παίζει και να κερδίζει χωρίς σέντερ φορ (για τους πιο νέους, με παρόμοιο στιλ παίζει η Μπαρτσελόνα). Οι λεπτομέρειες εδώ όμως ανήκουν σε άλλη επιστήμη. Η μεταβολή λοιπόν για τον Παρμενίδη φαίνεται να είναι λογικά αδύνατη, και επομένως, έστω και εάν οι αισθήσεις μας βεβαιώνουν ότι συμβαίνει, αυτό είναι κάτι που έχει τόση φερεγγυότητα όσο και μια ψευδαίσθηση. Σε κάθε περίπτωση, είναι κάτι που εμείς, ως έλλογα όντα, δεν μπορούμε λογικά να κατανοήσουμε και επομένως να δεχτούμε ως αληθές.

Η σκέψη του Παρμενίδη μπορεί να σκιαγραφηθεί με απλό τρόπο. Η μεταβολή, οποιαδήποτε μεταβολή, προϋποθέτει πάντα κάτι που δεν υπάρχει. Εάν την κοιτάξουμε από την πλευρά του αποτελέσματός της, όταν τελειώνει, κάτι νέο έχει γεννηθεί και κάτι, εκείνο που υπήρχε πριν, έχει καταστραφεί. Πώς όμως είναι δυνατόν να καταστρέφεται κάτι του οποίου μια από τις ιδιότητές του είναι να υπάρχει; Πώς είναι δυνατόν κάτι που έχει την ιδιότητα να υπάρχει να αποκτά την ιδιότητα να μην υπάρχει; Μήπως έχουμε οδηγηθεί σε μία αντίφαση; Αν κοιτάξουμε πάλι τη μεταβολή από την πλευρά της αφετηρίας της, όταν αυτή ξεκινά, εκείνο το οποίο θα γεννηθεί δεν υπάρχει ακόμη, είναι ένα μη ον. Πώς όμως θα δημιουργηθεί και θα ξεκινήσει να υπάρχει κάτι που μία από τις ιδιότητές του είναι να μην υπάρχει; Μήπως και από αυτή την άποψη οδηγούμαστε σε μια αντίφαση; Αν, τώρα, κάθε μεταβολή προϋποθέτει ότι όντα που έχουν την ιδιότητα να υπάρχουν θα έχουν και την ιδιότητα να μην υπάρχουν, όπως και το αντίστροφο, όντα που έχουν την ιδιότητα να μην υπάρχουν ότι θα αποκτήσουν την ιδιότητα να υπάρχουν, μάλλον θα πρέπει να αναθεωρήσουμε τη βεβαιότητα ότι η μεταβολή είναι μια καθ' όλα νόμιμη έννοια, που δεν περιλαμβάνει κάποια αντίφαση, και ακόμη περισσότερο να αναθεωρήσουμε την πεποίθησή μας ότι οι μεταβολές που αντιλαμβανόμαστε γύρω μας πραγματικά υφίστανται μεταβολές. Αλλά αυτό το επιχείρημα φαίνεται να κόβει το δένδρο των ερωτημάτων των προσωκρατικών φιλοσόφων στη ρίζα του. Ποια αρχή της μεταβολής να αναζητήσουμε εάν η μεταβολή είναι λογικά αδύνατη;

Τα πράγματα γίνονται πολύ χειρότερα ακόμη, γιατί ο Παρμενίδης και οι Ελεάτες όχι μόνο υποστήριξαν ότι η μεταβολή είναι αδύνατη, αλλά επιπλέον ότι είναι λογικά αδύνατο να υπάρχει παραπάνω από ένα μοναδικό ον, και αυτό το ον είναι λογικά αδύνατο να έχει μέρη, ή οποιαδήποτε θετική ιδιότητα εκτός από το ότι απλά ΕΙΝΑΙ (υπάρχει)! Αυτό φαίνεται να δείχνει ότι δεν υπάρχουν πολλά να πούμε για το παρμενίδειο ον. Και όμως, μπορεί να έχει μια σειρά από αρνητικά κατηγορήματα: αφού δεν γεννιέται, είναι αγέννητο, αφού η μεταβολή είναι αδύνατη, είναι αμετάβλητο, αφού κανένα τμήμα του δεν μπορεί να διαφοροποιείται από κάποιο άλλο, είναι αμερές κτλ. Όπως και να έχει πάντως, τα επιχειρήματα του Παρμενίδη, αλλά και τα παράδοξα του Ελεάτη Ζήνωνα (όπως το παράδοξο ότι μια χελώνα θα μπορούσε άνετα να κερδίσει σε έναν αγώνα δρόμου τον

Χάμιλτον και τη Φεράρι του αν της δώσει την εκκίνηση), που υποστήριζαν τις ελεατικές θέσεις, αποδείχθηκαν ότι είναι ο αντίπαλος με τον οποίο κάθε φιλόσοφος θα έπρεπε αργά ή γρήγορα να αναμετρηθεί.⁴

Η τρίτη περίοδος της εποχής που εξετάζουμε χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια φιλοσόφων όπως ο Αναξαγόρας, ο Εμπεδοκλής και ο Δημόκριτος να συνεχίσουν την παράδοση των φυσικών εξηγήσεων που δοκίμασαν οι Ίωνες φιλόσοφοι, απαντώντας όμως ταυτόχρονα και ικανοποιητικά στις ενστάσεις της ελεατικής παράδοσης. Πώς γίνεται, αλήθεια, να έχει κανείς και τη μιλήσια πίτα ολόκληρη και τον Ελεάτη σκύλο χορτάτο; Να συντηρήσει δηλαδή ακέραια την ιδέα ότι οι φυσικές μεταβολές γύρω μας είναι πραγματικές και εξηγήσιμες με λογικό τρόπο, με βάση κάποιες αρχές η δράση των οποίων μπορεί να εξηγηθεί ορθολογικά, ενώ ταυτόχρονα να αποκλείσει την πιθανότητα τα πράγματα που υπάρχουν πραγματικά να γίνουν μη όντα και τα πράγματα που είναι μη όντα να υπάρξουν πραγματικά; Ένας τρόπος είναι ο ακόλουθος: τα μόνα πράγματα που υπάρχουν πραγματικά είναι οι αρχές. Αυτές είναι τα μόνα όντα. Αυτό που εμείς κατανοούμε ως γέννηση ενός νέου όντος και καταστροφή ενός άλλου δεν είναι παρά ανάμειξη και διάλυση μεταξύ μερών, τμημάτων, κομματιών αυτών των αρχών. Ο Εμπεδοκλής, για παράδειγμα, υποστηρίζει ότι οι αρχές αυτές είναι τα τέσσερα στοιχεία: η γη, το νερό, ο αέρας και η φωτιά. Οι μόνες οντότητες ή υλικά συστατικά του κόσμου είναι τα τέσσερα αυτά στοιχεία, ή, ακριβέστερα, τέσσερις μεγάλες μάζες αντιστοίχως για καθένα από αυτά τα στοιχειώδη υλικά. Αυτό που ονομάζουμε μεταβολή ή γέννηση είναι απλώς το γεγονός ότι ποσότητες αυτού του υλικού συντίθενται με τη μία ή την άλλη αναλογία.⁵ Αλλά εκείνο που συντίθεται δεν είναι κάποια οντότητα με κάποια δική της φύση. Είναι απλώς η σύνθεση μερών ή ποσοτήτων που προέρχονται από δύο ή περισσότερα από τα στοιχεία. Και αντίστροφα, αυτό που ονομάζουμε καταστροφή ή θάνατος δεν είναι παρά η διάλυση της δεδομένης αναλογίας. Επομένως, τίποτε νέο δεν γεννιέται. Τίποτε παλιό δεν χάνεται.

Ο Δημόκριτος πήγε μάλλον ένα βήμα παραπέρα. Οι δικές του αρχές είναι τα αδιάσπαστα και άπειρα άτομα που κινούνται αιώνια μέσα στο σύμπαν, και με μια πολύπλοκη διαδικασία συγκρούονται, συνδέονται και εντέλει συνθέτουν φυσικούς κόσμους παρόμοιους ή λιγότερο παρόμοιους με τον δικό μας. Εκείνο που υπάρχει πραγματικά όμως δεν είναι οι κόσμοι αυτοί, αλλά τα άτομα στα οποία οι κόσμοι και όλα τα σώματα εντός τους ανάγονται. Βέβαια, τα άτομα του Δημόκριτου για να κινηθούν χρειάζεται να έχουν χώρο. Χώρο που δεν μπορεί να καταλαμβάνεται από άλλα άτομα, αλλά είναι ελεύθερος για να κινηθούν προς αυτόν ή εντός αυτού. Ο κενός αυτός χώρος όμως τι είναι; Ο Δημόκριτος είχε έτοιμη την απάντηση, αφού αυτή την απάντηση την είχαν δώσει οι ίδιοι οι Ελεάτες. Για να υπάρχει κίνηση ενός όντος, είχαν υποστηρίξει εκείνοι, θα πρέπει να υπάρχει ένα κενό εντός του οποίου το ον θα κινηθεί. Αλλά το κενό, εφόσον δεν είναι ον, είναι μη ον και δεν μπορεί να υφίσταται. Ο Δημόκριτος αποδέχεται το challenge και υποστηρίζει: η μεταβολή προϋποθέτει το κενό και το κενό είναι μη ον, και παρόλο που είναι μη ον υφίσταται, αν και υφίσταται διαφορετικά από ό,τι τα όντα, τα άτομα. Υφίσταται ως η παντελής απουσία όντος. Σίγουρα κάπου στην Κάτω Ιταλία τα κόκαλα του Παρμενίδη θα τρίζουν ακόμη.⁶

1.3. Ο Αριστοτέλης στην Ακαδημία και αλλού

Ο Αριστοτέλης είχε κάπως περίεργες συνήθειες, άλλες περίεργες για εμάς σήμερα και άλλες περίεργες για τους συγκαταρκινούς του. Ενώ γεννήθηκε σε μια οικογένεια γιατρών, το επάγγελμά τους δεν το ακολούθησε. Παρότι ήταν φιλόσοφος, δηλαδή καλλιεργούσε, θα έλεγε κανείς, το πνεύμα, ενδιαφερόταν ιδιαίτερα για τον

⁴ Σε αυτή την περίοδο ανήκει βέβαια και ο Ηράκλειτος, για τον οποίο δεν αναφέρουμε τίποτε εδώ και ο οποίος φαίνεται να υποστηρίζει ότι όλα τα όντα βρίσκονται σε μια κατάσταση συνεχούς, ασταμάτητης μεταβολής (όπως τα νερά που κυλούν στην κοίτη ενός ποταμού αλλάζουν κάθε λεπτό, DK 22 B12, DK 22 B49). Από μία άποψη, κάτι ακριβώς αντίθετο από εκείνο που υποστηρίζουν οι Ελεάτες.

⁵ Για παράδειγμα, τα οστά συντίθενται από ένα μείγμα δύο μερών νερού, τεσσάρων μερών γης και δύο μερών φωτιάς (DK 31 B 96), ενώ η σάρκα και το αίμα περιγράφονται σαν να περιέχουν ίση ποσότητα αναλογικά από καθένα από τα τέσσερα στοιχεία (DK 31 B 98).

⁶ Η θεωρία του Αναξαγόρα είναι ίσως η πιο περίπλοκη, γι' αυτό και την παραλείπω σε αυτή την πολύ σύντομη ανασκόπηση. Πάντως, και αυτός υποθέτει ότι υπάρχουν κάποια αιώνια, αγέννητα και ανώλεθρα στοιχεία, τα οποία ονομάζει σπέρματα, προκειμένου να ικανοποιήσει την παρμενίδεια αντίρρηση (DK 59 B17) και παράλληλα να εξηγήσει το φαινόμενο της μεταβολής (DK 59 B6).

καλλωπισμό του σώματος (μας λένε κάποιοι βιογράφοι του). Πιο περίεργο όμως για τον κύκλο του στην Ακαδημία,⁷ όπου έζησε περισσότερο από οπουδήποτε αλλού, ήταν ότι διάβαζε σιωπηρά, κατά μόνας. Γεγονός για το οποίο του απέδωσαν και ένα παρατσούκλι: «ο Αναγνώστης». Αν πάντως τα έργα των προγενέστερων φιλόσοφων τα γνώρισε στη σιωπή, το έργο του πιο σπουδαίου από αυτούς, του δασκάλου Πλάτωνα, είχε την ευκαιρία να το συζητήσει κατ' ιδίαν μαζί του. Σε πραγματικό χρόνο. Μάλλον δεν υπάρχει άλλο ζεύγος μαθητή και δασκάλου, και όχι μόνο στην ιστορία της φιλοσοφίας, για το οποίο οι άνθρωποι να μην μπορούν ξεκάθαρα να αποφασίσουν ποιος είναι ο σπουδαιότερος (υποθέτω εδώ ότι έχουμε ξεκάθαρη απάντηση για το ζεύγος Αριστοτέλη και Αλέξανδρου).⁸ Έχουμε κάθε λόγο να πιστεύουμε ότι η επαφή και η μεταξύ τους ανταλλαγή σκέψεων, επιχειρημάτων και απόψεων ήταν γόνιμες, πολυδιάστατες και ιδιαίτερα επιδραστικές για τον Αριστοτέλη. Άλλωστε, η σχέση του Αριστοτέλη με την πλατωνική σκέψη είναι τόσο λεπτομερής (ο Αριστοτέλης αναφέρεται ρητά ή άρρητα εξαιρετικά συχνά στα θέματα που απασχολούσαν τον Πλάτωνα και την Ακαδημία γενικά) και τόσο περίπλοκη, που θα χρειαζόταν ένα χωριστό βιβλίο. Εδώ θα αναφέρουμε μερικά στοιχεία για τη βιογραφία και τα έργα του Αριστοτέλη, παραπέμποντας για τη σχέση Πλάτωνα και Αριστοτέλη στο σύγγραμμα του Β. Κάλφα *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη* (Κεφάλαια 1 & 2) <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/683>

Ο Αριστοτέλης πέθανε το 322 π.Χ. σε ηλικία 63 χρονών. Γεννήθηκε στα Στάγειρα (Χαλκιδική) το 384 π.Χ., από πατέρα γιατρό (Νικόμαχος). Ήρθε στην Αθήνα και στην Ακαδημία σε ηλικία 17 χρονών, το 367 π.Χ. Η Ακαδημία ήταν ουσιαστικά ένας κύκλος και κοινόβιο επιστημόνων, που συγκέντρωνε μαθηματικούς, αστρονόμους, φιλοσόφους και άλλους φιλομαθείς, οι οποίοι από κοινού επιδίδονταν στις έρευνές τους. Ο τόπος ήταν είτε το σπίτι του Πλάτωνα είτε το δημόσιο γυμναστήριο, στην περιοχή της Ακαδημίας. Σίγουρα γίνονταν διδασκαλία και συζητήσεις, όμως η Ακαδημία δεν είχε τον χαρακτήρα που έχει μία σύγχρονη σχολή ή ένα πανεπιστήμιο με προγράμματα σπουδών, συγκεκριμένη ύλη μαθημάτων και τίτλους σπουδών. Ούτε λόγος για εξετάσεις. Ο Αριστοτέλης μαθήτευσε εκεί, και από κάποια στιγμή και μετά δίδαξε, ενώ κάποια από τα πρώιμα έργα του όπως οι *Κατηγορίες* ή τα *Τοπικά* θα μπορούσαν να χρονολογηθούν σε αυτή την περίοδο. Ένα από τα πολλά βιογραφικά ανέκδοτα που μας παραδίδεται για τον Αριστοτέλη είναι και το προσωνύμιό του στην Ακαδημία ως «νους», που ίσως θα αποδίδαμε στα νέα ελληνικά ως «το μυαλό» ή ακόμη «ο σπασίκλας», ένα παρατσούκλι που αν είναι αληθές θα ήταν μάλλον κοροϊδευτικό.⁹

Ο Αριστοτέλης έφυγε από την Ακαδημία μετά τον θάνατο του Πλάτωνα το 347. Κατευθύνθηκε στην Άσσο (στη Μικρά Ασία) και από εκεί έφυγε για τη Λέσβο. Ένας από τους λόγους της αναχώρησής του από την Αθήνα πρέπει να ήταν η δύσκολη πολιτική θέση στην οποία βρέθηκε λόγω της μακεδονικής του καταγωγής. Άλλωστε, το 348 είναι το έτος που οι Μακεδόνες επιτίθενται στην πόλη της Ολύνθου, γεγονός που ξεσήκωσε την αντιμακεδονική μερίδα στην Αθήνα. Στην Άσσο υπήρχε ήδη ένας κύκλος ανθρώπων που είχαν περάσει από την Ακαδημία, ενώ ο τύραννος της περιοχής Ερμίας, ο οποίος είχε σχέσεις με την Ακαδημία, διασφάλισε για τον Αριστοτέλη ένα περιβάλλον όπου μπορούσε απρόσκοπτα να συνεχίσει τη φιλοσοφική του δραστηριότητα. Στη Λέσβο ο Αριστοτέλης γνωρίστηκε με τον Θεόφραστο, που έμελλε να γίνει ο πιο σημαντικός μαθητής και συνεργάτης του αλλά και διάδοχός του στη σχολή που ίδρυσε ο Αριστοτέλης με την επιστροφή του στην Αθήνα, το Λύκειο. Σε εκείνα τα χρόνια της διαμονής στη Λέσβο τοποθετείται χρονολογικά τουλάχιστον ένα μεγάλο μέρος από τις βιολογικές μελέτες και τα γραπτά του Αριστοτέλη.

Το 342 π.Χ. ο Αριστοτέλης επιστρέφει στη Μακεδονία ως δάσκαλος του Αλέξανδρου, γιου του βασιλιά Φιλίππου. Δυστυχώς, ελάχιστα μας είναι γνωστά για αυτή τη σχέση, και δεν υπάρχουν ενδείξεις για τυχόν επιρροές προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Μερικά χρόνια αργότερα, το 335 π.Χ., ο Αριστοτέλης επιστρέφει στην Αθήνα. Ιδρύει το Λύκειο (ή Περίπατο), αναγκάζεται όμως να φύγει ξανά για πολιτικούς λόγους το 323

⁷ Ο Αριστοτέλης έζησε, σπούδασε και δίδαξε στην Ακαδημία του Πλάτωνα από το 367 έως το 347 π.Χ. Η πληροφορία για τη «φιλοκαλία» του και την αγάπη του για τη μόδα της εποχής του παραδίδεται από τον Διογένη Λαέρτιο στους *Βίους των φιλοσόφων* (βλ. βιβλίο 5, §1-16).

⁸ Ο Αριστοτέλης υπήρξε δάσκαλος, για κάποιο διάστημα, του έφηβου Αλέξανδρου.

⁹ Διογένης Λαέρτιος, *Βίοι των φιλοσόφων* 5, §1-2.

π.Χ. για τη Χαλκίδα. Οι λόγοι πρέπει να ήταν πολιτικοί. Με γλαφυρό τρόπο ο Διογένης Λαέρτιος μας παραδίδει ότι ο Αριστοτέλης έφυγε «ώστε να εμποδίσει τους Αθηναίους να διαπράξουν ένα δεύτερο έγκλημα κατά της φιλοσοφίας» (5, 1-2), μετά την εκτέλεση του Σωκράτη. Αν αυτό δεν είναι μύθος, δείχνει μια πολύ διαφορετική στάση από εκείνη του Σωκράτη. Άλλωστε, στα 62 του χρόνια ο Αριστοτέλης μπορεί να θεωρούσε ότι έχει αρκετά δημιουργικά χρόνια μπροστά του. Δίκαια μπορεί να πίστευε ότι είχε περισσότερους λόγους να ζήσει για τη φιλοσοφία παρά να πεθάνει για αυτήν. Στην πραγματικότητα, δεν είχε όμως. Θα εγκατασταθεί στη Χαλκίδα και μόλις έναν χρόνο αργότερα θα πεθάνει εκεί.

1.3.1. Τα κείμενα, η ερμηνεία τους και η μετάφρασή τους

Ο Αριστοτέλης έγραψε πολύ και τα γραπτά του καλύπτουν μία σειρά από θεματικές που σήμερα θα λέγαμε ότι αποτελούν μέρη πολύ διαφορετικών επιστημών (λογική, ρητορική, φυσική φιλοσοφία, βιολογία, χημεία, οντολογία, και βέβαια ηθική και πολιτική, πολιτική ιστορία και επιστήμη και αισθητική). Επίσης, ο Αριστοτέλης έγραψε διαλόγους και κάποια ποιήματα (αλλά ποιήματα κανονικά και όχι φιλοσοφικά, όπως ο Παρμενίδης ή ο Εμπεδοκλής). Ένας κατάλογος με τα έργα του μας παραδίδεται από τον Διογένη Λαέρτιο και περιλαμβάνει περί τους 150 τίτλους (τα περισσότερα από τα οποία περιλαμβάνουν αρκετά επιμέρους βιβλία, έτσι ώστε όλα μαζί να αριθμούν πάνω από 550 βιβλία). Αν υπολογίσουμε την έκταση με βάση τα κείμενα που έχουμε στα χέρια μας σήμερα, το έργο θα περιλάμβανε συνολικά περισσότερες από 6.000 σελίδες (με βάση την έκταση που έχει μία σελίδα στα σύγχρονα βιβλία). Βέβαια, η λίστα αυτή πιθανότατα δεν πρέπει να είναι πλήρης, αφού δεν γίνεται αναφορά σε ορισμένους τίτλους οι οποίοι μας έχουν διασωθεί. Άρα, οι 2.000 περίπου σελίδες του αριστοτελικού *corpus* που έχουμε στα χέρια μας σήμερα πρέπει να αντιπροσωπεύουν πολύ λιγότερο από το ένα τρίτο της συνολικής παραγωγής του Αριστοτέλη.

Η σχολή του Αριστοτέλη, το *Λύκειον*, μετά τον θάνατο και του Θεόφραστου, αλλά και η μελέτη του Αριστοτέλη και της φιλοσοφίας του πέρασαν αν όχι στο περιθώριο, τουλάχιστον σε δεύτερο ρόλο έναντι των άλλων ελληνιστικών σχολών. Σε σχέση με τη διάσωση των έργων του Αριστοτέλη μάς παραδίδεται η εξής ιστορία: Ο Θεόφραστος κληρονόμησε την πλούσια βιβλιοθήκη του Αριστοτέλη μετά τον θάνατό του, και αυτή πέρασε αργότερα στα χέρια του ανιψιού του Θεόφραστου, Νηλέα, ο οποίος την πήρε μαζί του στην πόλη Σκέψη της Μικράς Ασίας. Ο Νηλέας έκρυψε ότι είχε στα χέρια του σε μία σπηλιά. Δύο αιώνες αργότερα, τον 1^ο π.Χ. αιώνα, ο Ανδρόνικος ο Ρόδιος μετέφερε τη συλλογή στη Ρώμη όπου ετοίμασε την έκδοσή της. Είναι αυτή η έκδοση που αποτελεί το σώμα το οποίο έχουμε στα χέρια μας σήμερα. Το μόνο στοιχείο που με σχετική ασφάλεια μπορούμε να θεωρήσουμε αληθές από την ιστορία αυτή είναι ότι τα κείμενα, όπως μας διασώζονται σήμερα, βασίζονται στην έκδοση που ετοίμασε ο Ανδρόνικος. Ποια ήταν η παρέμβασή του; Διαίρεσε τα έργα σε πραγματείες, συγκεντρώνοντας και ομαδοποιώντας το υλικό. Έδωσε κατάλληλους τίτλους και τα τοποθέτησε σε μία λογική σειρά. Όπως θα δούμε, τα κείμενα δεν διεκδικούν δάφνες για το ύφος τους ή τη λογοτεχνική και διδακτική τους αξία. Ο λόγος πρέπει να είναι ότι πρόκειται για «εσωτερικά» κείμενα που προορίζονταν για χρήση μέσα στη σχολή και όχι για εξωτερική δημοσίευση, και είναι εντελώς ακατάλληλα για το εξωτερικό κοινό.

Όπως έχει υποστηρίξει ο Barnes, δεν πρόκειται κατά πάσα πιθανότητα για παραδόσεις.¹⁰ Όμως το γεγονός ότι συναντάμε σε αυτά πλεονασμούς και επαναλήψεις, κάποιες αντιφάσεις, ή έστω διαφορές, συχνά μάλιστα στο ίδιο κείμενο, σημαίνει ότι πρόκειται για σχεδιάσματα τα οποία δουλεύονταν ξανά και ξανά, και από τα οποία ενδεχομένως να αντλούσε ο Αριστοτέλης και για τις παραδόσεις του. Εξάλλου, ο Ανδρόνικος είχε πιθανότατα στα χέρια του μία σειρά από χειρόγραφα (κάποια ίσως του ίδιου του Αριστοτέλη, ενώ άλλα θα ήταν αντίγραφα τους). Και ο Ανδρόνικος, βασιζόμενος σε αυτά τα κείμενα, έκανε μία επιλογή για το τι θα συμπεριλάβει στην έκδοσή του. (Τα κριτήριά του μας είναι άγνωστα.) Αυτό είναι κάτι που πρέπει να έχουμε υπόψη μας όταν προσεγγίζουμε τα κείμενα, δηλαδή ότι συνιστούν στην ουσία ένα συμπίλημα: θα πρέπει να διαβάσουμε τα

¹⁰ Για μια λεπτομερή ανάλυση της ιστορίας αλλά και της φύσης των κειμένων του αριστοτελικού *corpus*, βλ. Barnes, J., "Roman Aristotle." In J. Barnes & M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*, 1-69. Oxford: Clarendon Press, 1997.

προσχέδια του Αριστοτέλη με τον τρόπο που θα διαβάζαμε τις σημειώσεις που ένας φιλόσοφος έγραψε για δική του χρήση. Θα δούμε ότι οι προτάσεις είναι τηλεγραφικές, τα παραδείγματα συνήθως λείπουν (ή έστω αναφέρονται ελλιπτικά χωρίς πολλές λεπτομέρειες), και έτσι θα πρέπει να προσθέσουμε κάποια εμείς για να κατανοήσουμε τη θέση που προτείνεται, τα επιχειρήματα συχνά υπονοούν προκείμενες τις οποίες πρέπει να μαντέψουμε και να προσθέσουμε επίσης, τα θέματα κλείνουν και ανοίγουν χωρίς εισαγωγή ή σαφή κατάληξη και η μετάβαση από το ένα θέμα στο άλλο είναι απότομη, χωρίς προειδοποίηση ή προετοιμασία του αναγνώστη.

Μια δημοφιλής αρχή για την ερμηνεία του Αριστοτέλη είναι η προτροπή να ερμηνεύουμε τον Αριστοτέλη με βάση το ίδιο του το κείμενο (σύμφωνα με την αρχή που πρότεινε ο Trendelenburg να ερμηνεύουμε τον Αριστοτέλη με βάση τον Αριστοτέλη – *Aristoteles ex Aristotele*). Να συγκρίνουμε δηλαδή κάθε φορά με τα όσα παραδίδονται σε άλλες πραγματείες, λαμβάνοντας όμως υπόψη τη στοχοθεσία κάθε κειμένου. Αυτή η στάση περιλαμβάνει την ιδέα να αφήσουμε στην άκρη κάθε επιρροή που οφείλεται στα σύγχρονα ενδιαφέροντα ή στη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση. Έννοιες και διακρίσεις που είναι για τον Αριστοτέλη άγνωστες θα πρέπει να τις χρησιμοποιούμε με προσοχή και επιφύλαξη. Γενικά, θα πρέπει να είμαστε φειδωλοί στη χρήση μεταγενέστερων εννοιών για την απόδοση των απόψεων τις οποίες συναντάμε στο κείμενό του. Και από την άλλη πλευρά, ειδικά σε ένα εισαγωγικό κείμενο, αποδεικνύεται πάντα ωφέλιμη η χρήση και τέτοιων όρων οι οποίοι προσανατολίζουν τον αναγνώστη, παρότι τότε υπάρχει ο κίνδυνος να προβάλουμε στα κείμενα διακρίσεις οι οποίες είναι ξένες προς αυτά και τελικά να παρερμηνεύσουμε τις απόψεις του Αριστοτέλη. Το παρόν βιβλίο επιχειρεί να κερδίσει ό,τι είναι ωφέλιμο αποφεύγοντας τον κίνδυνο, αλλά η επιτυχία εδώ δεν είναι πάντα βέβαιη ή εύκολη.

Αντίστοιχα προσεκτικοί πρέπει να είμαστε στο πώς μεταφράζουμε τα αριστοτελικά κείμενα αλλά και γενικότερα τα αρχαιοελληνικά φιλοσοφικά έργα και την ορολογία τους. Από τη μία πλευρά, είμαστε υποχρεωμένοι να αποδώσουμε στη δική μας γλώσσα ένα κείμενο που γράφτηκε σε μια άλλη παλαιότερη και πλέον νεκρή γλώσσα, έστω και εάν υπάρχει μια προγονική σχέση με αυτήν, από την άλλη, η προγονική αυτή σχέση μάς σπρώχνει να μείνουμε πιστοί στους όρους του πρωτοτύπου. Παρ' όλα αυτά, καλό θα είναι να αποδώσουμε τους παλαιούς όρους με νέους, και να μην τους αφήσουμε αμετάφραστους, γιατί οι αμετάφραστοι όροι, ειδικά σε εισαγωγικά βιβλία ή διαλέξεις, εμποδίζουν την κατανόηση παρά την ενισχύουν. Ωστόσο, ιδιαίτερα για εμάς στα νέα ελληνικά η μετάφραση αυτών των κειμένων κρύβει περισσότερες, και πάντως διαφορετικές, παγίδες από τη μετάφρασή τους σε άλλες γλώσσες. Και αυτό γιατί πολλές αρχαίες λέξεις ή ομόρριζες τους έχουν επιβιώσει στα νέα ελληνικά με εντελώς ή μερικώς διαφορετικό νόημα και χρήση.¹¹ Έτσι, ενώ η απόδοσή τους φαίνεται να είναι κάτι απλό, στην ουσία καταλήγει να παραπλανά τον αναγνώστη και να οδηγεί σε παρανόηση του κειμένου. Πόσο συχνά δεν θεωρούμε ότι κατανοούμε ένα κείμενο το οποίο στην πραγματικότητα παραχαράσσουμε;

Ένα τέτοιο παράδειγμα μας δίνει η μετάφραση του όρου «ψυχή». Ο όρος στη νεοελληνική του χρήση είναι φορτωμένος με διαφορετικές συνδηλώσεις και σίγουρα δεν ταιριάζει απόλυτα στη χρήση την οποία βλέπουμε στον Αριστοτέλη. Στα νέα ελληνικά ο όρος σημαίνει ή χρησιμοποιείται για πράγματα τα οποία δεν καλύπτονται από τη χρήση του Αριστοτέλη. Για παράδειγμα, ο όρος για εμάς έχει έντονο θρησκευτικό χρώμα, συχνά παραπέμπει σε κάτι που είναι χωριστό από την αισθητηριακή αντίληψη, ενώ για τον Αριστοτέλη η τελευταία είναι μόνο μία από τις ψυχικές λειτουργίες. Τέλος, συχνά μιλάμε για την ψυχή σε αντιδιαστολή προς το πνεύμα ή τον νου, ενώ, αντίθετα, αυτές οι λειτουργίες είναι μέρη της αριστοτελικής ψυχής, και μάλιστα τα ανώτερα και πλέον σημαντικά μέρη της. Από την αντίθετη πλευρά, ο όρος *ψυχή* χρησιμοποιείται στα αριστοτελικά κείμενα για πράγματα που απέχουν από τη σημασία του όρου στα νέα ελληνικά. Π.χ. η αριστοτελική ψυχή είναι υπεύθυνη για τη θρέψη των οργανισμών αλλά και για την αναπαραγωγή τους, όταν κάτι τέτοιο δεν θα το βεβαιώναμε χωρίς δεύτερη σκέψη στα νέα ελληνικά. Επίσης, η ψυχή για τον Αριστοτέλη είναι το στοιχείο που διακρίνει τα έμβια όντα γενικά, δηλαδή τόσο τα ζώα όσο και τα φυτά, από όλα τα άλλα όντα, ενώ κάτι τέτοιο

¹¹ Τα επίθετα *καλός* (όμορφος) και *αγαθός* (ηθικά άρτιος ή ηθικά καλός) που στα νέα ελληνικά έχουν διαφορετική σημασία (ο καλός είναι ο επιδέξιος ή και ο ηθικά καλός, ενώ ο αγαθός είναι ο αγνός, τίμιος αλλά και ο εύπιστος ή ο αφελής) δίνουν ένα σχετικά χαρακτηριστικό παράδειγμα.

πάλι δεν ισχύει για το πώς την κατανοούμε εμείς σήμερα. Ένα επιπλέον στοιχείο είναι ότι ο Αριστοτέλης στο *Περί Ψυχής* (408b11-15) επιχειρηματολογεί εναντίον της άποψης ότι η ψυχή είναι το υποκείμενο των συναισθηματικών και διανοητικών διεργασιών που συμβαίνουν στα έμβια όντα. Για παράδειγμα, το υποκείμενο ενός συναισθήματος ή μιας δραστηριότητας ψυχικής, δηλαδή εκείνος που πενθεί ή οργίζεται ή που μαθαίνει ή χτίζει ή δρα γενικά, δεν είναι η ψυχή του έμβιου όντος αλλά το υποκείμενο που έχει ψυχή, δηλαδή το ίδιο το έμβιο ή έμψυχο ον. Και αυτές οι ασυνέπειες μεταξύ της αρχαίας και της σύγχρονης χρήσης του όρου είναι μόνο ένα υποσύνολο των δυσκολιών.

Τι μπορούμε να κάνουμε σε τέτοιες περιπτώσεις; Στο παραπάνω παράδειγμα, παρ' όλες τις διαφορές ανάμεσα στη νεοελληνική και στην αριστοτελική χρήση του όρου, η καλύτερη λύση είναι να αφήσουμε τον όρο αμετάφραστο, όντας πάντοτε έτοιμοι να αναγνωρίσουμε σημαντικές διαφορές μεταξύ τους. Να μην παρασυρθούμε δηλαδή από το γεγονός ότι ο όρος είναι αμετάφραστος, με κίνδυνο να προβάλουμε στο αριστοτελικό κείμενο τη δική μας σύγχρονη έννοια για το τι σημαίνει ο όρος. Γενικότερα, θα λέγαμε ότι, πρώτον, θα ήταν καλό να μη μεταφέρουμε στα νέα ελληνικά τις λέξεις οι οποίες είναι κοινές με τα αρχαία χωρίς να σκεφτόμαστε τι ρόλο παίζει μία έννοια στο αρχαίο κείμενο. Οδηγός μας για την κατανόηση ενός αρχαίου όρου θα πρέπει να είναι το ίδιο το κείμενο και όχι η προκατανόηση που έχουμε. Δεύτερον, καλό και μάλλον απαραίτητο είναι να συμβουλευόμαστε ξενόγλωσσες μεταφράσεις και να βλέπουμε τις μεταφραστικές λύσεις που δίνονται σε άλλες γλώσσες για την απόδοση της συγκεκριμένης έννοιας. Για ιστορικούς λόγους, οι ευρωπαϊκές γλώσσες ενσωματώνουν μία παράδοση σκέψης για τα κείμενα αυτά, αλλά και μια μακρά παράδοση μετάφρασής τους που παρόμοιά της δεν έχουμε στα νέα ελληνικά. Όπου λοιπόν είναι δυνατόν, είναι καλό να συμβουλευόμαστε τις ξένες μεταφράσεις, για να δούμε τις δυσκολίες της απόδοσης ενός όρου του Αριστοτέλη ή όποιου άλλου αρχαίου φιλοσόφου μελετάμε.

1.3.2. Πώς παραπέμπουμε στο αριστοτελικό κείμενο;

Όταν παραπέμπουμε σε κάποιο χωρίο του κειμένου του Αριστοτέλη, παραπέμπουμε πάντοτε στους στίχους του πρωτότυπου, αρχαίου κειμένου. Για τις παραπομπές αυτές ακολουθούμε την έκδοση του Bekker, ο οποίος εξέδωσε τα αριστοτελικά έργα (δηλαδή το αρχαίο ελληνικό κείμενο) το 1831. Η έκδοσή του είναι ξεπερασμένη πλέον ως προς το ακριβές κείμενο που μας παραδίδει. Όμως αποτελεί το σημείο αναφοράς για την παραπομπή στο αρχαίο κείμενο, το στερεότυπο κείμενο, και όλες οι μετέπειτα εκδόσεις ακολουθούν την αρίθμηση του Bekker στο περιθώριο της σελίδας. Οι αναφορές αυτές έχουν την ακόλουθη μορφή, π.χ. *Φυσικά* B.1 194b23-24. Ο τίτλος του έργου βρίσκεται σε πλάγια γράμματα, και συχνά χρησιμοποιείται κάποια (όχι αυθαίρετη) σύντμηση είτε του ελληνικού είτε του λατινικού τίτλου (π.χ. *Φυσ.*, *Phys.*). Τα γράμματα, όπως το B στην παραπάνω αναφορά, αναφέρονται στο βιβλίο της πραγματείας, αφού η κάθε πραγματεία αριθμεί συνήθως αρκετά βιβλία (τα *Μετά τα Φυσικά* σε 14 βιβλία είναι ο πρωταθλητής της κατηγορίας εδώ). Τα βιβλία όμως συχνά σημειώνονται όχι με ελληνικά γράμματα αλλά με λατινικούς αριθμούς, π.χ. II αντί B. Σπανιότερα και με αραβικούς αριθμούς, π.χ. 2 αντί B. Στο παρόν βιβλίο επιλέγω αυτό τον τελευταίο τρόπο, γιατί είναι πιο απλός για το αναγνωστικό κοινό. Ο αριθμός δίπλα στο γράμμα που παραπέμπει στο βιβλίο αναφέρεται στο κεφάλαιο (τα οποία σημειώνονται πάντα με αραβικούς αριθμούς). Ακολουθώ έχουμε τον αριθμό της σελίδας από την έκδοση του Bekker (194 στο πιο πάνω παράδειγμα), τον αριθμό της στήλης του κειμένου (αφού η έκδοση του Bekker αναπαράγει το κείμενο σε δύο στήλες σε κάθε σελίδα, και η καθεμία στήλη σημαίνεται με μικρούς λατινικούς χαρακτήρες, δηλαδή a ή b), και τέλος, τον αριθμό ή τους αριθμούς που παραπέμπουν στον στίχο ή στους στίχους αντίστοιχα (δηλαδή στις αράδες του κειμένου).

Έτσι, η παραπάνω αναφορά *Φυσικά* B.1 194b23-24, παραπέμπει στο πρώτο κεφάλαιο του 2^{ου} βιβλίου των *Φυσικών*, και συγκεκριμένα στους στίχους 23 έως 24 της δεύτερης στήλης της σελίδας 194 της έκδοσης Bekker. Στο παρόν βιβλίο οι αναφορές θα έχουν την ακόλουθη μορφή: *Φυσικά* 2.1 194b23-24.

1.3.3. Υποθέσεις χρονολόγησης

Τα έργα του Αριστοτέλη προέρχονται από διαφορετικές περιόδους (προφανώς) και αντιπροσωπεύουν τη διανοητική-φιλοσοφική πορεία του φιλοσόφου, αν όχι μία σαφή εξέλιξη. Μία σειρά από μελέτες στόχευσαν στο να περιγράψουν μία τέτοια ανάπτυξη και εξελικτική πορεία της σκέψης του Αριστοτέλη και να αποδείξουν ότι κάτι τέτοιο πραγματικά ισχύει, διευκολύνοντας έτσι τη σχετική χρονολόγηση των έργων. Ίσως η πιο σημαντική από αυτές τις μελέτες ανήκει στο W. Jaeger, ο οποίος, δημοσιεύοντας το έργο του *Αριστοτέλης – Θεμέλια της ανάπτυξής του* (η πρωτότυπη γερμανική έκδοση τυπώθηκε το 1923), άσκησε έντονη επίδραση για μισό αιώνα περίπου. Η βασική θέση του Jaeger είναι ότι ο Αριστοτέλης ξεκινά ως μαθητής του Πλάτωνα, πιστός στις απόψεις του δασκάλου του, δηλαδή εκκινεί από πλατωνικές ή πλατωνίζουσες θέσεις, και σταδιακά, κυρίως μετά τον θάνατο του δασκάλου του, στρέφεται προς τη μελέτη του φυσικού κόσμου, την αναβάθμιση της εμπειρικής παρατήρησης, ασκώντας ταυτόχρονα κριτική στον Πλάτωνα και αναθεωρώντας το πλατωνικό του παρελθόν. Κινείται δηλαδή αντίθετα προς την πλατωνική διδασκαλία και παράδοση. Η υπόθεση αυτή δίνει κάποια βάση για χρονολόγηση των έργων: οι πραγματείες που είναι πλησιέστερα στα πλατωνικά ενδιαφέροντα και τις απόψεις θα πρέπει να θεωρηθούν προγενέστερες, ενώ εκείνες που αποστασιοποιούνται ή επικρίνουν τις πλατωνικές θέσεις είναι μεταγενέστερες. Το πρόβλημα βέβαια είναι ότι το κριτήριο που τίθεται εδώ δεν είναι εύκολο να επιβεβαιωθεί ανεξάρτητα από το υλικό που καλείται να ταξινομήσει, με αποτέλεσμα η θεωρία να έχει επικριθεί για κυκλικότητα.

Σήμερα υπάρχει μεγαλύτερος σκεπτικισμός για το κατά πόσον μπορούμε να ανασυστήσουμε με βεβαιότητα μία διανοητική βιογραφία του Αριστοτέλη, η οποία να μας παρέχει κριτήρια για τη χρονολόγηση των έργων του. Και αυτό επειδή, πρώτον, γνωρίζουμε πολύ λίγα για τα πρώτα χρόνια του Αριστοτέλη στην Ακαδημία και τη στάση του απέναντι στον Πλάτωνα. Δεύτερον, επειδή έχουμε ελάχιστα στοιχεία για την απόλυτη χρονολόγηση των έργων, καθώς υπάρχουν ελάχιστες αναφορές σε ιστορικά γεγονότα ώστε να τις χρησιμοποιήσουμε για να καθορίσουμε την απόλυτη χρονολογία τους. Κάποιες εσωτερικές αναφορές, από τη μία πραγματεία σε κάποια άλλη, ίσως αποτελούν έναν δείκτη ίσως και όχι. Όταν π.χ. η πραγματεία Α αναφέρεται στην πραγματεία Β, τότε είναι λογικό να θεωρήσουμε ότι η Α συντάχθηκε νωρίτερα. Όμως συχνά οι αναφορές αυτές είναι νεότερες προσθήκες, και συνεπώς δεν μπορούμε να τις χρησιμοποιήσουμε ως ασφαλές κριτήριο. Άρα, πολλές φορές οι αναφορές υπαγορεύονται απλώς από τη σειρά την οποία έχει καθιερώσει ο εκδότης των κειμένων και όχι ο συγγραφέας τους.

Ορισμένες φορές ωστόσο μπορούμε να δοκιμάσουμε κάποια φιλοσοφικά επιχειρήματα για τη χρονολόγηση των έργων. Όταν δύο έργα εκφέρουν άποψη για το ίδιο ζήτημα, τότε η ωριμότερη θέση θεωρείται ότι είναι και υστερότερη χρονολογικά. Το πρόβλημα εδώ είναι ότι και πάλι δεν είναι πάντα σαφές τι συνιστά ωριμότερη θέση ή σκέψη πάνω σε ένα φιλοσοφικό ζήτημα. Γιατί για τον χαρακτηρισμό μίας θέσης ως ωριμότερης είναι πολύ πιθανόν να υπεισέρχονται και υποκειμενικά κριτήρια. Μία λύση θα ήταν να δούμε αν υπάρχουν προβλήματα που μένουν άλυτα στο ένα κείμενο αλλά επιλύονται σε κάποιο άλλο. Δεν έχουμε όμως κάποια σεβαστή ποσότητα τέτοιων παραδειγμάτων, ώστε να μπορούμε να εγκαθιδρύσουμε μία σαφή χρονολογική σειρά. Τέλος, όπως σημειώθηκε και πιο πάνω, τα κείμενα είναι προσχέδια που διορθώνονταν ξανά και ξανά. Αν όντως συνέβη κάτι τέτοιο, οι διορθώσεις αυτές μπορεί να συμβαίνουν σε τέτοιο βάθος χρόνου ώστε η σχετική χρονολόγηση των έργων να έχει πολύ μικρότερη σημασία. Σκεφτείτε π.χ. δύο έργα τα οποία γράφονται βέβαια σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, αλλά ξαναδουλεύονται παράλληλα σε διάφορες χρονικές περιόδους και για ένα μακρύ χρονικό διάστημα, ανάλογα με τις ανάγκες οι οποίες υπαγορεύουν τις συγκεκριμένες αναθεωρήσεις. Ποιο θα πρέπει να θεωρήσουμε πρώτο και ποιο δεύτερο και με τι κριτήρια;

Στον παρόν σύγγραμμά θα αποφύγω να προτείνω υποθέσεις που αφορούν τη σχετική χρονολόγηση των έργων. Η έκθεση των τμημάτων της αριστοτελικής φιλοσοφίας θα ακολουθήσει τη σειρά που ακολούθησε ο Ανδρόνικος ο Ρόδιος και την οποία ακολουθούν συνήθως οι εκδόσεις μεταφράσεων των Απάντων του Αριστοτέλη αλλά και στην πλειονότητά τους οι εισαγωγές στην αριστοτελική φιλοσοφία, με μικρές διαφοροποιήσεις. Δηλαδή, εκκινώντας από τις *Κατηγορίες*, οι οποίες, ακόμα και αν δεν είναι πρώιμο έργο, εκθέτουν με σχετικά απλό τρόπο τη βάση της αριστοτελικής οντολογίας, θα συζητήσω τα έργα που αφορούν

τη φιλοσοφία της επιστήμης (*Αναλυτικά*), στη συνέχεια θα περάσω στις φυσικές πραγματείες, τόσο στα *Φυσικά* όσο και στο *Περί Ψυχής* (η αριστοτελική θεωρία για την ψυχή εντάσσεται στο ευρύτερο πεδίο της φυσικής), για να περάσω στην πληρέστερη οντολογική θεωρία των *Μετά τα Φυσικά*. Η πραγμάτευση ολοκληρώνεται με ένα κεφάλαιο το οποίο αφορά και την ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη και συνδέει το περιεχόμενο της θεωρητικής φιλοσοφίας του Αριστοτέλη (το αντικείμενο του παρόντος βιβλίου) με την αξία της θεωρητικής δραστηριότητας για τον βίο μας εν γένει, αξία που φαίνεται να είναι για τον Αριστοτέλη η σπουδαιότερη μεταξύ όλων.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Γενικά έργα – Ιστορίες της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας

Στα ελληνικά κυκλοφορεί ένα πλήθος ιστοριών της φιλοσοφίας και της αρχαίας ελληνικής ειδικά. Μεταξύ τους ξεχωρίζουν οι ακόλουθες:

Κάλφας, Β. και Ζωγραφίδης, Γ. *Αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι*. Θεσσαλονίκη: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών (ΙΝΣ), 2007.

Το βιβλίο είναι διαθέσιμο και διαδικτυακά (βλ. Δικτυογραφία) και είναι γραμμένο σε πολύ στρωτή και κατανοητή αλλά και σημερινή γλώσσα. Μία από τις αρετές του είναι ότι είναι γραμμένο από Έλληνες ακαδημαϊκούς δασκάλους και προϊόν της πολυετούς διδασκαλίας τους σε ελληνόφωνους φοιτητές.

Καραμανώλης, Γ. (επιμ.). *Εισαγωγή στην αρχαία φιλοσοφία*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017.

Από τις μεταφρασμένες εισαγωγές και ιστορίες της φιλοσοφίας μπορείτε να συμβουλευτείτε:

Gigon, O. *Βασικά προβλήματα της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Γνώση, 1991. Θεματική εισαγωγή που, αν και παλαιότερη, διατηρεί την αξία της λόγω της θεματικής της διάρθρωσης.

Hadot, P. *Τι είναι η αρχαία ελληνική φιλοσοφία;* μτφρ. Α. Κλαμπατσέα. Αθήνα: Ίνδικτος, 2002. Ιδιαίτερη έμφαση όχι μόνο στις φιλοσοφικές θεωρίες, αλλά και στην πρακτική φιλοσοφική δραστηριότητα εντός των αρχαίων σχολών.

Lindberg, D. C. *Οι απαρχές της δυτικής επιστήμης*, μτφρ. Η. Μαρκολέφας. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ε.Μ.Π., 2003.

Lloyd, G. E. R. *Αρχαία ελληνική επιστήμη: Από τον Θαλή ως τον Αριστοτέλη*, μτφρ. Π. Καρλέτσα. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2006.

Τα δύο παραπάνω έργα εστιάζουν κυρίως στην ιστορία της επιστήμης, αλλά εμπεριέχουν και φιλοσοφικές αναλύσεις, ενώ και οι μεταφράσεις είναι εξαιρετικές.

Vegetti, M. *Ιστορία της αρχαίας φιλοσοφίας*, μτφρ. Γ. Χ. Δημητρακόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις Τραυλός, 2000. Πλήρης και αξιόπιστη επισκόπηση της αρχαίας φιλοσοφίας σε πολύ αξιόλογη μετάφραση.

Προσωκρατικοί

Πηγές

Diels, H., & Kranz, W. *Οι Προσωκρατικοί: Οι μαρτυρίες και τα αποσπάσματα*. Τόμ. Α': μτφρ. Β. Α. Κύρκος, Δ. Γεωργοβασίλης, επιμ. Β. Α. Κύρκος. Αθήνα: Παπαδήμας, 2005. Τόμ. Β': μτφρ.- επιμ. Β. Α. Κύρκος. Αθήνα: Παπαδήμας, 2007. Τόμ. Γ': Ευρετήριο λέξεων και ονομάτων – μεταγραφή και επεξεργασία: Β. Α. Κύρκος, Ε. Σ. Φλόκα, επιμ. Β. Α. Κύρκος. Αθήνα: Παπαδήμας, 2010.

Η βασική έκδοση των αποσπασμάτων και μαρτυριών για τους φιλοσόφους και επιστήμονες της προκλασικής περιόδου.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Βέικος, Θ. *Οι Προσωκρατικοί*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 1998.

Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Οι Προσωκρατικοί*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (MIET), 1988.

Κλασική εισαγωγή στη σκέψη των προσωκρατικών με πλήρη ανάλυση των κειμένων και του ιστορικού πλαισίου.

Long, A. A. (επιμ.). *Προσωκρατικοί φιλόσοφοι: Συναγωγή συστατικών μελετών*, μτφρ. Θ. Νικολαΐδης και Τ. Τυφλόπουλος. Αθήνα: Παπαδήμας, 2005.

Θεματική προσέγγιση με έμφαση σε επιμέρους ζητήματα· χρήσιμο αλλά λιγότερο πλήρες σε σχέση με τις κλασικές συνθέσεις.

Μουρελάτος, Α.-Δ. Φ. (επιμ.). *Οι Προσωκρατικοί*. 2 τόμοι. Αθήνα: Εκπαιδευτήρια Κωστέα-Γείτονα, 1998.

Συλλογή ειδικών μελετών σε διάφορα θέματα της προσωκρατικής φιλοσοφίας, με ιδιαίτερη έμφαση σε ερμηνευτικά ζητήματα.

Πλάτων

Μεταφρασμένα έργα του Πλάτωνα

Έχουμε αρκετές αξιόπιστες μεταφράσεις των έργων του Πλάτωνα. Μερικές πολύ σημαντικές και γιατί αφορούν βασικά του έργα είναι:

Πλάτων. *Πολιτεία*, μτφρ. και σχόλια Ν. Μ. Σκουτερόπουλος. Αθήνα: Εκδόσεις Πόλις, 2002.
Αξιόπιστη και κατανοητή μετάφραση, ενταγμένη στο γενικό πλαίσιο των πολιτικών διαλόγων.

Πλάτων. *Συμπόσιον*. Κείμενο, μετάφραση και ερμηνεία Ι. Συκουτρής. Αθήνα: Εστία, 1999 (1η έκδ. 1934).
Κλασική ελληνική έκδοση με πλούσιο φιλολογικό και φιλοσοφικό σχολιασμό.

Πλάτων. *Τίμαιος*, εισαγ., μτφρ. και σχόλια Β. Κάλφας. Αθήνα: Πόλις, 1995.
Μεγάλης αξίας έκδοση για την κατανόηση της πλατωνικής κοσμολογίας και οντολογίας.

.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Στα νέα ελληνικά δεν έχουμε κάποια πρόσφατη, αξιόπιστη και συνολική εισαγωγή στο έργο του Πλάτωνα.

Taylor, A. E. *Πλάτων: Ο άνθρωπος και το έργο του*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (MIET), 1992.

Παλαιότερη αλλά πλήρης και εύχρηστη εισαγωγή σε όλα τα έργα του Πλάτωνα. Ο τόμος συζητάει αναλυτικά όλα τα έργα του Πλάτωνα. Αν και αρκετά παλαιά έκδοση, είναι χρήσιμη. Περιλαμβάνονται ειδικά κεφάλαια σε κάθε τομέα της πλατωνικής φιλοσοφίας από ακαδημαϊκούς που ειδικεύονται αντιστοίχως.

Vlastos, G. *Πλατωνικές μελέτες*, μτφρ. Ι. Αρζόγλου. Αθήνα: MIET, 1994.

Συλλογή ερμηνευτικών δοκιμίων, μάλλον απαιτητικών, για επιμέρους συγκεκριμένα θέματα της πλατωνικής φιλοσοφίας.

Fine, G. (ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Συλλογικός τόμος με θεματική προσέγγιση σε αντίστοιχα κεφάλαια γραμμένα από ειδικούς σε κάθε επιμέρους τομέα της πλατωνικής σκέψης.

Kraut, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Κλασικός συνοπτικός τόμος, κατάλληλος και για εισαγωγική χρήση.

Αριστοτέλης

Μεταφρασμένα έργα του Αριστοτέλη

Τα έργα του Αριστοτέλη δεν είχαν την τύχη να δουν πολλές καλές και αξιόπιστες μεταφράσεις στα νέα ελληνικά (αντίθετα με ό,τι συνέβη σε άλλες ευρωπαϊκές γλώσσες).

Η σειρά των μεταφράσεων των *Απάντων* από τις εκδόσεις Νήσος και το Ίδρυμα Σταύρος Νιάρχος ξεχωρίζει. Ενδεικτικά από αυτήν τη σειρά (οι μεταφράσεις είναι διαθέσιμες και στον ιστότοπο: Αριστοτελιστές, βλ. δικτυογραφία):

Αριστοτέλης. *Μετά τα Φυσικά Α.*, εισαγ., μτφρ. και υπόμνημα Β. Κάλφας. Αθήνα: Πόλις, 2009.

Αριστοτέλης. *Περί γενέσεως και φθοράς*, εισαγ., μτφρ., επιμ. Β. Κάλφας. Αθήνα: Νήσος, 2011.

Αριστοτέλης. *Κατηγορίες & Περί Ερμηνείας*, εισαγ., μτφρ., επιμ. Π. Καλλιγιάς. Αθήνα: Νήσος, 2011.

Αριστοτέλης. *Φυσικά*, εισαγ., μτφρ. και υπόμνημα Β. Κάλφας. Αθήνα: Νήσος, 2014.

Barnes, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. 2 τόμοι. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Η πλέον καθιερωμένη δίγλωσση αγγλική έκδοση των απάντων του Αριστοτέλη.

Reeve, C. D. C., & Kontos P. (eds). *Aristotle: Complete Works*. 2 volumes. Indianapolis: Hackett Publishing Company, αναμένεται το 2025.

Η πιο πρόσφατη αγγλική πλήρης έκδοση από τον οίκο Hackett.

Aristote. *Œuvres complètes*. Υπό τη διεύθυνση των P. Pellegrin, J. Brunschwig κ.ά. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

Η σημαντικότερη σύγχρονη γαλλική μετάφραση των έργων του Αριστοτέλη.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Από τις αρκετές καλές εισαγωγές που κυκλοφορούν στα νέα ελληνικά η πιο απλή είναι εκείνη του:

Adler, M. J. *Ο Αριστοτέλης για όλους: Δύσκολος στοχασμός σε απλοποιημένη μορφή*, μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή. Αθήνα: Παπαδήμας, 1996.

Μια ευσύνοπτη και απλουστευμένη εισαγωγή στο έργο του Αριστοτέλη.

Crubellier, M. και Pellegrin, P. *Αριστοτέλης. Ο φιλόσοφος και οι επιστήμες*, μτφρ. Ε. Περδικούρη. Αθήνα: Εστία, 2011.

Rapp, C. *Εισαγωγή στον Αριστοτέλη*, μτφρ. Ηλίας Τσιριγκάκης, επιμ. Π. Θανασάς. Αθήνα: Εκδόσεις Οκτώ, 2012.

Οι παλαιότερες εισαγωγές που ακολουθούν είναι ακόμη χρήσιμες:

During, I. *Ο Αριστοτέλης*. 2 τόμοι, μτφρ. Π. Κοτζιά-Παντελή και Α. Γεωργίου-Κατσιβέλα. Αθήνα: MIET, 1991-94.

Ross, D. *Αριστοτέλης*, μτφρ. Μ. Μήτσου. Αθήνα: MIET, 1993.

Ειδικά στην αγγλική βιβλιογραφία υπάρχει πολύ μεγάλος αριθμός παρόμοιων εισαγωγών. Ξεχωρίζω εδώ δύο σύντομες και σχετικά απλογραμμένες εισαγωγές:

Ackrill, J. L. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Barnes, J. *Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Barnes, J. *Αριστοτέλης: Όλα όσα πρέπει να γνωρίζετε*, μτφρ. Ε. Λεωντσίνη, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, 2006.

Και την πιο πρόσφατη και σαφώς πληρέστερη έκδοση:

Anagnostopoulos, G. (ed.). *A Companion to Aristotle*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.

Η πιο πλήρης και πρόσφατη συλλογική εισαγωγή στην αριστοτελική φιλοσοφία.

Αξίζει επίσης να αναφέρουμε δύο συναρπαστικά βιβλία γραμμένα όχι από φιλοσόφους, που έχουν ένα πιο ελεύθερο και εκλαϊκευτικό πνεύμα. Διαβάζονται πολύ ευχάριστα και είναι έγκυρα:

Hall, E. *Αριστοτέλης: Η αρχαία σοφία στη σύγχρονη ζωή*, μτφρ. Β. Ζεύκη, επιμ. Ρ. Παπαδομιχελάκη. Αθήνα: Διόπτρα, 2019.

Εκλαϊκευμένη αλλά αξιόπιστη προσέγγιση της σκέψης του Αριστοτέλη.

Leroi, A. M. *Η λιμνοθάλασσα – Πώς ο Αριστοτέλης επινόησε την επιστήμη*, μτφρ. Ε. Κρητικού και Α. Α. Κρητικού, επιμ. Σ. Σταυριανέας. Θεσσαλονίκη: Ροπή, 2018.

Συναρπαστική εξιστόρηση της αριστοτελικής φυσιολογίας, με επιστημονική ακρίβεια και αφήγηση.

Δικτυογραφία

Κάλφας, Β. *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, 2015.
<https://repository.kallipos.gr/handle/11419/683>

Κάλφας, Β. *Αριστοτέλης: Περί φύσεως – Βιβλίο Β' των Φυσικών*. Ψηφιακή έκδοση, εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Αθήνα: Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, 2015.
<https://repository.kallipos.gr/handle/11419/684>

Κάλφας, Β. και Ζωγραφίδης, Γ. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι*. Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας – Ψηφιακοί Πόροι.
https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/filosofia/index.html

Αριστοτελιστές. *Συνεργατικό corpus των έργων του Αριστοτέλη*. Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ – Εκδόσεις Νήσος – ΙΤΥΕ Διόφαντος – Action Plus. <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

Εκτός από τα παραπάνω δύο κορυφαία βοηθήματα για την αρχαία φιλοσοφία αλλά και τη φιλοσοφία γενικά, είναι η εγκυκλοπαίδεια του Stanford:

Zalta, E. N., & Nodelman, U. (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Department of Philosophy, Stanford University. Έκδοση σε συνεχή κύκλο. <https://plato.stanford.edu>

Και η σειρά ηχητικών εκπομπών (podcast):

Adamson, P. (production). *History of Philosophy Without Any Gaps* [ηχητική σειρά]. Metaphysics Research Lab. <https://historyofphilosophy.net>

2. Η αλήθεια και το ον

2.1. Εισαγωγικά

Στην κινηματογραφική ταινία *Blade Runner 2049*, ο κύριος χαρακτήρας, ο αστυνόμος K (Ryan Gosling), που η αποστολή του στην υπηρεσία είναι να κυνηγάει και να εξουδετερώνει ανθρώπινες ρέπλικες, είναι και ο ίδιος μια ρέπλικα, δημιούργημα της εταιρείας Tyrell. Κάποια στιγμή, όμως, οι μνήμες τις οποίες έχει εμφυτευμένες, και οι οποίες περιλαμβάνουν γεγονότα από μια παιδική ηλικία που λογικά ποτέ δεν έζησε, αφού θα προηγούνταν της κατασκευής του, μπερδεύονται με την πραγματικότητα. Ο χαρακτήρας βρίσκεται σε απορία. Είναι άραγε αυτά τα μνημονικά ίχνη αναμνήσεις πραγματικών επεισοδίων από τη ζωή του ή είναι προϊόν μιας εμφυτευμένης ψευδαισθητικής μνήμης, όπως θα ανέμενε κανείς. Η επιλογή του είναι να επισκεφτεί την κατασκευάστρια μνήμης δρα Άννα Στέλιν, η οποία, αφού εξέτασε τον αστυνόμο K, θα τον πληροφορήσει ότι οι μνήμες του είναι αληθείς, αντιστοιχούν δηλαδή στην πραγματικότητα. Στην ταινία δεν μαθαίνουμε ποιο είναι ακριβώς το κριτήριο της δόκτορος, τι περιλαμβάνει η δοκιμασία στην οποία υποβάλλει τον αστυνόμο K. Μήπως εξετάζοντας τον εγκέφαλο του αστυνομικού μπορεί να διακρίνει ποιες σκέψεις του αντιστοιχούν σε πραγματικά γεγονότα; Ή μήπως, αντίθετα, έχει την ικανότητα να ανατρέξει στις εμφυτευμένες μνήμες και να διαπιστώσει ότι η συγκεκριμένη μνήμη δεν περιλαμβάνεται σε αυτές, και επομένως με έναν απλό συλλογισμό (διά της εις άτοπον απαγωγής που ακολουθεί: μια μνήμη είναι είτε [α] εμφυτευμένη, δηλαδή εσφαλμένη, είτε [β] πραγματική· η συγκεκριμένη μνήμη δεν είναι εμφυτευμένη [όχι α]· άρα είναι πραγματική, [β]) να συναγάγει ότι ο ανήσυχος K έχει πράγματι βιώσει στην παιδική του ηλικία αυτές τις εμπειρίες τις οποίες ανακαλεί;¹²

Η αλήθεια και το ψεύδος μάς απασχολεί όλους μας. Η αλήθεια είναι μία επιτυχία στην οποία συνεχώς στοχεύουμε με τους λόγους μας. Θα ήταν ενδιαφέρον εάν μπορούσαμε να γνωρίζουμε τι είναι εσφαλμένο και τι ψευδές, όπως ίσως κάνει η δρ. Στέλιν στην εξέταση του αστυνόμου K στο *Blade Runner*. Γιατί τότε θα γνωρίζαμε πως ό,τι απέμενε είναι αληθές (με έναν απλό συλλογισμό σαν και αυτόν που αναφέραμε στην προηγούμενη παράγραφο). Τα πράγματα όμως δεν έχουν έτσι. Αυτό που έχουμε χρέος να κάνουμε είναι να επιβεβαιώσουμε ότι κάποιες από τις πεποιθήσεις μας είναι αληθείς. Και για να το κάνουμε αυτό χρειαζόμαστε κάποια κριτήρια για την αλήθεια, και μια θεωρία για αυτά τα κριτήρια. Στο παρόν κεφάλαιο θα εξετάσουμε: (α) Ποιες είναι οι προϋποθέσεις ή οι όροι που θέτουμε για να οδηγηθούμε σε μια ικανοποιητική θεωρία για την αλήθεια, και (β) ποια είναι η θεωρία του Αριστοτέλη για την αλήθεια και το ψεύδος των προτάσεων και πώς ικανοποιεί τις προϋποθέσεις ή τους όρους που προκύπτουν από το πρώτο ερώτημα, (α). Στη συνέχεια (Ενότητα 2.3) θα εξετάσουμε τι φαίνεται να δείχνει η δομή των προτάσεων για τη δομή του κόσμου, τις κατηγορίες των όντων που υπάρχουν, και ποιες είναι οι οντολογικές κατηγορίες αυτές για τον Αριστοτέλη.

2.2. Προϋποθέσεις για μια θεωρία για την αλήθεια

Ποια είναι τα κριτήρια με βάση τα οποία θα κρίνουμε εάν οι ισχυρισμοί μας είναι αληθείς ή ψευδείς; Ποια είναι δηλαδή τα στοιχεία εκείνα που κάνουν έναν ισχυρισμό να αληθεύει; Ποια είναι τα αντικείμενα χάρη στα οποία ένας ισχυρισμός αληθεύει; Στη φιλοσοφία, ως τίτλος για τα στοιχεία που κάνουν τις προτάσεις αληθείς, χρησιμοποιείται ο περιγραφικός όρος «αληθοποιητής» (*truthmaker*). Μία πρώτη φυσική σκέψη είναι ότι *οι ισχυρισμοί μας είναι αληθείς όταν αντιστοιχούν με κάποιον τρόπο στην πραγματικότητα και ψευδείς όταν δεν αντιστοιχούν σε αυτήν*. Ο αληθοποιητής για την αλήθεια των προτάσεών μας είναι η πραγματικότητα. Μια θεωρία για την αλήθεια η οποία ενστερνίζεται αυτό τον ισχυρισμό είναι μια θεωρία αντιστοίχισης για την αλήθεια. Διότι θεωρεί ότι κάποιοι ισχυρισμοί ή πεποιθήσεις μας είναι αληθείς επειδή αντιστοιχούν στην πραγματικότητα. Και, αντίστροφα, αν δεν αντιστοιχούν στην πραγματικότητα είναι ψευδείς. Ωστόσο, αρκετά ζητήματα μένουν ανοικτά, έστω και εάν δεχτούμε την παραπάνω διατύπωση. Και μια ικανοποιητική θεωρία για την αλήθεια θα πρέπει να παρέχει μια απάντηση ή εξήγηση για καθένα από τα παρακάτω ερωτήματα.

¹² Το τι ακριβώς συμβαίνει αποκαλύπτεται εμμέσως πλην σαφώς στο τέλος της ιστορίας: τα μνημονικά ίχνη ανήκουν στην πραγματικότητα στην ίδια τη δόκτορα.

Ένα πρώτο ερώτημα αφορά το ποιοι είναι πράγματι οι φορείς της αλήθειας. Είναι οι πεποιθήσεις μας; Οι προτάσεις οι οποίες τις εκφράζουν; Οι ισχυρισμοί μας διατυπώνονται με προτάσεις, αλλά οι προτάσεις συντίθενται από λέξεις. Είναι άραγε οι προτάσεις ή μήπως οι ίδιες οι λέξεις είτε αληθείς είτε ψευδείς; Αν συμβαίνει το δεύτερο, πώς είναι δυνατόν οι λέξεις από μόνες τους να είναι ψευδείς ή αληθείς; Ή μήπως οι λέξεις είναι συμβατικά σημεία, δηλαδή το ότι αναφέρονται στα πράγματα είναι προϊόν κάποιας σύμβασης η οποία ισχύει στα πλαίσια της μιας ή της άλλης γλώσσας και γλωσσικής κοινότητας; Για παράδειγμα, στον διάλογο του Πλάτωνα *Κρατύλος* εμφανίζεται το ακόλουθο δίλημμα: είναι η απόδοση των λέξεων στα πράγματα μία φυσική σχέση (ας ονομάσουμε αυτή τη θεωρία *νατουραλιστική*) ή μήπως οι λέξεις είναι συμβατικές ονοματοθεσίες (ας ονομάσουμε αυτήν τη θεωρία *συμβασιοκρατική*);

Σύμφωνα με τη νατουραλιστική θέση, κάθε λέξη έχει τη μορφή που τη διακρίνει, επειδή αντιστοιχεί ακριβώς στο πράγμα το οποίο δηλώνει ή στο οποίο αναφέρεται. Άρα, υπάρχουν λαθεμένες και σωστές, ψευδείς και αληθείς λέξεις. Το ζήτημα προβληματίζει τον Σωκράτη επίμονα:

K.2.1

Άραγε αληθής είναι ο λόγος εκείνος που ονομάζει τα όντα όπως είναι, και ψευδής ο λόγος εκείνος που τα ονομάζει όπως δεν είναι; (385b8)

Και λίγο αργότερα αφηγείται μια αληθοφανή ιστορία για την καταγωγή της λέξης «θεός»:

K.2.2

Οι πρώτοι άνθρωποι που κατοίκησαν την Ελλάδα έχω τη γνώμη ότι πίστευαν σ' εκείνους του θεούς που πιστεύουν σήμερα πολλοί βάρβαροι [...] θέλω να πω, δηλαδή, στον ήλιο, στο φεγγάρι, στη γη, στ' αστέρια, στον ουρανό. Οι άνθρωποι εκείνοι, επειδή όλα αυτά τα πράγματα τα έβλεπαν να κινούνται και κινούμενα να τρέχουν, έσπευσαν ξεκινώντας από τη φυσική σημασία της λέξης *θ έ ω*, που, ως γνωστόν, σημαίνει τρέχω, και τα ονόμασαν θεούς [...] (397c8-d3)

Ο διάλογος του Πλάτωνα περιέχει διάσπαρτες τέτοιες ετυμολογικές ερμηνείες, οι οποίες είναι πιο φανταστικές και από τις ταινίες του Denis Villeneuve (και πάντως πιο διασκεδαστικές και ενδιαφέρουσες από το *Blade Runner II*, που μάλλον απογοήτευσε τους λάτρεις της πρώτης ταινίας). Σε ποιον βαθμό όμως τις υιοθετεί, όπως και τη γενική νομιναλιστική θεωρία, κανείς δεν μπορεί να βεβαιώσει. Στον συγκεκριμένο διάλογο όμως παρουσιάζεται και η αντίπαλη θεωρία, η συμβασιοκρατική, την οποία εκθέτει ένας από τους συνομιλητές, ο Ερμογένης: Οι λέξεις και η σύνδεση με την αναφορά τους είναι απόλυτα συμβατική. Αυτή είναι και η άποψη που ασπάζεται και ο Αριστοτέλης. Οι λέξεις συμβατικά σημαίνουν κάτι, αναφέρονται σε ένα αντικείμενο ή ιδιότητά του, ή σε ένα φαινόμενο. Για παράδειγμα, η λέξη «βροχή» σημαίνει το συγκεκριμένο φυσικό φαινόμενο, αλλά αυτό δεν εμποδίζει κάποια άλλη λέξη, π.χ. τη λέξη *rain*, να σημαίνει το ίδιο φαινόμενο, ή ακόμη η ίδια λέξη θα μπορούσε να σήμαινε κάτι άλλο, επειδή, λόγου χάρη, η χρήση της εξελίχθηκε διαφορετικά ιστορικά. Για να δώσουμε ένα συγκεκριμένο παράδειγμα ενός όρου που θα συναντήσουμε συχνά στο βιβλίο, η «ύλη», που για εμάς είναι ένας όρος που σημαίνει οποιοδήποτε υλικό, σήμαινε αρχικά ειδικά την ξυλεία (ειδικά στα γραπτά του Αριστοτέλη αποκτά αυτό το διαφορετικό και γενικότερο νόημα που αντιλαμβανόμαστε και εμείς). Η αλήθεια ή το ψεύδος όμως είναι μια διαφορετική λειτουργία της γλώσσας από εκείνη που θα ονομάζαμε σημασία και αναφορά των λέξεων. Οι λέξεις από μόνες τους δεν είναι αληθείς/ψευδείς, παρά μόνο όταν συντεθούν (με βάση κάποιους συντακτικούς κανόνες) σε προτάσεις. Επομένως, ένα πρώτο κριτήριο για την απόδοση αλήθειας ή ψεύδους (μια αληθοτιμή, όπως λέμε) είναι ο φορέας να είναι μια συντακτικά άρτια πρόταση.

Εκτός όμως από το παραπάνω κριτήριο, που θα δούμε πώς συγκεκριμενοποιείται από τον Αριστοτέλη, η θεωρία θα πρέπει να ικανοποιεί και κάποιες άλλες προϋποθέσεις. Να εξηγεί δηλαδή ορισμένα φαινόμενα για τα οποία η διαίσθησή μας μας λέει ότι στέκουν. Ας δούμε μερικές από αυτές.

Το πρώτο από αυτά είναι το προφανές γεγονός ότι, εκτός από αληθείς ισχυρισμούς, συχνά, δυστυχώς πολύ συχνότερα από ό,τι θα θέλαμε, κάνουμε ισχυρισμούς οι οποίοι είναι ψευδείς. Και το ότι είναι ψευδείς κρίνεται από κάποια δοκιμασία, όπως εκείνη της δρα Στέλιν. Δηλαδή, μπορούμε να δούμε ότι κάτι το οποίο περιλαμβάνεται στον ισχυρισμό μας υφίσταται, αλλά δεν υφίσταται έτσι όπως το περιγράφουμε. Στο παράδειγμα μας, μια μνήμη είναι έτσι όπως την ανακαλούμε, αλλά δεν είναι πραγματική, είναι εμφυτευμένη. Ας δούμε ένα απλούστερο παράδειγμα. Μπορούμε να ισχυριστούμε π.χ. ότι:

1. Ο Αριστοτέλης ήταν μαθητής του Σωκράτη.

Η πρόταση (1) είναι βέβαια ψευδής και το ψεύδος της πρότασης κρίνεται από το γεγονός ότι η πρόταση αυτή δεν μας δίνει μια αληθή πληροφορία για τον κόσμο, δεν αντιστοιχεί σε κάτι πραγματικό. Πράγματι, ο Αριστοτέλης δεν ήταν μαθητής του Σωκράτη. Άρα, η πρόταση αυτή δεν εκφράζει κάτι που ισχύει στην πραγματικότητα. Παρ' όλα αυτά, οι όροι της πρότασης σημαίνουν κάτι, έχουν κάποια αναφορά σε πράγματα αυτού του κόσμου, σε δύο ιστορικά πρόσωπα, και αυτό μας βοηθά να ανακαλύψουμε ότι είναι ψευδής. Το ίδιο συμβαίνει όμως και με οποιαδήποτε άλλη ψευδή πρόταση, π.χ. με την πρόταση ότι:

2. Ο Σωκράτης ήταν μαθητής του Αριστοτέλη.

Τόσο η (1) όσο και η (2) αναφέρονται στον Σωκράτη και στον Αριστοτέλη, άρα έχουν μια αναφορά, αλλά αναφέρονται και σε μια σχέση που δεν υπήρξε (ούτε έτσι, ούτε αλλιώς). Αυτή η σχέση είναι μια μη πραγματική σχέση. Αν όμως και οι δύο προτάσεις αναφέρονται σε κάτι μη πραγματικό, φαίνεται σαν να αναφέρονται στο ίδιο πράγμα, στο μη πραγματικό, σε αυτό που δεν υπάρχει. Γιατί αυτό που δεν υπάρχει δεν μπορεί παρά να είναι ένα (ή κανένα), πάντως σίγουρα όχι δύο ή περισσότερα πράγματα. Και παρ' όλα αυτά οι δύο προτάσεις διαφέρουν. Και οι δύο ισχυρίζονται κάτι ψευδές, αλλά το ψεύδος της μιας είναι ανεξάρτητο από το ψεύδος της άλλης. Πώς θα εξηγήσουμε αυτή τη διαφορά τους (εφόσον μιλάμε για προτάσεις που και οι δύο αναφέρονται... στο τίποτε);

Ένα δεύτερο στοιχείο που θα πρέπει να προσέξουμε αφορά τις αρνητικές προτάσεις ή, αν προτιμάτε, τις προτάσεις που περιλαμβάνουν μια αρνητική κατηγορήση, όπως η πρόταση «Δεν είμαι ελέφαντας!», ή καλύτερα: «Είμαι όχι ελέφαντας». Δεν είναι τυχαίο ότι χρησιμοποιούμε αυτή τη φράση για να αναφερθούμε σε κάτι που είναι πολύ δύσκολο να αποδείξουμε ή να τεκμηριώσουμε. Εδώ η ομοιότητα με αυτό που μας ενδιαφέρει τελειώνει. Δείτε πώς. Κάνουμε ισχυρισμούς χρησιμοποιώντας αρνητικά κατηγορήματα. Λέμε π.χ. ότι «Ο Σωκράτης δεν είναι ιατρός» ή (ισοδύναμα) ότι «Ο Σωκράτης είναι μη ιατρός» ή, για να πάρουμε μια πρόταση που έχει μεγαλύτερο ιστορικό ενδιαφέρον, ότι «Ο Σωκράτης ήταν ά-τοπος». Πώς όμως θα κατανοήσουμε τα διάφορα αρνητικά κατηγορήματα που μόλις αποδώσαμε στον Σωκράτη; Σε τι αναφέρονται; Ας υποθέσουμε ότι αναφέρονται στην απουσία μιας ιδιότητας (στην απουσία γνώσης της ιατρικής τέχνης, την απουσία μιας ορισμένης θέσης κτλ.). Τι είδους πράγμα όμως είναι η απουσία μιας ιδιότητας; Και πώς η απουσία μιας ιδιότητας διαφέρει από τις απουσίες άλλων ιδιοτήτων, οι οποίες προκύπτουν από προτάσεις όπως: «Ο Σωκράτης δεν ήταν δάσκαλος του Αριστοτέλη», «Ο Σωκράτης δεν ήταν μαθητής του Αριστοτέλη» κ.ο.κ.;

Το πρόβλημα εδώ είναι παρόμοιο με εκείνο που συζητήσαμε για τις ψευδείς προτάσεις. Οι απούσες ιδιότητες δεν διαφέρουν σε κάτι, όλες αναφέρονται σε κάτι ανύπαρκτο. Και το ανύπαρκτο δεν μπορούμε να το μετρήσουμε. Ή μήπως υπάρχει τρόπος να το κάνουμε, και ποιος είναι αυτός;

Στο ίδιο μήκος κύματος, μια θεωρία για την αλήθεια θα πρέπει να μας εξηγεί πώς είναι δυνατές όχι απλώς οι αρνητικές κατηγορήσεις μιας ιδιότητας σε ένα υποκείμενο, αλλά οι αρνητικές υπαρκτικές προτάσεις για ένα υποκείμενο. Διατυπώνουμε συχνά τέτοιους ισχυρισμούς που βασίζονται σε αρνητικές υπαρκτικές κρίσεις. Η

πιο γενική διατύπωση είναι το κοινώς λεγόμενο: «Καλά, δεν υπάρχεις!». Αλλά σε πλαίσιο κάπως πιο επιστημονικό λέμε ότι «Τα γέτι δεν υπάρχουν» ή «Οι Κένταυροι δεν υπάρχουν» ή, ακόμη, ότι «Είναι αδύνατον να υπάρξει ένας κύκλος με γωνίες». Πώς θα κατανοήσουμε την αλήθεια τέτοιων προτάσεων;

Στην περίπτωση των θετικών υπαρκτικών προτάσεων, π.χ. «Υπάρχουν γάτες», ξέρουμε τι είναι εκείνο που τις επαληθεύει. Το γεγονός ότι:

(α) το όνομα «γάτα» αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο φυσικό είδος σπονδυλωτών ζώων και στο ότι

(β) υποδείγματα αυτού του είδους υπάρχουν γύρω μας, είναι υπαρκτά όντα.

Στις αρνητικές υπαρκτικές προτάσεις δεν υπάρχουν αντίστοιχα υποκείμενα, π.χ. κάποιοι Κένταυροι ή κάποια γέτι, για τα οποία αληθεύει να πούμε ότι δεν υπάρχουν. Το πρόβλημα είναι βέβαια ότι το ον στο οποίο αναφέρεται το υποκείμενο (γραμματικό υποκείμενο) μιας (αληθούς) αρνητικής υπαρκτικής πρότασης δεν υπάρχει. Άρα, για ποιο πράγμα ισχύει μια τέτοια πρόταση, για ποιο ον αληθεύει;

2.3. Η αριστοτελική θεωρία για την αλήθεια και το ψεύδος

Αφού είδαμε μερικές από τις προϋποθέσεις ή τα κριτήρια για μια ικανοποιητική θεώρηση της αλήθειας και του ψεύδους των προτάσεων ας στραφούμε σε ό,τι μας παραδίδει ο Αριστοτέλης για το θέμα. Η αριστοτελική θεωρία για την αλήθεια διατυπώνεται με ιδιαίτερα συνοπτικό τρόπο στην πραγματεία *Περί Ερμηνείας*. Εκκινεί από μια θεώρηση για το πώς ο λόγος σημαίνει ή αναφέρεται σε πράγματα, για να προχωρήσει έπειτα στη θεωρία του για την αλήθεια και το ψεύδος των προτάσεων:

K.2.3

Πρέπει πρώτα να εκθέσουμε τι είναι ένα όνομα, τι είναι ένα ρήμα, και έπειτα τι είναι άρνηση, κατάφαση, απόφαση και πρόταση. Οι ήχοι τους οποίους χρησιμοποιούμε για να μιλάμε είναι σύμβολα των πραγμάτων που συμβαίνουν στην ψυχή, και τα στοιχεία τα οποία γράφουμε είναι σύμβολα των ήχων. Και όπως τα γραπτά στοιχεία δεν είναι ίδια για όλους τους ανθρώπους, το ίδιο συμβαίνει και με τους ήχους [που χρησιμοποιούμε στην ομιλία]. Όμως τα πρωταρχικά εκείνα των οποίων τούτα [οι ήχοι και οι λέξεις] είναι σημεία, αυτά [όσα συμβαίνουν στην ψυχή] είναι τα ίδια για όλους. Και εκείνα των οποίων τούτα [όσα συμβαίνουν στην ψυχή] αποτελούν ομοιώματα –τα πράγματα– είναι επίσης τα ίδια. Γι' αυτά λοιπόν έχουμε μιλήσει στο *Περί Ψυχής*, διότι είναι αντικείμενο άλλης πραγματεύσεως. (*Ερμ.* 16a1-8, μτφρ. Π. Καλλιγά, με αλλαγές)

Εκείνο το στοιχείο χάρη στο οποίο οι προτάσεις μας (οι λεκτικές εκφράσεις, είτε γραπτές είτε προφορικές) αληθεύουν είναι το γεγονός ότι οι όροι των προτάσεών μας αντιστοιχούν σε παθήματα στην ψυχή (ας τα ονομάσουμε εμείς σκέψεις) τα οποία δεν είναι συμβατικά ή υποκειμενικά, αλλά είναι κοινά για όλους. Και είναι κοινά για όλους γιατί αντιστοιχούν ένα προς ένα σε κάτι αντικειμενικό, σε όντα που υπάρχουν πραγματικά. Έτσι, παρότι οι προτάσεις μας συντίθενται από όρους οι οποίοι είναι συμβατικοί, είναι διαφορετικοί για κάθε γλωσσική κοινότητα, και με αυτή την έννοια είναι υποκειμενικοί, επιδέχονται με αντικειμενικό τρόπο μια τιμή αληθείας.

Η σειρά στην οποία εδράζεται ο τρόπος με τον οποίο αναφερόμαστε στα αντικείμενα, για τον Αριστοτέλη, εκκινεί από αυτό που ονομάζει πάθημα στην ψυχή, δηλαδή μια εντύπωση ή σκέψη για το πράγμα η οποία είναι κοινή σε όλους στην προφορική έκφραση (τη λέξη), η οποία συμβολίζει αυτή την κοινή εντύπωση και διαφέρει από τη μια γλωσσική κοινότητα, και ακολούθως στη γραπτή λέξη η οποία ομοίως έχει μια συμβατική σχέση με την προφορική λέξη. Το ακόλουθο διάγραμμα διακρίνει τις οντότητες στις οποίες αναφέρεται το αριστοτελικό κείμενο και επισημαίνει κατά πόσο προκύπτουν με συμβατικό ή φυσικό τρόπο, είναι δηλαδή ομοιώματα της οντότητας από την οποία προκύπτουν ή στην οποία αναφέρονται.

Πίνακας 2.1

Σύμβολο	Σύμβολο	Ομοίωμα	
Γραπτή λέξη	Προφορική λέξη	Πάθος στην ψυχή	Πράγματα στον κόσμο

Τι είναι όμως αυτές οι ψυχικές εντυπώσεις οι οποίες ομοιάζουν με τα όντα του εξωτερικού κόσμου; Αυτές είναι στην πραγματικότητα τα στοιχεία χάρη στα οποία η γνωστική μας επαφή με τα εξωτερικά αντικείμενα επιτυγχάνεται (όταν βέβαια αντιλαμβανόμαστε για αυτά κάτι που ισχύει, είναι αληθές). Τι είδους νοητικές καταστάσεις θα πρέπει να υποθέσουμε; Μια πρώτη πρόταση είναι ότι οι νοητικές αυτές καταστάσεις είναι (α) εσωτερικές εικόνες του πράγματος στο οποίο αναφέρονται. Ωστόσο, αν πρόκειται για εσωτερικές εικόνες, πώς θα εξηγήσουμε ότι έχουμε τέτοιες ψυχικές εντυπώσεις για αντικείμενα για τα οποία δεν έχουμε καμία εμπειρία ή δεν μπορούμε καν να αντιληφθούμε αισθητηριακά; Μια δεύτερη εναλλακτική είναι να θεωρήσουμε ότι αυτές οι ψυχικές εντυπώσεις είναι (β) κάποιου είδους ορισμοί των όντων στα οποία αναφερόμαστε. Αυτή όμως η ερμηνεία θα ζητούσε πολλά από τις σκέψεις κάθε ομιλητή. Δεν φαίνεται να είναι απαραίτητο να έχουμε ορισμούς για να διαθέτουμε μια ψυχική εντύπωση με τον τρόπο που φαίνεται να την περιγράφει ο Αριστοτέλης. Βέβαια, η αντίρρηση μπορεί να απαντηθεί εάν υποθέσουμε μία χαλαρότερη έννοια ορισμού και θεωρήσουμε ότι όλο κι όλο που χρειάζεται είναι να έχουμε κάποιου τύπου περιγραφή, την οποία συνήθως διαθέτουμε προκειμένου για ονόματα τα οποία αναφέρονται σε κάτι. Επιπλέον, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται ότι αυτές οι ψυχικές εντυπώσεις (*παθήματα*) ομοιάζουν με τα εξωτερικά αντικείμενα. Υποθέτει κανείς ότι τα δεύτερα με κάποιον τρόπο προκαλούν τα πρώτα, η σχέση τους δηλαδή είναι αιτιακή. Πώς όμως μη υπαρκτά όντα, όπως οι Κένταυροι ή ο Πήγασος κτλ., είναι δυνατόν να προκαλούν ένα πάθημα στην ψυχή; Αυτό που μπορούμε να υποθέσουμε είναι ότι τέτοιου είδους όροι και οι εντυπώσεις που τους αντιστοιχούν στην ουσία παράγονται από εντυπώσεις υπαρκτών όντων, εντυπώσεις που συνδέονται ή συντίθενται στο επίπεδο των νοητικών καταστάσεων παρά το ότι στην πραγματικότητα δεν υφίσταται κάτι αντίστοιχο, π.χ. ένα ζώο που είναι μισός άνθρωπος και μισό άλογο, ή άλογο που επιπλέον έχει φτερά.

Για να καταλάβουμε τώρα τον τρόπο με τον οποίο συνθέτουμε από τις λέξεις τις προτάσεις, οι οποίες με τη σειρά τους θα δούμε ότι είναι φορείς μιας τιμής αληθείας (είτε θετικής είτε αρνητικής), ας δούμε πώς ορίζει ο Αριστοτέλης τι είναι μια πρόταση (*λόγος*) και ποιες προτάσεις παίρνουν τιμή αληθείας.

Λόγος =_{ορισμ.} *φωνή σημαντική* (ήχος ο οποίος σημαίνει κάποια οντότητα). *Περί Ερμηνείας*, 16b26.

Π.χ. ο ήχος *ἄνθρωπος* όταν εκφέρεται σημαίνει κάτι, εν αντιθέσει προς τους ήχους τους οποίους παράγουν π.χ. τα άλλα ζώα. Ο λόγος τους δηλώνει ενδεχομένως μια ψυχική κατάσταση ή διάθεση αλλά δεν σημαίνει κάτι, εφόσον δεν συμβολίζει κάποια εντύπωση (πάθημα) η οποία συνιστά ομοίωμα κάποιου όντος, δηλαδή η εντύπωση αυτή δεν αντιστοιχεί σε κάποιο ον ή ιδιότητα η οποία υφίσταται στον εξωτερικό κόσμο. Ωστόσο, και ο λόγος μας αυτός (ο ήχος που εκφέρουμε και σημαίνει κάτι) δεν είναι ακόμη κάτι αληθές ή ψευδές. Για να είναι δυνατό κάτι τέτοιο, ο λόγος θα πρέπει να αποφαίνεται κάτι. Θα πρέπει να είναι ένας λόγος αποφαντικός.

Λόγος αποφαντικός =_{ορισμ.} *φωνή που σημαίνει κάτι για το οποίο ισχύει ότι αληθεύει ή ψεύδεται*. (*Ερμην.* 17a1-4) (εν αντιθέσει προς λόγους οι οποίοι δεν αποφαίνονται τίποτε, π.χ. προσταγές που απευθύνουμε ή ευχές κτλ.)

Βέβαια, δεν είναι όλες οι προτάσεις μας αποφαντικές και δεν μπορούν όλες να πάρουν μια αληθοτιμή.

ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑΤΑ

1. Στάσου, πού πας!
2. Φοβάμαι ότι θα βρέξει αύριο.
3. Ελπίζω ο Παναθηναϊκός να νικήσει την Κυριακή.
4. Διάβασες τις σημειώσεις του μαθήματος;

Οι 1-4 είναι προτάσεις οι οποίες δεν επιδέχονται κάποια τιμή αληθείας. Αυτό συμβαίνει γενικά για τις ερωτηματικές, παρακλητικές και προστακτικές προτάσεις. Πράγματι, ο ρόλος τους στην επικοινωνία μας δεν σχετίζεται με τη μεταφορά κάποιας πληροφορίας η οποία προσπαθεί να αποδώσει την αλήθεια, αλλά εκφράζουν μία παράκληση, προσταγή, επιθυμία κτλ. Οι προτάσεις οι οποίες παίρνουν τιμή αληθείας και εκείνες με τις οποίες κάνουμε επιστήμη είναι εκείνες που ονομάζουμε στα νέα ελληνικά *δηλωτικές προτάσεις*.

Ο Αριστοτέλης ονομάζει τις δηλωτικές προτάσεις αποφαντικές και διακρίνει δύο είδη αποφαντικών προτάσεων ή λόγων, με βάση το εάν συνδέουν η αποσυνδέουν τους όρους που τις συνθέτουν, όπως θα δούμε. Η απλή *απόφαση* λοιπόν είναι μία απλή ηχητική φράση η οποία σημαίνει είτε ότι κάτι είναι έτσι, είτε ότι κάτι δεν είναι έτσι (σύμφωνα με μία από τις διαιρέσεις του χρόνου) (*Ερμην.* 17a23-5). Και αυτό συμβαίνει μόνο επειδή όταν σε μια απόφαση χρησιμοποιούμε κάποιο ρήμα (π.χ. βρέχει, έβρεξε, θα βρέξει ή καθόταν, κάθεται, θα καθίσει κ.ο.κ.) το οποίο τυπικά θα σημαίνει και τον χρόνο.

Παραδείγματα απλών αποφάνσεων:

1. Ο Σωκράτης είναι Αθηναίος.
2. Ο Σωκράτης είναι φιλόσοφος.
3. Ο Σωκράτης είναι Αθηναίος και φιλόσοφος.

Όλες οι σύνθετες αποφάνσεις (όπως η 3) αναλύονται σε απλές (όπως οι 1 και 2). Π.χ. η σύνθετη πρόταση «Ο Σωκράτης είναι Αθηναίος φιλόσοφος» αναλύεται στις δύο απλές αποφάνσεις από τις οποίες συντίθενται, και είναι οι απλές αποφάνσεις που θα κριθούν για το αν είναι αληθείς ή ψευδείς. Τώρα οι (1-3) είναι θετικές προτάσεις αλλά σε άλλες περιπτώσεις αυτό που ισχυριζόμαστε είναι κάτι αρνητικό. Επομένως, ο Αριστοτέλης θα διαιρέσει τις προτάσεις με βάση αυτή την ιδιότητα ή ποιότητά τους (αν είναι θετικές ή αρνητικές) σε δύο είδη:

(α) *αρνήσεις (ἀποφάσεις)* = _{ορισμός} Προτάσεις που διαχωρίζουν κάποιο πράγμα από κάτι άλλο (π.χ. ο ουρανός δεν είναι συννεφιασμένος).

(β) *καταφάσεις* = _{ορισμός} Προτάσεις που συνδέουν, αποδίδουν κάτι σε κάποιο πράγμα ή κάποιο υποκείμενο (π.χ. ο ουρανός είναι συννεφιασμένος).

Οι δύο αυτές αντίθετες προτάσεις σχηματίζουν αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει (και εμείς φυσικά) *αντίφαση*: η κατάφαση και η άρνηση που είναι αντίθετες μεταξύ τους (π.χ. ο ουρανός έχει σύννεφα και ο ουρανός δεν έχει σύννεφα). Η αντίφαση είναι ένα ζεύγος προτάσεων τέτοιων ώστε δεν μπορεί να αληθεύουν ταυτόχρονα ούτε να είναι ψευδείς ταυτόχρονα, άρα εάν γνωρίζουμε την τιμή αληθείας της μίας μπορούμε να συναγάγουμε την τιμή αληθείας της άλλης. Εκτός όμως από την ποιότητά τους, οι προτάσεις διαιρούνται και με βάση την ποσότητά τους σε δύο είδη:

Καθολικές (γενικές) προτάσεις: εκείνες που αποφαίνονται κάτι για το σύνολο μιας τάξης υποκειμένων (π.χ. οι Έλληνες είναι Ευρωπαίοι).

Μερικές προτάσεις: εκείνες οι οποίες αποφαίνονται κάτι για ένα μέρος (ένα υποσύνολο) των υποκειμένων ενός συνόλου (π.χ. κάποιοι άνθρωποι είναι φιλόσοφοι).

Ο όρος *καθόλου* (που στα νέα ελληνικά εκφράζεται ως «καθολικός όρος», επειδή ακριβώς ο όρος «καθόλου» είναι ακατάλληλος, αφού σήμερα έχει τη σημασία του «τίποτα») σημαίνει για τον Αριστοτέλη εκείνο το οποίο από τη φύση του μπορεί να ανήκει ή να κατηγορηθεί (ως οντολογικό κατηγορήμα στον κόσμο των όντων, όσο και ως γραμματικό κατηγορήμα στη γλώσσα μέσω της οποίας μιλάμε για αυτόν) σε πολλά υποκείμενα (π.χ. οι όροι *έμβιο*, *φυτό*, *Έλληνας*, *λευκό* κτλ. αποδίδονται ή μπορούν να αποδοθούν σε έναν απεριόριστο αριθμό υποκειμένων). Ο όρος αντιτίθεται προς τον όρο *καθ' έκαστον*: δηλαδή εκείνο το οποίο δεν είναι *καθόλου* (καθολικός όρος) ή, αλλιώς, εκείνο που από τη φύση του δεν μπορεί να κατηγορηθεί σε πολλά υποκείμενα, π.χ. ο Σωκράτης, η Ελλάδα, το λευκό χρώμα του δέρματος του Σωκράτη. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, οι οντότητες στις οποίες τα καθ' έκαστα αναφέρονται διακρίνονται για την αυτονομία τους και είναι ουσιαστικά τα οντολογικά υποκείμενα για όλα τα υπόλοιπα όντα. Εδώ όμως η αντίθεση η οποία μας ενδιαφέρει είναι μεταξύ

καθολικών προτάσεων (ισχύουν για ένα ολόκληρο σύνολο) και μερικών προτάσεων (που ισχύουν για ένα μέρος, ένα υποσύνολο ενός συνόλου). Οι προτάσεις που περιλαμβάνουν *καθ' έκαστον*, ατομικούς όρους, συνεπάγονται μερικές προτάσεις (π.χ. η πρόταση «Ο Σωκράτης είναι σοφός», που αφορά ένα *καθ' έκαστον*, τον Σωκράτη, συνεπάγεται την πρόταση: «Μερικοί [δηλαδή κάποιοι ή, ισοδύναμα, τουλάχιστον ένας] άνθρωποι είναι σοφοί», η οποία είναι μια μερική πρόταση). Οι μερικές αυτές προτάσεις μπορούν να ισχύουν βέβαια για πάνω από ένα υποκείμενο, σε αντίθεση με τις προτάσεις που χρησιμοποιούν *καθ' έκαστον* ή ατομικούς όρους (π.χ., η μερική πρόταση «κάποιοι άνθρωποι έχουν πατήσει στο φεγγάρι» ισχυρίζεται κάτι ισχυρότερο από την πρόταση «Ο Νιλ Άρμστρονγκ πάτησε στο φεγγάρι», που είναι μια ατομική πρόταση, υπό την έννοια ότι αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο και άλλοι άνθρωποι εκτός του Ν.Α. να έχουν πατήσει στο φεγγάρι). Εκείνο όμως που μας ενδιαφέρει από την άποψη της λογικής είναι εάν μια πρόταση είναι καθολική ή μερική (μπορεί επιπλέον να αναφέρεται σε ένα *καθ' έκαστον*, αλλά από την άποψη που προσεγγίζουμε το ζήτημα, για την ώρα τουλάχιστον, αυτό μας είναι αδιάφορο). Με όρους της σύγχρονης τυπικής λογικής, οι καθολικές προτάσεις αντιστοιχούν στις προτάσεις οι οποίες χρησιμοποιούν τον καθολικό ποσοδείκτη (όλα τα X είναι Ψ), ενώ οι μερικές προτάσεις αντιστοιχούν στις προτάσεις οι οποίες χρησιμοποιούν τον υπαρκτικό ποσοδείκτη (υπάρχει τουλάχιστον ένα X το οποίο είναι Ψ).

Με βάση τις δύο διαιρέσεις (ως προς την ποιότητα ή την ποσότητα) έχουμε τέσσερα είδη προτάσεων

Πίνακας 2.2

ΠΟΙΟΤΗΤΑ/ΠΟΣΟΤΗΤΑ	ΚΑΘΟΛΙΚΕΣ	ΜΕΡΙΚΕΣ
ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΕΣ	Οι καθηγητές είναι αφηρημένοι.	Μερικοί καθηγητές είναι αφηρημένοι.
ΑΡΝΗΤΙΚΕΣ	Οι καθηγητές δεν είναι αφηρημένοι.	Μερικοί καθηγητές δεν είναι αφηρημένοι.

Τα τέσσερα αυτά είδη προτάσεων τα συμβολίζουμε με ένα λατινικό γράμμα για το κάθε είδος, το οποίο προκύπτει από τα φωνήεντα των λατινικών αποδόσεων των όρων *καταφάσχω* και *αποφάσχω*:

affirmo καταφάσχω

nego αποφάσχω (αρνούμαι)

a καταφατικές καθολικές <- καθολικός ποσοδείκτης

e αρνητικές καθολικές <- καθολικός ποσοδείκτης

i καταφατικές μερικές <- υπαρκτικός ποσοδείκτης

o αρνητικές μερικές <- υπαρκτικός ποσοδείκτης

Πίνακας 2.3

Σύμβολο	Τύπος	Τίτλος
A	Κάθε Y είναι K	Καθολική καταφατική
E	Κανένα Y δεν είναι K	Καθολική αποφατική (ή αρνητική)
I	Κάποιο Y είναι K	Μη καθολική καταφατική
O	Κάποιο Y δεν είναι K	Μη καθολική αποφατική (ή αρνητική)

Σε τελική ανάλυση, κάθε πρόταση μπορεί να μεταφραστεί σε μία από τις τέσσερις παραπάνω μορφές ή είδη:

1. Κάθε Y είναι K
2. Κάποιο Y είναι K
3. Κανένα Y δεν είναι K (ή «Δεν ισχύει ότι κάποιο Y είναι K»)
4. Κάποιο Y δεν είναι K (ή «Δεν ισχύει ότι κάθε Y είναι K»)

Για παράδειγμα: «Κάθε λεωφορείο είναι μπλε». Είναι της μορφής «Κάθε Y είναι K». Έστω ότι ξέρω ότι αυτή η πρόταση είναι αληθής. Μπορώ να συναγάγω και τις αληθοτιμές των προτάσεων στις υπόλοιπες τρεις κατηγορίες προτάσεων (δείτε αμέσως πιο κάτω το τετράγωνο των εναντίων που αναπαριστά τις σχέσεις μεταξύ των τεσσάρων ειδών προτάσεων). Δηλαδή:

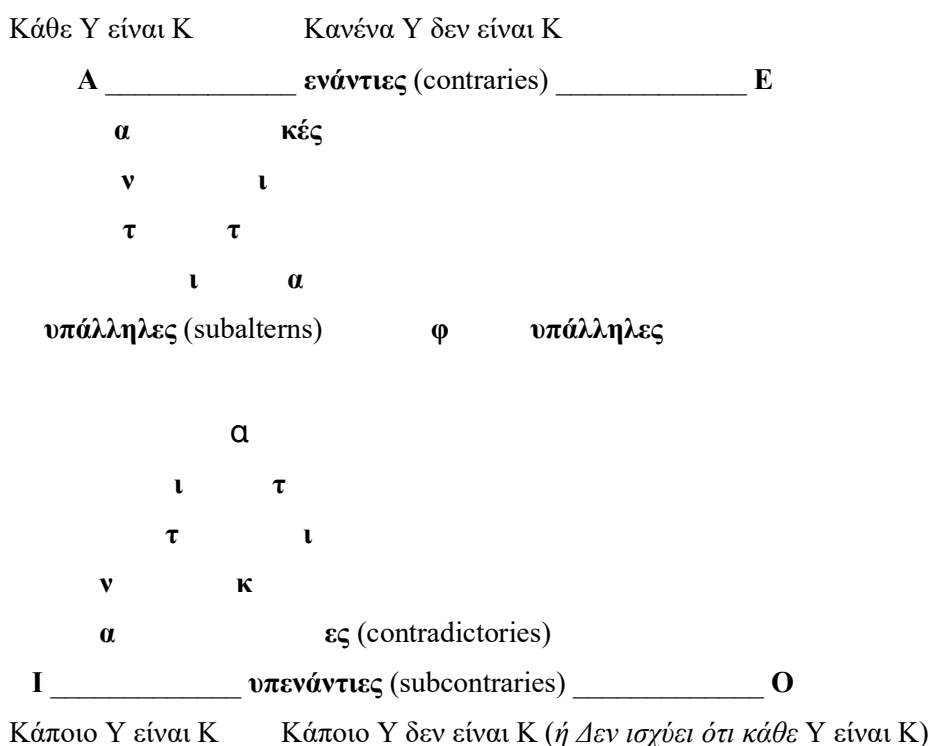
Κάποιο Y είναι K αληθής

Κανένα Y δεν είναι K ψευδής

Κάποιο Y δεν είναι K ψευδής

Τα είδη αυτών των προτάσεων μπορούμε να τα αποτυπώσουμε σε ένα τετράγωνο, ταυτίζοντας καθένα είδος προτάσεων με μία από τις γωνίες του. Αυτό το τετράγωνο είναι γνωστό στην ιστορία της λογικής ως το τετράγωνο των εναντίων. Το διάγραμμα των σχέσεων ανάμεσα στους τέσσερις τύπους προτάσεων έχει ως εξής:

Πίνακας 2.4



Οι θέσεις που ενσωματώνονται στο διάγραμμα είναι οι εξής:

- Οι προτάσεις του τύπου «Κάθε Y είναι K» και «Κάποιο Y δεν είναι K» είναι αντιφατικές (contradictories).
- Οι προτάσεις του τύπου «Κανένα Y δεν είναι K» και «Κάποιο Y είναι K» είναι επίσης αντιφατικές.
- Οι προτάσεις του τύπου «Κάθε Y είναι K» και «Κανένα Y δεν είναι K» είναι αντίθετες (contraries).
- Οι προτάσεις του τύπου «Κάποιο Y είναι K» και «Κάποιο Y δεν είναι K» είναι υπενάντιες (subcontraries).

- Κάθε πρόταση του τύπου «Κάποιο Υ είναι Κ» είναι υπάλληλη της πρότασης «Κάθε Υ είναι Κ».
- Κάθε πρόταση του τύπου «Κάποιο Υ δεν είναι Κ» είναι υπάλληλη της πρότασης «Κανένα Υ δεν είναι Κ».

Αυτές οι σχέσεις εξηγούνται από τον Αριστοτέλη με βάση τις ακόλουθες αρχές:

- Δύο προτάσεις είναι αντιφατικές εάν και μόνο εάν είναι αδύνατον να είναι και οι δύο αληθείς, και είναι αδύνατον να είναι και οι δύο ψευδείς (ΑΡΑ: Πάντα η μία θα πρέπει να είναι ψευδής και η άλλη αληθής).
- Δύο προτάσεις είναι ενάντιες εάν και μόνο εάν είναι αδύνατον να είναι και οι δύο αληθείς, αλλά είναι δυνατόν να είναι και οι δύο ψευδείς.
- Δύο προτάσεις είναι υπενάντιες εάν και μόνο εάν είναι αδύνατο να είναι και οι δύο ψευδείς αλλά είναι δυνατόν να είναι και οι δύο αληθείς.
- Μία πρόταση (Α) είναι υπάλληλη σε μία άλλη (Β) εάν και μόνο εάν η Α πρέπει να είναι αληθής εάν η υπεράλληλή της, η Β, είναι αληθής.

Η διάταξη αυτή μας βοηθά για δύο πράγματα.

1. Οι σχέσεις των προτάσεων μέσα στο τετράγωνο μπορούν να μας δείξουν τι χρειάζεται για να επιβεβαιώσουμε ή να διαψεύσουμε μία πρόταση (άρα σε αυτή την περίπτωση η μία πρόταση καθορίζει την αληθοτιμή της άλλης).
2. Οι σχέσεις των προτάσεων μέσα στο τετράγωνο μπορούν να μας δείξουν τι άλλες προτάσεις μπορούμε να συναγάγουμε από την αλήθεια μίας πρότασης, και άρα να μας βοηθήσει στον έλεγχο της εγκυρότητας των επιχειρημάτων.

Οι προτάσεις τύπου Α (εάν είναι αληθείς) συνεπάγονται την αλήθεια των προτάσεων τύπου Ι.

Οι προτάσεις τύπου Ε (εάν είναι αληθείς) συνεπάγονται την αλήθεια των προτάσεων τύπου Ο.

Η μεταξύ τους σχέση ονομάζεται από τον Αριστοτέλη υπαλληλία.

Οι προτάσεις οι οποίες είναι τοποθετημένες διαγωνίως απέναντι στο τετράγωνο είναι μεταξύ τους αντιφατικές.

Ως αντιφατικές προτάσεις ορίζονται τα ζεύγη προτάσεων τα οποία δεν μπορούν να είναι ταυτόχρονα αληθείς ούτε μπορούν να είναι ταυτόχρονα ψευδείς. Αντίθετα, εάν ή μία είναι αληθής, τότε η άλλη πρέπει να είναι ψευδής και αντίστροφα. Οι δύο αυτές προτάσεις ονομάζονται και σκέλη της αντίφασης.

Π.χ. οι προτάσεις (1) «Όλα τα λεωφορεία είναι μπλε» και (2) «Κάποια λεωφορεία δεν είναι μπλε» είναι μεταξύ τους αντιφατικές.

Άρα, ένα ζεύγος προτάσεων συνιστά μία αντίφαση εάν ικανοποιεί και τα δύο ακόλουθα κριτήρια: (Ι) Οι προτάσεις δεν είναι δυνατόν να συν-αληθεύουν, και (ΙΙ) οι προτάσεις δεν είναι δυνατόν να συν-ψεύδονται.

Υπάρχουν όμως ζεύγη προτάσεων που ικανοποιούν μόνο το ένα από τα δύο κριτήρια (είτε το Ι είτε το ΙΙ); Και πώς θα ονομάσουμε τέτοια ζεύγη προτάσεων;

Οι δύο επόμενες προτάσεις ικανοποιούν το Ι αλλά όχι το ΙΙ.

1. Όλα τα λεωφορεία είναι μπλε.
2. Κανένα λεωφορείο δεν είναι μπλε.

Αυτές οι προτάσεις δεν είναι αντιφατικές, αλλά έχουν μέσα τους μια αντίθεση. Ο Αριστοτέλης ονομάζει αυτές τις προτάσεις ενάντιες:

(Εναντιότητα) Δύο προτάσεις είναι **ενάντιες** εάν και μόνο εάν δεν μπορούν να συν-αληθεύουν, αλλά είναι δυνατόν να συν-ψεύδονται.

Υπάρχουν επίσης ζεύγη προτάσεων που ικανοποιούν το κριτήριο ΙΙ αλλά όχι το κριτήριο Ι. Για παράδειγμα, οι

δύο επόμενες προτάσεις:

1. Κάποια λεωφορεία είναι μπλε.
2. Κάποια λεωφορεία δεν είναι μπλε.

Αυτές οι προτάσεις δεν είναι αντιφατικές, αλλά έχουν μέσα τους μια αντίθεση. Ο Αριστοτέλης ονομάζει αυτές τις προτάσεις υπενάντιες:

(Υπεναντιότητα) Δύο προτάσεις είναι **υπενάντιες** εάν και μόνο εάν δεν μπορούν να συν-ψεύδονται, αλλά είναι δυνατόν να συν-αληθεύουν.

Αφού εκθέσαμε τους βασικούς όρους που ορίζει και χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να καθορίσει το πεδίο που περιλαμβάνει τους φορείς της αλήθειας και του ψεύδους, ας δούμε πώς ορίζει τις δύο αυτές καταστάσεις:

Οι όροι των προτάσεων από μόνοι τους, όπως έχουμε δει, δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς. Εκείνο που είναι αληθές ή ψευδές (που μπορεί δηλαδή να πάρει μια τιμή αληθείας είτε θετική εφόσον είναι αληθές είτε αρνητική εφόσον είναι ψευδές) είναι είτε η σύνδεση, ο συνδυασμός των όρων είτε ο διαχωρισμός τους. Ο συνδυασμός ή ο διαχωρισμός δηλαδή δύο (ή περισσότερων) όρων οι οποίοι αντιστοιχούν (ένας προς ένα) σε όντα τα οποία είναι συνδυασμένα ή διαχωρισμένα στην πραγματικότητα μας δίνει αντιστοίχως έναν ισχυρισμό ο οποίος είναι αληθής. Ο συνδυασμός ή ο διαχωρισμός δύο (ή περισσότερων) όρων οι οποίοι αντιστοιχούν (ένας προς ένα) σε όντα τα οποία δεν είναι συνδεδεμένα ή διαχωρισμένα στην πραγματικότητα μας δίνει αναλόγως έναν ισχυρισμό ο οποίος είναι ψευδής. Επομένως, έχουμε τέσσερις περιπτώσεις (δύο για την αλήθεια και δύο για το ψεύδος). Ας δούμε αντίστοιχα παραδείγματα

Σύνδεση (σύνθεση)

- 1) Αυτή η σελίδα έχει λευκό χρώμα (ΑΛΗΘΕΣ)
- 2) Αυτή η σελίδα έχει πράσινο χρώμα (ΨΕΥΔΕΣ)

Διαχωρισμός (διαίρεση)

- 3) Αυτή η σελίδα δεν έχει λευκό χρώμα (ΨΕΥΔΕΣ)
- 4) Αυτή η σελίδα δεν έχει πράσινο χρώμα (ΑΛΗΘΕΣ)

Ας δούμε τώρα με ποιον τρόπο ικανοποιεί η θεωρία του Αριστοτέλη τους όρους ή προϋποθέσεις για κάθε θεωρία της αλήθειας, τους οποίους συζητήσαμε νωρίτερα, και πρώτα για το πρόβλημα σχετικά με το ποιοι είναι οι φορείς της αλήθειας. Οι φορείς της αλήθειας δεν μπορούν να είναι οι λέξεις, γιατί οι λέξεις είναι αυθαίρετες, συμβατικές, υποκειμενικές, ενώ η αλήθεια είναι κάτι αντικειμενικό. Από κάτι συμβατικό, τις λέξεις, οδηγούμαστε σε κάτι απόλυτο, αντικειμενικό, γιατί θεμέλιο είναι οι εντυπώσεις στην ψυχή ή σκέψεις των οποίων οι λέξεις είναι συμβατικά σύμβολα, δηλαδή, ενώ οι τελευταίες διαφέρουν από τη μία γλωσσική κοινότητα στην άλλη, τα πρώτα είναι κοινά για όλους. Επομένως, στον βαθμό που οι λέξεις διαφορετικών γλωσσικών κοινοτήτων αντιστοιχούν σε κοινά παθήματα στην ψυχή, η σύνδεσή τους στους ισχυρισμούς ή στις προτάσεις μας μπορεί να πάρει μια τιμή αληθείας (προφανώς κοινή για όλους).

Σχετικά με το πρόβλημα της δυνατότητάς μας να διατυπώνουμε ψευδείς προτάσεις, η αριστοτελική θεωρία διαθέτει την ακόλουθη εξήγηση: οι ψευδείς προτάσεις συνδέουν ή διαχωρίζουν πράγματα που υπάρχουν, αλλά είτε δεν συνδέονται είτε δεν διαχωρίζονται στην πραγματικότητα. Έτσι, κάθε ψευδής πρόταση είναι ψευδής για διαφορετικό λόγο: συνδέει ή διαχωρίζει διαφορετικά παθήματα στην ψυχή. Η λύση στο επόμενο πρόβλημα, που αφορά τη δυνατότητα διατύπωσης προτάσεων που περιλαμβάνουν μια αρνητική κατηγορήση, είναι παρόμοια. Οι αρνητικές κατηγορήσεις δεν αποδίδουν αρνητικά κατηγορήματα σε ένα υποκείμενο, αλλά απλώς διαχωρίζουν ένα υποκείμενο από μια ιδιότητα ή κατηγορούμενο. Η πρόταση «ο Σωκράτης δεν είναι ιατρός» δεν αποδίδει στο υποκείμενο μια αρνητική ιδιότητα: «μη ιατρός». Αλλά διαχωρίζει την αντίθετη θετική ιδιότητα από το υποκείμενο.

Τέλος, για το πρόβλημα που σχετίζεται με το πώς είναι δυνατές οι αρνητικές υπαρκτικές προτάσεις, η λύση είναι ότι στις αρνητικές υπαρκτικές προτάσεις συνδυάζουμε παθήματα στην ψυχή, δηλαδή εντυπώσεις ή σκέψεις οι οποίες δεν είναι συνδεδεμένες στην πραγματικότητα. Για παράδειγμα, ο όρος «τραγέλαφος» αντιστοιχεί σε ένα πάθημα στην ψυχή, σε μια σκέψη, η οποία συνδέει τις σκέψεις που έχουμε για τον τράγο και το ελάφι, και παράγει έτσι μια τρίτη σκέψη που περιέχει στοιχεία των δύο προηγούμενων. Η σκέψη αυτή όμως δεν αντιστοιχεί πλέον σε κάποιο εξωτερικό αντικείμενο. Επομένως, η αρνητική υπαρκτική πρόταση είναι αληθής υπό την έννοια ότι αναφέρεται σε κάτι (στη συγκεκριμένη σκέψη που συνιστά συνδυασμό δύο άλλων σκέψεων) και ισχυρίζεται ότι αυτό το κάτι δεν αντιστοιχεί σε ένα πραγματικό ον επειδή συνδυάζει κάτι που στην πραγματικότητα είναι διαχωρισμένο.

2.4. Η δομή των προτάσεων και η δομή του κόσμου

Οι απλές προτάσεις μας έχουν την ακόλουθη δομή: ένα κατηγορημα αποδίδεται σε ένα υποκείμενο (π.χ. «Ο Σωκράτης είναι σοφός», «Η Πάτρα βρίσκεται στη Δυτική Ελλάδα», «Το μάθημα αρχίζει στις 09:00» κτλ.). Εφόσον οι προτάσεις συνδέουν παθήματα στην ψυχή που αντιστοιχούν σε όντα στον φυσικό κόσμο, τότε και η δομή του κόσμου θα είναι η ακόλουθη: θα υπάρχουν όντα τα οποία είναι οντολογικά υποκείμενα (και αντιστοιχούν στα γραμματικά υποκείμενα τα οποία τα συμβολίζουν) και αυτά θα κατέχουν, θα χαρακτηρίζονται από κάποια οντολογικά κατηγορήματα, από ιδιότητες (και τα οποία αντιστοιχούν στα γλωσσικά κατηγορήματα τα οποία τα συμβολίζουν).

Οι ιδιότητες όμως ανήκουν σε διαφορετικές τάξεις. Κάποιες ιδιότητες είναι ή σημαίνουν κάποιου είδους ποσότητα (μεγάλο, μικρό κτλ.), κάποιες άλλες ιδιότητες είναι ή σημαίνουν ποιότητες (π.χ. ο ενάρετος, δίκαιος, λευκός, σκούρος κτλ.), ενώ άλλες ιδιότητες είναι χρόνοι (τώρα, έπειτα, σήμερα, αύριο κτλ.), άλλες πάλι ιδιότητες είναι τόποι (Δυτική Ελλάδα, εδώ, εκεί, πάνω, κάτω κτλ.), και άλλες πάλι ιδιότητες είναι σχέσεις (πατέρας του/της, μαθήτρια της/του κτλ.). Ο Αριστοτέλης πιστεύει (και όχι άδικα) ότι διαφορετικές τάξεις ιδιοτήτων «συμπεριφέρονται» με διαφορετικό τρόπο. Γι' αυτό και διαχωρίζει διαφορετικά γένη, κατηγορίες ή τάξεις ιδιοτήτων.

Ας πάρουμε για οδηγό την πρόταση «Ο Σωκράτης είναι σοφός». Από συντακτική άποψη, ο Σωκράτης είναι το γραμματικό υποκείμενο της πρότασης. Αλλά, όπως είπαμε, οι λέξεις συμβολίζουν παθήματα στην ψυχή, τα οποία με τη σειρά τους μοιράζονται κάποια ομοιότητα με αντίστοιχα όντα. Αν δούμε, επομένως, την ίδια πρόταση από οντολογική άποψη, ο Σωκράτης είναι το υπόβαθρο της οντολογικής κατηγορήσεως, ή αλλιώς το οντολογικό υποκείμενο της απόφανσης (δηλωτικής πρότασης). Εκείνο δηλαδή το ον που υποστηρίζει την ύπαρξη και της ιδιότητας. Εκείνο από το οποίο η ιδιότητα εξαρτάται για να υπάρξει. Ο όρος «σοφός», από την άλλη πλευρά, είναι συντακτικά το κατηγορούμενο της πρότασης, και σημαίνει μία ιδιότητα, ένα οντολογικό κατηγορημα του υποβάθρου ή του οντολογικού υποκειμένου στο οποίο ανήκει.

Η πρώτη διάκριση που πρέπει να κάνουμε λοιπόν είναι εκείνη μεταξύ των όντων που είναι οντολογικά υποκείμενα, είναι τα πράγματα που έχουν ή χαρακτηρίζονται από ιδιότητες, και τα όντα που είναι ιδιότητες ή κατηγορήματα που χαρακτηρίζουν ή ανήκουν στα πρώτα. Τα οντολογικά υποκείμενα σημαίνονται από τους όρους που στις προτάσεις μας παίζουν τον ρόλο του συντακτικού και γραμματικού υποκειμένου. Και η κατηγορία ή το γένος στο οποίο ανήκουν αυτά τα όντα ονομάζεται κατηγορία ή γένος της ουσίας (θα δούμε παρακάτω γιατί παίρνει αυτό το όνομα). Οι ιδιότητες που ανήκουν στα όντα που είναι ουσίες ονομάζονται από τον Αριστοτέλη «συμβεβηκότα». Αυτές όμως οι ιδιότητες ή συμβεβηκότα σημαίνουν, όπως είδαμε, πολύ διαφορετικά πράγματα (π.χ. ποσότητες, ποιότητες, σχέσεις κτλ.).

Επομένως, επιπλέον της πρώτης διάκρισης μεταξύ του γένους των ουσιών και των γενών των συμβεβηκότων, ο Αριστοτέλης θα υιοθετήσει μια δεύτερη διάκριση, την υποδιαίρεση της δεύτερης κατηγορίας σε διαφορετικές κατηγορίες ή γένη συμβεβηκότων. Και διακρίνει τουλάχιστον εννέα τέτοια γένη ή κατηγορίες συμβεβηκότων. Οι διαφορετικές κατηγορίες ή γένη των όντων παρουσιάζονται στον πίνακα που ακολουθεί.

Πίνακας 2.5

Γένη ή κατηγορίες όντων	Παραδείγματα
ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΑ: ΟΥΣΙΕΣ	Σωκράτης
ΙΔΙΟΤΗΤΕΣ/ΣΥΜΒΕΒΗΚΟΤΑ	
Ποιότητα	Λευκό, μαλακό
Ποσότητα	10 κιλά, 2 χλμ.
Σχέση	Δάσκαλος - μαθητής
Τόπος	Στο αμφιθέατρο
Χρόνος	Σήμερα
Θέση	Κάθεται, είναι ξαπλωμένη
Κατοχή	Είναι οπλισμένος
Ενέργεια	Κόβει, καίει
Πάθημα	Κόβεται, καίγεται

Αν δούμε τώρα ένα παράδειγμα αναφέροντας τις διάφορες ιδιότητες τις οποίες μπορούμε να αποδώσουμε σε ένα υποκείμενο, π.χ. στον Σωκράτη, όπως ότι είναι δάσκαλος του Πλάτωνα, στην αγορά της Αθήνας σήμερα το πρωί, 72 χρονών όταν πεθαίνει, ενάρετος και σοφός κτλ. Θα διαπιστώσουμε ότι το πρώτο προσδιορίζει μια σχέση του Σωκράτη (με ένα άλλο υποκείμενο, π.χ. τον Πλάτωνα που είναι μαθητής του), το δεύτερο έναν τόπο στον οποίο βρίσκεται ο Σωκράτης, το τρίτο ένα ποσοτικό χαρακτηριστικό (μια ποσότητα χρόνου για την ακρίβεια), ενώ το τέταρτο και το πέμπτο μια ηθική ή διανοητική ποιότητα του Σωκράτη. Απαντούν σε διαφορετικούς τύπους ερωτημάτων τα οποία μπορεί να θέσει κανείς για τον Σωκράτη. Εφόσον δίνουν διαφορετικού τύπου πληροφορίες (π.χ. για το ποιες ποιότητες χαρακτηρίζουν τον Σωκράτη ή σε ποιον τόπο βρίσκεται ή σε ποιες σχέσεις βρίσκεται προς άλλα υποκείμενα), ο Αριστοτέλης κατατάσσει αυτά τα κατηγορήματα σε διαφορετικές κατηγορίες ή γένη οντοτήτων.

Η βασικότερη διάκριση όμως, που θα μας απασχολήσει στα δύο επόμενα κεφάλαια, είναι εκείνη μεταξύ όντων που ανήκουν στο γένος των ουσιών και κατηγορημάτων που συνιστούν ιδιότητες αυτών των υποκειμένων, δηλαδή συμβεβηκότων. Η διάκριση αποτυπώνεται στις αποφάνσεις μας για τον κόσμο αλλά εδράζεται εντέλει σε μια οντολογική διαφορά, η οποία είναι πιο περίπλοκη από τη γραμματική διάκριση μεταξύ υποκειμένου και κατηγορήματος. Για την ακρίβεια, η γραμματική διαφορά διακρίνει μόνο μεταξύ υποκειμένων και κατηγορουμένων. Αλλά αυτή δεν είναι ισοδύναμη με τη διαφορά μεταξύ ουσιών και συμβεβηκότων. Όταν ισχυριζόμαστε ότι «Ο Σωκράτης είναι λευκός», αποδίδουμε μία ιδιότητα σε μία ουσία. Όταν όμως ισχυριζόμαστε ότι «Το λευκό είναι χρώμα», αποδίδουμε μια γενική ιδιότητα σε μια επιμέρους ιδιότητα. Και όταν πάλι ισχυριζόμαστε ότι «Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος», αποδίδουμε μια ιδιότητα πάλι στον Σωκράτη,

αλλά αυτή τη φορά δεν πρόκειται για μια απλή, μια κατά συμβεβηκός ιδιότητα, παρά μια γενική ιδιότητα που μας δίνει την ταυτότητα κάποιων ουσιών, όπως είναι ο Σωκράτης (και όχι κάποια δευτερεύουσα ενδεχομενική ιδιότητά τους). Και για αυτό θα ενταχθεί και αυτή στο γένος των ουσιών. Και επιπλέον, όταν ισχυριζόμαστε ότι «Ο άνθρωπος είναι ζώο», το υποκείμενο φαίνεται να είναι πάλι κάτι γενικό που ανήκει στην κατηγορία των ουσιών, ενώ και η ιδιότητα δεν φαίνεται να είναι μια κατά συμβεβηκός ιδιότητα του υποκειμένου αλλά μία ιδιότητα που προσδιορίζει την ταυτότητά του.

Όλες αυτές τις διαφοροποιήσεις θα τις δούμε με λεπτομέρεια στο Κεφάλαιο 4. Για την ώρα, αρκεί να αναφέρουμε ότι στην ουσία ο Αριστοτέλης θα δουλέψει τις δύο ακόλουθες διακρίσεις ως ανεξάρτητες μεταξύ τους: (α) της διάκρισης μεταξύ ουσιών και συμβεβηκόντων από τη μία πλευρά και (β) της διάκρισης μεταξύ καθολικών και καθ' έκαστον όντων από την άλλη. (Το κριτήριο του υποκειμένου, όπως θα το αναλύσουμε στο Κεφάλαιο 4, θα αποδειχθεί ότι είναι μόνο μια αναγκαία συνθήκη για το τι συνιστά καθ' έκαστον ουσία.) Οι δύο αυτές διακρίσεις, εφόσον είναι ανεξάρτητες μεταξύ τους, παράγουν τέσσερις κατηγορίες όντων:

(α) **Ουσίες:** οντότητες που φαίνεται ότι υπάρχουν αυτόνομα, όπως π.χ. ο Σωκράτης, ή σημαίνουν κάτι που μπορεί να υπάρξει ως χωριστό αυτόνομο υποκείμενο, όπως π.χ. ο άνθρωπος (και συνοδεύονται ταυτόχρονα από σαφή κριτήρια αρίθμησης και ταξινόμησης).

(α1) **Καθ' έκαστον (ατομικές) ουσίες:** ατομικά χωριστά υποκείμενα.

(α2) **Καθολικές (γενικές) ουσίες:** όντα στα οποία αναφερόμαστε με αριθμήσιμα ουσιαστικά (όπως π.χ. άλογο, τραπέζι) ή μετρήσιμα ουσιαστικά (όπως π.χ. νερό, χρυσός κτλ.) και μπορούν βέβαια να ανήκουν σε πάνω από ένα υποκείμενα, αποδίδοντας (εν μέρει ή εν συνόλω) την ταυτότητα αυτών των υποκειμένων.

(β) **Συμβεβηκότα:** Οι οντότητες που διαχωρίσαμε ως ιδιότητες είναι πάντα μη χωριστά από κάποια ή κάποιες οντότητες της πρώτης κατηγορίας (της κατηγορίας της ουσίας). Δηλαδή, υπάρχουν μόνο στον βαθμό που ανήκουν σε κάποια οντότητα της πρώτης κατηγορίας.

(β1) **Καθ' έκαστον (ατομικά) συμβεβηκότα:** ατομικές ιδιότητες.

(β2) **Καθολικά (γενικά) συμβεβηκότα:** γενικές ιδιότητες που βέβαια να ανήκουν σε πάνω από πάνω από ένα υποκείμενα αλλά είτε δεν μας δίνουν κάτι από την ταυτότητα του υποκειμένου εάν το υποκείμενο είναι μια ουσία, είτε μας δίνουν κάτι από την ταυτότητα του υποκειμένου εάν το υποκείμενο είναι ένα ατομικό συμβεβηκός (β1).

Η εικόνα η οποία διαμορφώνεται είναι αρκετά περίπλοκη και θα χρειαστεί να συζητήσουμε με κάποια λεπτομέρεια τα κείμενα από το έργο *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη όπου παρουσιάζεται αυτή η οντολογική θεωρία (Κεφάλαιο 4). Πριν το κάνουμε αυτό, είναι καλύτερο να συζητήσουμε τους φιλοσοφικούς λόγους που κινητροδοτούν αυτή τη θεωρία στο κεφάλαιο που ακολουθεί (Κεφάλαιο 3).

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Μεταφρασμένα έργα του Αριστοτέλη

Από τα έργα του Αριστοτέλη που συζητήσαμε εδώ η ακόλουθη μετάφραση και σχολιασμός είναι η πλέον, ίσως και η μόνη χρήσιμη έκδοση στα νέα ελληνικά:

Αριστοτέλης: *Κατηγορίες & Περί Ερμηνείας*, εισαγ., μτφρ., επιμ. Π. Καλλιγιάς. Αθήνα: Νήσος, 2011.

Από τις ξενόγλωσσες μεταφράσεις, εκτός από τις μεταφράσεις που περιλαμβάνονται στις εκδόσεις των *Απάντων* (βλ. Βιβλιογραφικό οδηγό του Κεφαλαίου 1), χρήσιμες είναι:

Ackrill, J. L. *Aristotle: Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Καθοριστική έκδοση για την αγγλόφωνη πρόσληψη των δύο αυτών έργων, με την οποία εγκαινιάστηκε και η συγκεκριμένη σειρά σχολιασμένων μεταφράσεων από το αριστοτελικό corpus.

Bodéüs, R. (ed., trans.). *Aristote: Catégories*. Coll. Universités de France, sér. grecque, vol. 415. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

Weidemann, H. “Aristoteles: *Peri hermeneias (De Interpretatione)*.” In *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 1.II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Ειδικά για το πρόβλημα της αλήθειας, βλ.:

Crivelli, P. (2004). *Aristotle on truth*. Cambridge University Press.

Πολύ σημαντική μονογραφία για τη θεωρία της *αλήθειας* στον Αριστοτέλη, αλλά ιδιαίτερα απαιτητική. Περισσότερο βατά τα ακόλουθα, κεφάλαιο, άρθρο και βιβλίο αντίστοιχα:

Crivelli, P. “Aristotle on Signification and Truth.” In G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, 81-100. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008.

Rangos, S. “First Philosophy, Truth, and the History of Being in Aristotle’s *Metaphysics*.” In C. Baracchi (ed.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, 173-188. London: Bloomsbury, 2014.

Whitaker, C. W. A. *Aristotle’s De Interpretatione: Contradiction and Dialectic*. Oxford Aristotle Studies Series. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Η πιο πλήρης μονογραφία για το *Περί Ερμηνείας*.

Δικτυογραφία

Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2025). “The correspondence theory of truth.” In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2025/entries/truth-correspondence/>

Επισκόπηση της θεωρίας αντιστοίχισης της αλήθειας.

3. Είναι μία η ουσία;

3.1. Εισαγωγικά

Στο παρόν κεφάλαιο θα συζητήσουμε ένα βασικό φιλοσοφικό ερώτημα, και μάλιστα, όπως διατείνεται ο Αριστοτέλης, ένα από τα αρχαιότερα φιλοσοφικά ερωτήματα: «Ποια είναι η ουσία των όντων;». Η θέση που παίρνουν οι φιλόσοφοι της ιστορίας απαντώντας στο ερώτημα είναι εντελώς θεμελιώδης για τη θεωρία τους εν γένει. Θα φωτίσουμε όμως πρώτα το θεμελιώδες του ερωτήματος με έναν πολύ γενικό τρόπο. Κατόπιν θα δούμε πώς αυτό αντανakλάται ιστορικά στο έργο των αρχαίων φιλοσόφων (3.2), πριν περάσουμε στην απάντηση του Πλάτωνα και στον τρόπο που επικρίνεται ή, αν θέλετε, διορθώνεται από τον Αριστοτέλη (3.3.). Αυτή θα είναι η προεργασία για να επιστρέψουμε στην αριστοτελική οντολογία όπως παρουσιάζεται στις *Κατηγορίες* στο επόμενο κεφάλαιο.

Η έρευνά μας για οποιοδήποτε ερώτημα μας απασχολεί, και σε οποιοδήποτε πεδίο του επιστητού, και εάν ανήκει θα περιλαμβάνει κάποιες σκέψεις για το ποιες οντότητες αυτό το πεδίο περιλαμβάνει· με άλλα λόγια, ποια είναι τα αντικείμενα τα οποία θα μελετήσουμε και μελετώντας τα θα αναζητήσουμε μια απάντηση στο ερώτημα ή στα ερωτήματα που μας ενδιαφέρει να απαντήσουμε. Αν π.χ. το ενδιαφέρον μας αφορά τη μουσική τέχνη και δημιουργία, θα πρέπει να ορίσουμε τι εννοούμε με τους όρους «μουσικό έργο» ή «μουσικό κομμάτι»: ποιες ενότητες μουσικής συνιστούν το αντικείμενό μας; Βέβαια, αυτές οι ενότητες θα συνιστούν κάποιου είδους ολότητες, οι οποίες με τη σειρά τους θα χωρίζονται σε μικρότερα μέρη: στην περίπτωση της μουσικής π.χ., τα μουσικά έργα έχουν μουσικά μέρη και αυτά με τη σειρά τους χωρίζονται σε μουσικά μέτρα, και εντός κάθε μέτρου πάλι μπορεί να αναγνωρίσουμε μέρη του μέτρου (ασθενή και ισχυρά) κ.ο.κ. Επιπλέον, τα μουσικά έργα ή τα μέρη τους θα έχουν κάποιες ιδιότητες (π.χ. θα χρησιμοποιούν κάποια αρμονικά ή ρυθμικά σχήματα, θα εγείρουν ή θα μεταδίδουν κάποια συναισθήματα στον ακροατή, θα προβάλλουν κάποιες ηθικές ή άλλες αξίες κτλ.). Αυτές οι ιδιότητες όμως κατά κάποιον τρόπο αποδίδονται ή υποστηρίζονται από το μουσικό έργο, τα μέρη του, τα μέτρα του, όπως ακριβώς οι ιδιότητες που διακρίνουν ένα ανθρώπινο ον, π.χ. ότι είναι φιλόμουςο ή ότι είναι δίκαιο ή ότι εξασκεί ένα επάγγελμα, εξαρτώνται με κάποιον τρόπο από το ότι πρώτα αυτό το ανθρώπινο ον υφίσταται, υπάρχει.

Η διαφορά μεταξύ (α) των βασικών εννοιών ενός πεδίου του επιστητού και (β) ιδιοτήτων τους μπορεί να γίνει αντιληπτή σαν να προκύπτει από μια δυσαναλογία μεταξύ τους. Μια δυσαναλογία που συνεπάγεται και μια σχέση προτεραιότητας. Οι βασικές ενότητες ενός πεδίου φέρουν μια σειρά από ιδιότητες οι οποίες θα μπορούσαν να είναι και διαφορετικές από αυτές που τυχαίνει να είναι στην πραγματικότητα. Αν μιλούσαμε για ένα συγκεκριμένο μουσικό έργο, π.χ. το *Yesterday* των Beatles, το κομμάτι αυτό μπορεί να εκτελεστεί, και έχει πράγματι εκτελεστεί, σε διαφορετικές ταχύτητες, ρυθμούς, ενορχηστρώσεις, περιστάσεις, παραμένοντας όμως το ίδιο μουσικό κομμάτι (τυχαίνει να είναι μάλλον το πιο πολυδιασκευασμένο τραγούδι του προηγούμενου αιώνα). Αυτή η διαίσθηση ότι ένα κομμάτι παραμένει το ίδιο, παρά τις διαφορετικές ιδιότητες που μπορεί ή θα μπορούσε να έχει σε διαφορετικές εκτελέσεις και αντιστοίχως διαφορετικές χρονικές στιγμές, δείχνει ότι οι ιδιότητές του (ή τουλάχιστον οι ιδιότητες που αναφέραμε εδώ, γιατί, όπως θα δούμε, υπάρχουν και κάποιες ιδιότητές του για τις οποίες ο ισχυρισμός αυτός δεν ισχύει) δεν επηρεάζουν την ταυτότητά του. Το μουσικό κομμάτι παραμένει το ίδιο, ακόμη και εάν αυτού του είδους οι ιδιότητές του αλλάξουν. Το αντίστροφο όμως δεν ισχύει. Το ίδιο θα υποστήριζε κανείς και για ένα ανθρώπινο ον. Υπάρχει μια σειρά από ιδιότητές του οι οποίες θα μπορούσαν κάλλιστα να είναι διαφορετικές, ή πράγματι διαφοροποιούνται μέσα στον χρόνο παρότι ο άνθρωπος παραμένει ο ίδιος άνθρωπος. Αυτή η δυσαναλογία όσον αφορά την ταυτότητα ενός όντος οδηγεί στη σκέψη ότι το ον αυτό (το μουσικό κομμάτι, ο άνθρωπος) έχει κάποια προτεραιότητα έναντι των ιδιοτήτων του. Γιατί μπορεί να αναγνωρίζεται ως ένα και το αυτό ον παρά τις αλλαγές που μπορεί να συμβαίνουν στην τάξη των ιδιοτήτων του. Αυτή την προτεραιότητα μπορούμε να την ονομάσουμε *οντολογική προτεραιότητα*, εφόσον αφορά το καθεστώς της ύπαρξης των ιδιοτήτων και των υποκειμένων στα οποία οι ιδιότητες αυτές ανήκουν. Με μια σοβαρή εξαίρεση βέβαια.

Υπάρχουν ιδιότητες, όπως είναι η ιδιότητα του μουσικού κομματιού να είναι ένα *μουσικό κομμάτι* και η ιδιότητα ενός ανθρώπου να είναι *άνθρωπος*, οι οποίες δεν μπορούν να χωριστούν με τον ίδιο τρόπο από το υποκείμενο στο οποίο ανήκουν και να αλλάξουν, π.χ. από μουσικό κομμάτι σε ένα *εικαστικό έργο* ή από *άνθρωπος* σε *στήλη άλατος* (με τα ανθρώπινα μέτρα τουλάχιστον). Η μεταβολή ή η αναίρεση τέτοιων ιδιοτήτων θα σήμαινε ταυτόχρονα και την αναίρεση του όντος το οποίο χαρακτηρίζουν. Αν το *Yesterday* έπαυε να είναι μουσικό κομμάτι και γινόταν μια θεατρική παράσταση (έστω εμπνευσμένη από τη μουσική του συγκεκριμένου κομματιού, αλλά πάντως δεν θα ήταν απλά ένα μουσικό κομμάτι πλέον), δεν θα ήταν το ίδιο καλλιτεχνικό έργο (για την ακρίβεια, θα ήταν μια θεατρική παράσταση ή περφόρμανς αλλά όχι ένα μουσικό έργο). Ο χαρακτηρισμός, τώρα, τέτοιων βασικών χαρακτηριστικών για την ταυτότητα του αντικειμένου ως ιδιοτήτων είναι από κάποια άποψη καταχρηστικός ή έστω συζητήσιμος. Όπως και αν έχει, όμως, αν θέλουμε να τους αποδώσουμε τον τίτλο «ιδιότητες» θα πρέπει να διακρίνουμε δύο τάξεις ιδιοτήτων: (α) εκείνες τις οποίες ένα ον είναι ενδεχόμενο να έχει ή να μην έχει, δεν συνιστούν δηλαδή μέρος της ταυτότητάς του (*ενδεχομενικές ιδιότητες*), και (β) εκείνες τις οποίες δεν μπορεί να απολέσει παρά μόνο αν ταυτόχρονα σταματήσει να υφίσταται, εκείνες δηλαδή οι οποίες ανήκουν αναγκαία σε αυτό (*αναγκαίες ή ουσιώδεις ιδιότητες*).¹³

Εκτός όμως από τις ιδιότητες που ονομάσαμε «αναγκαίες ή ουσιώδεις», κάτι αντίστοιχο φαίνεται να ισχύει και για τα μέρη στα οποία διαιρείται μια ενότητα, όπως είναι ένα μουσικό κομμάτι ή ένας άνθρωπος. Συνιστούν αναγκαία μέρη του εν λόγω μουσικού κομματιού και του εν λόγω ανθρώπου. Βέβαια, στην εκτέλεση ενός μουσικού κομματιού θα μπορούσαμε να αφαιρέσουμε κάποια μέρη του, ή ορισμένα μέτρα της μελωδίας, αν και τότε δεν θα επρόκειτο για μια εκτέλεση του κομματιού αλλά για την εκτέλεση ενός μέρους του. Το ίδιο ισχύει και για τα μέρη από τα οποία συντίθεται ένα ανθρώπινο ον ή οποιοδήποτε άλλο ζώο. Φυσικά, ένα ανθρώπινο ον ή ένα ζώο μπορεί να γεννηθεί χωρίς κάποιο μέλος του ή στην πορεία της ζωής του να απολέσει κάποιο άλλο (ή και να προσθέσει κάποιο, αν η τεχνολογία μάς επιτρέψει κάποτε να ενθέτουμε μερικά παραπάνω δάχτυλα στα άκρα μας, όταν τα χρειαζόμαστε). Και πράγματι, σε αυτές τις περιπτώσεις συνεχίζουμε, και θα συνεχίσουμε να αναγνωρίζουμε το ον αυτό ως ένα ανθρώπινο ον ή ως το ίδιο ανθρώπινο ον. Με αποτέλεσμα να δίνεται η αίσθηση ότι η ταυτότητα του συγκεκριμένου όντος (και κάθε όντος που ανήκει στο ίδιο φυσικό είδος) δεν επηρεάζεται από την απώλεια του τάδε ή του δείνα μέρους του. Και όμως, σε τέτοιες περιπτώσεις αναφερόμαστε σε αυτό ως ανάπηρο ή μη αρτιμελές· επομένως, αναγνωρίζουμε ότι από κάποια άποψη η ταυτότητά του έχει επηρεαστεί. Βέβαια, για λόγους που έχουν να κάνουν με το γεγονός ότι, ειδικά ή κυρίως, στην περίπτωση των ζώων, τα σωματικά μέρη και οι δραστηριότητες που αυτά τα μέρη υποστηρίζουν έχουν κάπως δευτερεύουσα σημασία έναντι των ψυχικών ή νοητικών δραστηριοτήτων, τείνουμε να παραβλέπουμε ότι τα πρώτα είναι αναγκαία για την ταυτότητά τους, υπό την έννοια ότι είναι αναγκαία για κάποια λειτουργία η οποία είναι μέρος της ταυτότητάς τους (όπως π.χ. τα φτερά ενός πουλιού είναι αναγκαία για να πετά, ή τα αισθητήρια όργανα της ακοής είναι αναγκαία για την αντίστοιχη αισθητηριακή λειτουργία).

Μέχρι στιγμής διακρίναμε τέσσερις κατηγορίες οντοτήτων: (Α.1) τις βασικές ενότητες σε μια κατηγορία του επιστητού, (Α.2) τα μέρη στα οποία αυτές είναι δυνατόν να υποδιαιρεθούν, (Β.1) τις αναγκαίες ή ουσιώδεις ιδιοτήτές τους, και (Β.2) τις ενδεχομενικές ιδιοτήτές τους. Οι σκέψεις γύρω από αυτές τις κατηγορίες, εφόσον ανήκουν σε έναν λόγο που αφορά τα όντα, εμπίπτει σε έναν κλάδο (της φιλοσοφίας κυρίως, αλλά όχι αποκλειστικά) που ονομάζεται *οντολογία*. Η οντολογία ή ο λόγος περί του όντος, περί του τι υπάρχει, αφορά πρώτον (α) ποιες κατηγορίες πραγμάτων υπάρχουν και ποια όντα ανήκουν σε καθεμία από αυτές, πώς «συμπεριφέρονται» (π.χ. κατά πόσον κάποια ανήκουν αναγκαία ή ενδεχομενικά σε άλλα) αλλά και ποιες είναι οι σχέσεις προτεραιότητας μεταξύ τους, και εδώ εννοούμε οντολογικής προτεραιότητας. Αυτό το τελευταίο ερώτημα οδηγεί όμως στο, κατά πάσα πιθανότητα, βασικότερο οντολογικό ερώτημα: (β) ποιες από αυτές τις οντότητες είναι οι βασικές οντότητες στο πεδίο του επιστητού το οποίο είναι υπό εξέταση. Για τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους η απάντηση στο ερώτημα αυτό και ο τίτλος που θα αποδοθεί στις οντότητες που

¹³ Για διάφορους λόγους, οι ουσιώδεις ιδιότητες ενός αντικειμένου είναι μόνο ένα υποσύνολο των αναγκαίων ιδιοτήτων του. Επομένως, θα χρειαζόταν κάποιο επιπλέον κριτήριο, άλλο από αυτό της αναγκαιότητας, για να διακρίνουμε τις πρώτες. Για τις ανάγκες μας όμως εδώ θα θεωρήσουμε ότι οι ουσιώδεις ιδιότητες ενός αντικειμένου είναι οι αναγκαίες ιδιοτήτές του.

ικανοποιητικά απαντούν το ερώτημα είναι το όνομα: «ουσίες». Έτσι, το ερώτημα για το ποιες είναι οι βασικές οντότητες στο πεδίο του επιστητού εν γένει ισοδυναμεί για αυτούς τους φιλοσόφους ή εκφράζεται ως ένα ερώτημα για το ποιες οντότητες θα θεωρήσουμε ότι είναι *ουσίες* (εν αντιθέσει προς οντότητες που *είτε* δεν είναι ουσίες με κανέναν τρόπο, αλλά είναι κάτι έτερο, π.χ. ιδιότητες ουσιών, *είτε* είναι με έναν τρόπο ουσίες, αν π.χ. είναι βασικότερες από κάποια άλλα όντα, αλλά δεν είναι ουσίες με τον κύριο τρόπο, δηλαδή ως οι βασικότερες οντότητες στο σύστημά μας).

Η πραγμάτευση και οι τίτλοι που δώσαμε (στις τέσσερις κατηγορίες οντοτήτων πιο πάνω) υπαινίσσονται ήδη ότι οι οντότητες στην κατηγορία (Α.1) διεκδικούν με αξιώσεις αυτό τον ρόλο (και, όπως θα δούμε, σε αυτές τον απονέμει ο Αριστοτέλης). Ωστόσο, θα χρειαστούν κάποια επιχειρήματα για την υιοθέτηση αυτής της θέσης, επιχειρήματα που δεν έχουμε ακόμη συναντήσει. Από το σημείο στο οποίο βρισκόμαστε τώρα όμως θα μπορούσε ο οποιοσδήποτε να προτείνει κάποια από τις υπόλοιπες κατηγορίες ως βασικότερη. Για παράδειγμα, θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι οι βασικές οντότητες είναι τα όντα της κατηγορίας (Α.2), δηλαδή να επιχειρήσει να δείξει ότι τα ελάχιστα μέρη στα οποία διαιρείται ένα υλικό σώμα είναι και οι βασικές οντότητες στο υπό εξέταση πεδίο. Μια τέτοια στάση δεν είναι μακριά από την ατομική θεωρία που πρότεινε ο Δημόκριτος, και σύμφωνα με την οποία οι βασικές οντότητες του κόσμου μας είναι τα συμπαγή, μικροσκοπικά, υλικά μόρια από τα οποία συντίθενται όλα τα σώματα, τα «άτομα», όπως τα ονόμασε.¹⁴

Εναλλακτικά, θα μπορούσε κανείς να δοκιμάσει την ιδέα ότι οι οντότητες στην κατηγορία (Β.1) είναι εκείνες που έχουν προτεραιότητα έναντι των οντοτήτων στις υπόλοιπες κατηγορίες. Αυτή η στρατηγική συγγενεύει με τη διαίσθηση του Πλάτωνα ότι οι βασικές οντότητες είναι το σύνολο των αναγκαίων ή ουσιαστικών ιδιοτήτων των ενότιων ενός πεδίου. Αν μέναμε π.χ. στο πεδίο της ζωολογίας, θα λέγαμε ότι οι βασικές οντότητες δεν ταυτίζονται με τις ενότητες που συναντάμε στο πεδίο (δηλαδή τους επιμέρους ζωντανούς οργανισμούς που συνιστούν τον πληθυσμό κάθε φυσικού είδους, όπως είναι ο Σωκράτης, η Διοτίμα και ο Αλκιβιάδης για το φυσικό είδος άνθρωπος), αλλά με τις αναγκαίες και ουσιαστικές ιδιότητες αυτών των οργανισμών, οι οποίες είναι ιδιαίτερες για κάθε είδος και χαρακτηρίζουν όλα τα μέλη του φυσικού είδους ανεξαιρέτως (ενν. εκείνα που είναι αρτιμελή δείγματα του φυσικού τους είδους). Τέλος, θα μπορούσε κανείς να επιχειρήσει να αποδώσει τον κεντρικό οντολογικό ρόλο στα όντα της κατηγορίας (Β.2), αλλά για αυτή την εναλλακτική θα μιλήσουμε σε λίγο, αφού αναφερθούμε στο κίνητρο που οδηγεί την απόδοση του ρόλου στη μία ή στην άλλη κατηγορία οντοτήτων.

Για τον Αριστοτέλη η απόδοση του τίτλου της ουσίας στα όντα της κατηγορίας (Α.1) έχει να κάνει πρώτα και κύρια με το ότι αυτή περιλαμβάνει τα μεσαίου μεγέθους αντικείμενα της καθημερινής μας εμπειρίας (αλλά βέβαια έχει επίσης να κάνει, όπως θα συζητήσουμε και στο παρόν κεφάλαιο, με τα προβλήματα που θα αντιμετώπιζε μια λύση που θα προέκρινε τα όντα της κατηγορίας Β.1, και επίσης, όπως θα συζητήσουμε στο Κεφάλαιο 8, με τα προβλήματα που θα αντιμετώπιζε μια λύση που θα προέκρινε τα όντα της κατηγορίας Α.2). Οντότητες όπως οι άνθρωποι και τα άλλα επιμέρους ζώα, τα δέντρα και τα φυτά, αλλά και οι λίμνες, τα ποτάμια, τα βουνά, φαίνεται να πιστεύει ο Αριστοτέλης ότι είναι τα αντικείμενα που παίρνουμε ως βάση μας για να αρχίσουμε να αναλύουμε τον κόσμο και τις ιδιότητές του. Είναι τα πρώτα όντα που αναγνωρίζουμε και από τα οποία η γνώση μας προχωρά λίγο λίγο προς την αναγνώριση όντων τα οποία στην αρχή δεν είναι καθόλου σαφή και διακριτά (όπως είναι π.χ. τα ελάχιστα μέρη τους ή οι ιδιότητες αυτών των αντικειμένων κ.ά.).

Αν λοιπόν ο λόγος για τον οποίο ο Αριστοτέλης προκρίνει ως ουσίες τα μεσαίου μεγέθους αντικείμενα της καθημερινής μας εμπειρίας σχετίζεται με τη γνώση, ο λόγος αυτός αφορά μάλλον την αφετηρία της διαδρομής η οποία θα καταλήξει στην επιστημονική γνώση (το προϊόν αυτής της διαδρομής θα συζητηθεί στο Κεφάλαιο 5). Στη γραμμή την οποία ακολουθεί ο Δημόκριτος, μεταξύ άλλων προσωκρατικών φιλοσόφων, και η οποία

¹⁴ Βλ. χαρακτηριστικά το απόσπασμα DK68 B125, σύμφωνα με το οποίο τα άτομα (και μαζί το κενό μεταξύ τους) είναι τα μόνα πραγματικά όντα, ενώ οι αισθητές ιδιότητες (όπως είναι π.χ. το χρώμα) έχουν μόνο έναν δευτερεύοντα τρόπο ύπαρξης. Όπως επίσης και το απόσπασμα DK68 A37, σύμφωνα με το οποίο το πλήρες, τα άτομα, ταυτίζεται με το *ον*, ενώ το άδειο, το κενό, ταυτίζεται με το *μη ον*.

φαίνεται να προκρίνει ως ουσίες τις βασικότερες ή στοιχειωδέστερες υλικές οντότητες, ένας από τους λόγους που φαίνεται να στηρίζουν την επιλογή συνδέεται και πάλι με τη γνώση, μόνο που εδώ η εστίαση είναι όχι στην αφετηρία αλλά στην κατάληξη της διαδικασίας. Η γνώση μας για τον κόσμο και τα πράγματα εντός του καταλήγει εντέλει στα στοιχειώδη συστατικά του και οι ιδιότητες των σύνθετων σωμάτων οφείλονται και εξαρτώνται από αυτά τα στοιχειώδη συστατικά. Βέβαια, οι λόγοι που σχετίζονται με τη γνώση εδώ συναντώνται με λόγους που λαμβάνουν υπόψη τους ιδέες που έχουν να κάνουν (α) με την οντολογική διάρκεια και (β) την ανθεκτικότητά τους. Σε αντίθεση με τα σώματα που συντίθενται από στοιχεία και διαλύονται πάλι σε αυτά, τα ίδια τα συστατικά των σωμάτων, τα στοιχεία, τόσο για τον Δημόκριτο όσο και για τους υπόλοιπους Προσωκρατικούς που προκρίνουν και εκείνοι μια ισοδύναμη επιλογή για τον τίτλο της ουσίας, έχουν αιώνια διάρκεια, δηλαδή υπάρχουν αναλλοίωτα κατά τη διάρκεια των κύκλων της κοσμογονίας και της καταστροφής των κόσμων, συνεχίζουν δε να διατηρούν τις ιδιότητές τους για όσο υφίστανται και να επιβιώνουν αμετάβλητα για όσο συμμετέχουν στη σύσταση σύνθετων σωμάτων.

Για τον Πλάτωνα, επίσης, η επιλογή της απόδοσης του τίτλου της ουσίας στις οντότητες της κατηγορίας (B.1) καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό από σκέψεις που σχετίζονται με το τι είναι ανώτερο ή σπουδαιότερο αναφορικά με τη γνώση μας για τα πράγματα (και πάλι το μέτρο είναι η κατάληξη της γνωστικής πορείας προς την επιστημονική γνώση και όχι η αφετηρία της). Πράγματι, η γνώση μας για τα πράγματα στοχεύει και ολοκληρώνεται όταν κατανοούμε ποια είναι τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά που διακρίνουν μια κατηγορία όντων (π.χ. τα ανθρώπινα όντα ή τα μουσικά έργα) έναντι άλλων που ανήκουν π.χ. στο ίδιο γένος (είναι και αυτά ζωντανό οργανισμοί ή είναι έργα μιας άλλης τέχνης). Πιθανότατα η τάση αυτή του Πλάτωνα εκκινεί από τη σωκρατική πίστη ότι, για να έχουμε γνώση κάποιου οποιουδήποτε πράγματος (είτε αυτό είναι ένα φυσικό σώμα είτε μια ψυχική ικανότητα, όπως είναι λ.χ. η αρετή της δικαιοσύνης), θα πρέπει να αναγνωρίσουμε τον ορισμό του, ο οποίος θα περιλαμβάνει όλες και μόνο τις ουσιαστικές ιδιότητές του. Εφόσον αυτού του είδους οι οντότητες λοιπόν είναι (α) οι πιο σημαντικές για τη γνώση που έχουμε για τα πράγματα, μια εύλογη σκέψη είναι να υποστηρίξουμε ότι είναι (β) την ίδια στιγμή και για τον ίδιο λόγο και οι πιο σημαντικές για την ύπαρξή τους. Όπως θα δούμε στη συνέχεια, ο Αριστοτέλης, παρότι υιοθετεί το πρώτο σκέλος της προηγούμενης πρότασης (α), δεν πιστεύει ότι αυτό θα πρέπει να μας οδηγήσει να υιοθετήσουμε και το δεύτερο (β).

Αφήσαμε όμως την τέταρτη εναλλακτική στην άκρη, την απόδοση του τίτλου των βασικών οντοτήτων στην τέταρτη κατηγορία (B.2). Θα μπορούσε πράγματι κάποιος να δοκιμάσει την ιδέα ότι οι βασικές οντότητες, εκείνες από τις οποίες όλες οι υπόλοιπες συντίθενται, είναι οι ιδιότητες των πραγμάτων. Να υποστηρίξει π.χ. ότι καθένα από τα όντα είναι εντέλει ένα συνονθύλευμα ή μια δέσμη ιδιοτήτων. Μια τέτοια κίνηση θα είχε ως αποτέλεσμα μάλλον την εξάλειψη των υπόλοιπων κατηγοριών ή ίσως την απορρόφηση όλων των υπόλοιπων σε μία. Γιατί, πρώτον, μια τέτοια θέση δεν θα αναγνώριζε τη διάκριση μεταξύ ουσιαστών και ενδεχομενικών ιδιοτήτων. Εφόσον κάθε πράγμα παίρνει την ταυτότητά του από τη δέσμη ιδιοτήτων που το συνθέτουν, όλες οι ιδιότητές του στην ουσία είναι στην ίδια μοίρα, είναι ουσιαστικές ή αναγκαίες. Εφόσον, χάνοντας έστω και μία από αυτές ή κερδίζοντας κάποια άλλη, το συνονθύλευμα ή η δέσμη είναι κάτι διαφορετικό, δηλαδή μια νέα οντότητα. Δεύτερον, δεν θα υπήρχε η ανάγκη να υιοθετήσουμε τις κατηγορίες (A.1) και (A.2), αφού στην ουσία τα περιεχόμενά της (A.1) δεν είναι κάτι πέρα από τη συνάθροιση των ιδιοτήτων τους, ενώ το ίδιο θα ίσχυε και για τα μέρη τους, εντός της κατηγορίας (A.2). Από αυτή την άποψη, μια τέτοια προσέγγιση θα ήταν προτιμότερη κατά το ότι θα ήταν οικονομικότερη ή απλούστερη. Πάντως, όπως και να έχει, δεν απαντάμε στην αρχαία ελληνική παράδοση κάποια παρόμοια θεώρηση, τουλάχιστον σαφώς παρόμοια, που να δείχνει προς αυτή την κατεύθυνση. Ενδεχομένως γιατί αυτή είναι μια ριζοσπαστική θεώρηση, που ανατρέπει εντελώς το πλαίσιο της συζήτησης για το ποια όντα είναι ουσίες. Στην πραγματικότητα, καταργεί την οντολογική κατηγορία της ουσίας, δουλεύοντας με τις ιδιότητες ως βασικές και μόνες οντότητες.

3.2. Το αρχαιότερο ερώτημα

Το πιο διάσημο και πολυσχολιασμένο από τα δεκατέσσερα βιβλία που συνθέτουν τα *Μετά τα Φυσικά*, το βιβλίο Z (7), αναφέρει ως αρχαιότερο ερώτημα που πάντα οδηγούσε και συνεχίζει να οδηγεί εκείνους που επιχειρούν να το απαντήσουν σε αδιέξοδα (αδιέξοδα που επιλύονται αλλά όχι εύκολα), δηλαδή το ερώτημα: «Τι είναι το

ον;» ως ισοδύναμο με το ερώτημα που το ίδιο το βιβλίο Ζ επιχειρεί να απαντήσει «Ποια είναι η ουσία;» (Ζ.1 1028b2-4).

K.3.1

Κι έτσι λοιπόν το παλαιό και τωρινό και ζητούμενο παντοτινά και παντοτινό απόρημα που δηλώνεται με την ερώτηση «τι είναι το ον;» σημαίνει τούτο: ποια είναι η ουσία; (Και αυτή άλλοι ισχυρίζονται ότι είναι ένα, άλλοι περισσότερα από ένα, και από τους τελευταίους κάποιοι ότι είναι πεπερασμένα, ενώ άλλοι ότι είναι άπειρα όντα.) Γι' αυτό και εμείς πρέπει, κατά κύριο λόγο και πρωτίστως και σχεδόν κατ' αποκλειστικότητα, να διερευνήσουμε τι είναι το ον που είναι ον με αυτόν τον τρόπο. (μτφρ. Σ. Ράγκος)

Τόσο το αρχικό ερώτημα όσο και το ισοδύναμό του μπορούν να κατανοηθούν με διαφορετικούς τρόπους, αλλά για τις ανάγκες μας εδώ ας ξεκαθαρίσουμε δύο βασικούς. Από μία άποψη, θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς ποια πράγματα θα θεωρήσουμε ότι είναι όντα (εν αντιθέσει προς τα πράγματα τα οποία είναι μη όντα, όπως είναι όντα μυθικά σαν τον τραγέλαφο ή αδύνατα να υπάρξουν όπως ένας τετράγωνος κύκλος). Για παράδειγμα, και οι τέσσερις κατηγορίες πραγμάτων που διακρίναμε στην προηγούμενη ενότητα συνιστούν κατηγορίες όντων. Όπως επίσης είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, δεν είναι απαραίτητο ότι όλα τα όντα είναι ουσίες ή ότι όλοι θα υιοθετήσουν τη θέση ότι κάθε ον είναι ταυτόχρονα εκ του γεγονότος και μόνο ότι είναι ον, τι είναι και ουσία (πολύ περισσότερο ο ίδιος ο Αριστοτέλης). Επομένως, σε αυτή την ανάγνωση, τα δύο ερωτήματα κάθε άλλο παρά ισοδύναμα είναι. Οι ουσίες είδαμε ότι συγκροτούν τη βασική κατηγορία όντων, και αυτό γιατί πληρούν κάποιες ειδικές προϋποθέσεις που τις καθιστούν γνωστικά και οντολογικά πρότερες από τα υπόλοιπα όντα (όπως τα μουσικά έργα έχουν προτεραιότητα έναντι των μερών ή των ιδιοτήτων τους, οι οποίες αποκτούν το νόημά τους ως μέρη και ως ιδιότητες των έργων). Επομένως, εάν το πρώτο ερώτημα δεν είναι ισοδύναμο με το δεύτερο, τότε το δεύτερο θα πρέπει να είναι ειδικότερο και μάλιστα ως εξής: ποια όντα συνθέτουν την ειδική κατηγορία των βασικών όντων που δικαιούνται τον τίτλο της ουσίας, και αυτή μάλλον είναι η ανάγνωση του ερωτήματος όπως την εννοεί ο Αριστοτέλης. Και πάλι όμως θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ δύο αναγνώσεων αυτής της εκδοχής του ερωτήματος. Γιατί θα μπορούσε το ερώτημα να μας ζητάει να δώσουμε έναν κατάλογο στον οποίο θα απαριθμούνται όλα τα όντα που είναι ουσίες ή θα μπορούσε να ζητάει τα κριτήρια με βάση τα οποία θα καταρτίσουμε έναν τέτοιο κατάλογο. Το πρώτο ερώτημα ονομάζεται συχνά *πληθυσμιακό ή εκτασιακό ερώτημα*, υπό την έννοια ότι αναζητά την έκταση των επιμέρους όντων στα οποία αναφέρεται ο όρος. Το δεύτερο ερώτημα ονομάζεται συχνά *κριτηριακό ερώτημα* για ευνόητους λόγους. Στην πραγματικότητα, κανένα από τα δύο ερωτήματα δεν μπορεί να απαντηθεί ερήμην του άλλου (παρότι το κριτηριακό ερώτημα φαίνεται να είναι βασικότερο, τουλάχιστον υπό την έννοια ότι μπορεί να απαντηθεί με οριστικό τρόπο). Για να αποφασίσουμε ποιος είναι ο πληθυσμός για τον οποίο αληθεύει ένας όρος, εφαρμόζουμε κάποιο πρωτόλειο έστω κριτήριο, και για να απαντήσουμε το κριτηριακό ερώτημα, έχουμε κάποιο αντιπροσωπευτικό δείγμα του πληθυσμού στο στόχαστρό μας.

Ο Αριστοτέλης τοποθετεί ως αρχαιότερο θεράποντα της φιλοσοφίας τον Θαλή από τη Μίλητο της Μικράς Ασίας. Εφόσον πιστεύει κάτι τέτοιο, και εάν επιπλέον πάρουμε στα σοβαρά το σχόλιό του ότι το ερώτημα για το ον είναι το αρχαιότερο φιλοσοφικό ερώτημα, τότε ο Θαλής θα πρέπει να έχει εμπλακεί με το συγκεκριμένο ερώτημα και θα έχει συναντήσει τα αινίγματα στα οποία η απόπειρα της απάντησής του οδηγεί. Αν ο Θαλής έθεσε με αυτούς τους όρους το ερώτημα και τι απάντηση έδωσε, είναι αβέβαιο. Ωστόσο, ο Αριστοτέλης φαίνεται να πιστεύει ότι ο Θαλής θεωρούσε ότι ο κόσμος συνολικά γεννήθηκε από το υγρό στοιχείο και με την καταστροφή του καταλήγει πάλι σε αυτό. Τεκμήριο για αυτό είναι, αναφέρει πάντα ο Αριστοτέλης, ότι τα σπέρματα από τα οποία γεννιούνται οι οργανισμοί είναι και αυτά σε υγρή μορφή. Είναι εύλογο λοιπόν να υποθέσει κανείς ότι και ο κόσμος που τα περιέχει γεννήθηκε από ένα σπέρμα σε αντίστοιχη μορφή. Όποιο όμως και αν ήταν το τεκμήριο του Θαλή για την καταγωγή του κόσμου από το υγρό, υπάρχει μια συνέπεια για την πεποίθηση ότι το υγρό είναι κάτι που συνθέτει τον κόσμο, επιβιώνει εντός του και παραμένει μετά την καταστροφή του. Και η συνέπεια είναι βέβαια ότι το υγρό αυτό, σε αντίθεση με τον θνητό κόσμο, είναι κάτι

αιώνιο και αθάνατο. Και επομένως, είναι λογικό ότι η δική του ύπαρξη, ως διαρκέστερη και ως ικανή να παράγει τον κόσμο, είναι εκτός από πρότερη χρονικά, ισχυρότερη και βασικότερη, δηλαδή πρότερη και λογικά. Δεν είναι απίθανο λοιπόν ο Θαλής να απάντησε το κριτηριακό ερώτημα για την ουσία με βάση την ιδιότητα της αιώνιας και αμετάβλητης ύπαρξης. Ένα είναι το κριτήριο για την ουσία, η αθανασία. Παρότι ένας τέτοιος ισχυρισμός, αν πράγματι υιοθετήθηκε από τον πρώτο Έλληνα σοφό, αντιφάσκει ευθέως με τη θέση ενός από τους σύγχρονους Έλληνες στιχουργούς, θέση που όλοι έχουμε στα χείλη μας, είναι ένας ισχυρισμός που είχε σχεδόν καθολική αποδοχή στην ελληνική φιλοσοφική παράδοση.

Τι δυσκολίες συνάντησε ο Θαλής στη θεμελίωση της άποψής του αυτής για το κριτηριακό ερώτημα για την ουσία δεν γνωρίζουμε. Αλλά μια αντίρρηση που θα μπορούσε να τον είχε δυσκολέψει αφάνταστα θα μπορούσε κάλλιστα να του έχει τεθεί από τον πιο διάσημο μαθητή του, τον Αναξίμανδρο: Καλέ μου Θαλή! Αν όλα κατάγονται από κάποιο ον, και αυτό το ον έχει τη δύναμη να γίνει τα πάντα, δηλαδή και φωτιά και αέρας και γη και νερό, θα πρέπει αυτό να έχει μια φύση ουδέτερη μεταξύ των στοιχείων, και όχι να ταυτίζεται με ένα από αυτά όπως ισχύει για το νερό. Ο Αναξίμανδρος θα μπορούσε να επιχειρηματολογήσει υπέρ μιας τέτοιας αντίρρησης λέγοντας είτε ότι, εάν το αιώνιο αυτό στοιχείο έχει τη φύση του νερού (που είναι λ.χ. ψυχρό και υγρό), δεν θα μπορούσε να αποκτήσει χωρίς να αφανιστεί τα αντίθετα χαρακτηριστικά και να γίνει αέρας (θερμός και υγρός) ή φωτιά (θερμή και ξηρή) ή γη (ψυχρή και ξηρή), είτε ότι ένα τέτοιο αιώνιο στοιχείο θα πρέπει να περιέχει αδρανείς ή κάπως εξουδετερωμένες εντός του όλες αυτές τις αντιθέσεις τις οποίες θα κληροδοτήσει σε ό,τι δημιουργηθεί από αυτό. Ξέρουμε ότι ο Αναξίμανδρος τοποθετεί στη θέση του αρχέγονου πρωταρχικού υλικού, το οποίο ο Θαλής ταύτισε με το υγρό ή το νερό, κάτι που ονομάζει *άπειρον* (απροσδιόριστο): κάτι που δεν έχει παρούσα καμία ιδιότητα, δεν ορίζεται από κάποια φύση που του δίνει ταυτότητα, και κανένα όριο ενδεχομένως στην έκτασή του. Είναι απροσδιόριστο, αδιαμόρφωτο ως προς τη φύση του και απεριόριστο στην έκτασή του. Δεν ξέρουμε πολύ περισσότερα για αυτό το πρωταρχικό υλικό, και μάλλον και ο Αναξίμανδρος δεν θα μπορούσε να δώσει περισσότερες πληροφορίες για ένα τέτοιο ον (πώς θα μπορούσαμε άλλωστε;). Αλλά θα μπορούσαμε να σκεφτούμε ότι η θεωρία του είναι μια απάντηση στο κριτηριακό ερώτημα της ουσίας. Και αν τη δούμε ως τέτοια, μπορεί να μας χρησιμεύσει για να φωτίσουμε τη σκαιότατη αντίδραση του Παρμενίδη ενάντια στις κοσμολογικές υποθέσεις της μιλήσιας παράδοσης, όταν εκείνος έρχεται αντιμέτωπος με το αρχέγονο ερώτημα για τον ον και την ουσία. Αν ο Αναξίμανδρος αναζητά ένα ον που θα είναι απροσδιόριστο από κάθε άποψη (χωρική, χρονική ή άλλη) και θα περιέχει εντός του εν σπέρματι όλες τις δυνατές ιδιότητες που βλέπουμε να εναλλάσσονται στην καθημερινή μας εμπειρία, ο Παρμενίδης αναζητά ένα ον που θα έχει μόνο τις ιδιότητες που μπορούν να το χαρακτηρίζουν μόνιμα και σταθερά (δεν θα γεννιέται, ούτε θα αλλάζει, ούτε θα πεθαίνει) και δεν θα επιδέχεται καμία εναλλαγή είτε κατά τη διάρκεια της ύπαρξής του (τίποτε δεν θα διαφοροποιεί το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον του) είτε στην έκτασή τους (δεν θα έχει μέρη ούτε ιδιότητες που θα διακρίνουν το ένα μέρος του από τα άλλα). Οποιαδήποτε διαφοροποίηση σε αυτές τις παραμέτρους θα εισήγαγε και θα επαλήθευε αρνητικές δηλώσεις για αυτό, είτε σε σχέση με κάποιον χρόνο κατά τον οποίο δεν είναι γεννημένο ή δεν είναι ζωντανό, είτε σε σχέση με κάποια ιδιότητα που ένα μέρος του δεν έχει και κάποιο άλλο έχει, είτε σε σχέση με κάποια ιδιότητα που αποκτά ή χάνει. Αν κάτι αξίζει τον τίτλο του όντος, αυτό δεν μπορεί παρά να είναι αιώνια το ίδιο, αγέννητο, ανώλεθρο και αμετάβλητο.

Εφόσον οι απαιτήσεις ή τα κριτήρια που θέτει ο Παρμενίδης για το ον φαίνεται να σκιαγραφούν έναν κάπως μονότονο κόσμο (σίγουρα όχι πολύχρωμο, αφού το ον είναι αμερές, γιατί κανένα μέρος του δεν μπορεί να διαφέρει από κάποιο άλλο), δεν παύουν να ανταποκρίνονται σε ένα αίτημα που ήδη διατυπώνει ο Θαλής: ποια είναι η διαρκέστερη και για αυτό τον λόγο ισχυρότερη εκδοχή με την οποία κάτι είναι; Αν όμως ο Παρμενίδης θυσιάζει την ποικιλομορφία και την αέναη μεταβολή του φυσικού κόσμου για χάρη των λογικών προδιαγραφών που πρέπει να ακολουθεί η απόδοση του ρόλου της ουσίας σε κάτι, αυτό δεν ισχύει για την τρίτη περίοδο της προσωκρατικής φιλοσοφίας, για φιλοσόφους όπως ο Εμπεδοκλής, ο Αναξαγόρας και ο Δημόκριτος. Γιατί καταφέρνουν να συνδυάσουν τις λογικές απαιτήσεις που εγείρει ο Παρμενίδης με το ερευνητικό σχέδιο για την εξήγηση της γέννησης του κόσμου και των μεταβολών εντός του που είχαν συλλάβει οι Μιλήσιοι. Οι ιδέες του Παρμενίδη βρίσκουν μια διαφορετική απάντηση στον Πλάτωνα. Μια απάντηση που φαίνεται να βρίσκεται πιο

κοντά στη δική του οπτική. Απέναντι σε αυτές θα αντιδράσει κυρίως ο Αριστοτέλης, ώστε θα πρέπει να τις δούμε με κάποια λεπτομέρεια.

3.3. Οι ουσίες του Πλάτωνα και η κριτική του Αριστοτέλη

Όπως είδαμε, στην οντολογία μπορούμε να διακρίνουμε δύο βασικά ερωτήματα:

- (α) Ποιες κατηγορίες όντων υπάρχουν (π.χ. φυσικά σώματα, άυλες οντότητες, άτομα και κενό κτλ.);
- (β) Ποια κατηγορία όντων περιέχει τα πρωταρχικά, τα βασικά όντα, με βάση τα οποία θα εξηγήσουμε την ύπαρξη των υπολοίπων (για παράδειγμα, στη δημοκρίτεια οντολογία η βασική κατηγορία όντων είναι τα άτομα, ενώ τα υπόλοιπα όντα συνιστούν συνθέσεις των ατόμων και του κενού που παρεμβάλλεται μεταξύ τους);

Η πλατωνική οντολογία απαντά στο πρώτο ερώτημα θέτοντας δύο κατηγορίες όντων, τόσο με βάση το κριτήριο του πώς έχουμε γνωστική πρόσβαση σε αυτά (με την αίσθηση ή τη νόηση), όσο και ως προς το κατά πόσο ικανοποιούν τα οντολογικά κριτήρια που έθεσε ο Παρμενίδης (είναι αμετάβλητα και αιώνια ή όχι). Τα δύο κριτήρια αυτά φαίνεται να συνεπάγονται ισοδύναμα αποτελέσματα. Και αυτό γιατί τα αισθητά όντα (τα επιμέρους ή καθ' έκαστα όντα της καθημερινής μας εμπειρίας) γεννιούνται, μεταβάλλονται και πεθαίνουν, ενώ τα νοητά όντα (οι Ιδέες/Είδη όπως θα αναφερθεί σε αυτές ο Πλάτων) φαίνεται να είναι αμετάβλητες και σταθερές. Όπως θα δούμε, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι πρέπει να εισαχθούν περισσότερες από δύο κατηγορίες όντων. Ας ονομάσουμε λοιπόν την πρώτη θεωρία, που θα μπορούσαμε με έναν τρόπο να την αποδώσουμε στον Πλάτωνα, ως *απλή θεωρία*.

Μπορούμε να ξεκινήσουμε την παρουσίαση της απλής θεωρίας από τη διαπίστωση ότι μιλάμε και σκεφτόμαστε με έναν τρόπο που δείχνει ότι, παρότι διακρίνουμε πολλές διαφορετικές οντότητες ή όντα, ταυτόχρονα δεχόμαστε ότι όλες αυτές οι οντότητες έχουν κάτι κοινό (από κάποια άποψη κάθε φορά), και κατά τούτο είναι με έναν τρόπο ένα (παρότι είναι πολλές στον αριθμό). Λέμε π.χ. ότι «Ο Σωκράτης, ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης είναι άνθρωποι, ή φιλόσοφοι ή δάσκαλοι, ή έζησαν κάποια στιγμή στην Αθήνα». Λέμε ότι «Ο ουρανός και η θάλασσα έχουν γαλάζιο χρώμα», όπως επίσης ότι «Η βαλίτσα, το έπιπλο και το βάρος της ύπαρξης ζυγίζουν έναν τόνο» κ.ο.κ. Σε όλες αυτές τις προτάσεις υπάρχει κάτι όμοιο σε όλα τα πράγματα που παίζουν τον ρόλο υποκειμένου στις αντίστοιχες προτάσεις. Η απλή θεωρία υποθέτει ότι για καθέναν όρο που αναφέρεται σε ένα πλήθος (μια πολλαπλότητα) πραγμάτων θα πρέπει να υποθέσουμε κάτι μοναδικό (μια γενική ή καθολική οντότητα ή, με την ορολογία του Πλάτωνα, μία Ιδέα), το οποίο κάτι (η Ιδέα) θα είναι κοινό μεταξύ όλων αυτών των πραγμάτων, και το οποίο επιπλέον (α) μας εξηγεί και (β) είναι υπεύθυνο για το γεγονός ότι τα επιμέρους είναι όμοια μεταξύ τους. Η οντότητα αυτή υπάρχει ανεξάρτητα από τα επιμέρους πράγματα που χαρακτηρίζει, γιατί πραγματικά είναι ανεξάρτητη από τις μεταβολές που ενδεχομένως συμβαίνουν σε αυτά. Είναι μάλιστα, με έναν τρόπο, το αίτιο που εξηγεί γιατί τα πράγματα είναι όμοια.

Έτσι, η απλή θεωρία στηρίζεται σε μια βασική διάκριση μεταξύ επιμέρους και καθολικών όντων ή με άλλους όρους μεταξύ δειγμάτων και τύπων οντοτήτων. Τα γνωρίζουμε με διαφορετικές γνωστικές ικανότητες: τα πρώτα με την αισθητηριακή αντίληψη, ενώ τα δεύτερα με τη νοητική μας ικανότητα. Τα δύο όμως σχετίζονται, αφού τα πρώτα είναι δείγματα, εκδοχές (ή «μετέχουν»), σύμφωνα με την πλατωνική ορολογία, των πρώτων. Ο όρος «άνθρωπος», για παράδειγμα, αναφέρεται σε έναν τύπο, συγκεκριμένα σε έναν τύπο ζώου (ο όρος λευκότητα σε έναν τύπο χρώματος κ.ο.κ.), ενώ οι ατομικοί όροι *Σωκράτης*, *Πλάτων* και *Αριστοτέλης* σε δείγματα που ανήκουν στον συγκεκριμένο τύπο. Η γνώση που έχουμε για τους τύπους, επειδή είναι αμετάβλητοι, και επειδή τους συλλαμβάνουμε με το αλάνθαστο μάτι της νόησης είναι σταθεροί και ακλόνητοι. Αντίθετα, η γνώση που μπορούμε να έχουμε για τα δείγματα είναι στην ουσία μια φευγαλέα αντίληψη («δόξα» θα την ονομάσει ο Πλάτων): τα ίδια αλλάζουν και τα συλλαμβάνουμε με τα ατελή και σφαλερά όργανα της αίσθησης. Αυτό το τελευταίο στοιχείο τεκμηριώνει και το γεγονός ότι τα δείγματα είναι υποδεέστερες εκδοχές των τύπων, και μάλιστα οφείλουν την ύπαρξή τους σε αυτούς τουλάχιστον, όπως η ελλιπής γνώση που έχουμε είναι ένα

μερικό, ατελές και εφήμερο ίχνος της σφραγίδας των Ιδεών ή ουσιών για τις οποίες μπορούμε να έχουμε βέβαιη γνώση.

Πίνακας 3.1

Κατηγορίες όντων	Επιμέρους	Καθόλου/ Ιδέες
	Δείγματα	Τύποι
	Φθαρτά	Άφθαρτα
	Αισθητά	Νοητά
	Απεικάσματα	Υποδείγματα

Τα επιμέρους όντα δειγματίζουν ή εξατομικεύουν μια σειρά από καθολικές έννοιες ή Ιδέες (π.χ. ο Σωκράτης δειγματίζει ή εξατομικεύει τις έννοιες: άνθρωπος, Αθηναίος, πατέρας, δάσκαλος, λευκός κτλ., υπό την έννοια ότι είναι ένας επιμέρους ατομικός άνθρωπος, Αθηναίος κτλ.). Οι Ιδέες, αντίθετα, έχουν σταθερά τις ιδιότητες που τις χαρακτηρίζουν και γι' αυτό αποτελούν το θεμέλιο των ιδιοτήτων που χαρακτηρίζουν τα επιμέρους ή καθ' έκαστα: συνιστούν πρότυπα αυτών των δεύτερων· με έναν τρόπο, συνιστούν τα τέλεια υποδείγματα, τις μήτρες αυτών των ιδιοτήτων. Σε αντίθεση με τις Ιδέες, τα καθ' έκαστα ή επιμέρους όντα, όπως ο Σωκράτης, είναι φθαρτά (ο Σωκράτης γεννιέται και κάποια στιγμή πεθαίνει) και είναι μεταβαλλόμενα, αφού οι ιδιότητες μπορούν να μεταβληθούν (έστω και εάν για κάποιες μπορεί αυτό να μην προκύψει ποτέ). Γι' αυτό και μόνο (για την τροπική αυτή τους ιδιότητα), τα καθ' έκαστα χαρακτηρίζονται από τις ιδιότητες που τους ανήκουν μόνο σε κάποια ατελή μορφή, ή σε έναν ατελή βαθμό, συγκριτικά προς τις αντίστοιχες Ιδέες (αν και υπάρχουν και άλλοι λόγοι).

Για να δούμε αυτή την ατέλεια των αισθητών συγκριτικά με τις Ιδέες, ας σκεφτούμε το παρακάτω παράδειγμα. Ο Σωκράτης είναι μεγάλος ή ψηλός σε σχέση με κάποιον άλλο άνθρωπο, αλλά ταυτόχρονα και μικρός ή κοντός σε σχέση με κάποιον άλλον. Επομένως, είναι μόνο *σχετικά* μεγάλος ή μικρός. Αντίθετα, η Ιδέα του Μεγάλου θα είναι απόλυτα (από κάθε άποψη ή συγκριτικά με οποιοδήποτε άλλο υποκείμενο) μεγάλη. Επίσης, ο Σωκράτης είναι άνθρωπος, δηλαδή «μετέχει» στην Ιδέα του Ανθρώπου η οποία αντιπροσωπεύει την ουσία του να είναι κάτι άνθρωπος. Ας υποθέσουμε ότι η ουσία του ανθρώπου είναι η εξής: έλλογο δίποδο ον. Ο Σωκράτης δεν είναι απλώς ένα έλλογο δίποδο ον. Αλλά είναι ένα τέτοιο ον που έχει π.χ. συγκεκριμένο μήκος ποδιών, συγκεκριμένο βάρος, επίσης ένα συγκεκριμένο χρώμα δέρματος κτλ. Έχει επίσης κάποιες λογικές ικανότητες τις οποίες έχει καλλιεργήσει και κάποιες που ενδεχομένως δεν έχει ακόμη καλλιεργήσει. Με μια φράση, είναι ένα ον προσδιορισμένο με συγκεκριμένο τρόπο. Αντίθετα, η Ιδέα του ανθρώπου είναι μια απομόνωση, μια λογική αφαίρεση εκείνων των ιδιοτήτων που κάνουν ένα ον να είναι άνθρωπος με σάρκα και οστά, ένα υλικό, αισθητό ον. Οι γενικές ιδιότητες (οι τυπικές ιδιότητες) όμως κάθε φορά που εξατομικεύονται σε ένα επιμέρους ον όπως ο Σωκράτης προσδιορίζονται με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Με άλλα λόγια, η Ιδέα ορίζει κάτι που είναι προσδιοριστέο (*determinable*) και το οποίο όταν εξατομικευτεί θα προσδιοριστεί με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο, κάτι δηλαδή που όταν υπάρξει ως συγκεκριμένο ον θα προσδιοριστεί αποκτώντας ένα συγκεκριμένο βάρος, ύψος, θέση κτλ. Τα επιμέρους όντα είναι απολύτως προσδιορισμένα (*determinate*), έχουν συγκεκριμένο βάρος, ύψος, θέση, χρώμα κτλ.

Η ατελής φύση των αισθητών και η τέλεια φύση των Ιδεών οδηγούν τον Πλάτωνα στη θέση ότι οι Ιδέες είναι τα βασικά όντα της οντολογίας. Αυτές εξηγούν και καθορίζουν τις ιδιότητες οι οποίες ανήκουν στα αισθητά. Αυτές είναι τα υποδείγματα, ενώ τα αισθητά ενδεχομένως προσεγγίζουν σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό

αυτά τα υποδείγματα. Επομένως, ο Πλάτων ταυτίζει την κατηγορία ή τάξη των Ιδεών ως την κατηγορία των βασικών όντων της οντολογίας και φυσιολογικά τούς αποδίδει τον τίτλο της ουσίας. Η απλή θεωρία λοιπόν απαντά, όπως είδαμε, τα δύο βασικά οντολογικά ερωτήματα ως εξής:

1. Ποιες κατηγορίες όντων υπάρχουν; Η κατηγορία των Ιδεών και η κατηγορία των επιμέρους αισθητών όντων.
2. Ποια είναι η θεμελιώδης κατηγορία όντων; Οι Ιδέες.

Ο Αριστοτέλης έχει ενστάσεις και για τις δύο απαντήσεις, τις οποίες ας δούμε διαδοχικά. Πρώτα την ένστασή του για το (1) και μετά εκείνη ενάντια στο (2).

3.3.1. Προβλήματα με την απλή θεωρία 1: Το επιχείρημα του Τρίτου Ανθρώπου

Η ένσταση του Αριστοτέλη στην πρώτη απάντηση έχει τη βάση της σε ένα επιχείρημα που ήδη έχει διατυπώσει ο Πλάτων ενάντια στη θεωρία του στον διάλογο του *Παρμενίδη*. Η ένσταση αυτή έχει μείνει στην ιστορία της φιλοσοφίας με το όνομα: Επιχείρημα του Τρίτου Ανθρώπου. Ο Πλάτων προτείνει το επιχείρημα αυτό όχι για να απορρίψει συνολικά τη θεωρία των Ιδεών, αλλά μάλλον για να δείξει ότι η θεωρία συναντά ένα προς επίλυση πρόβλημα. Και για να επιλυθεί το πρόβλημα αρκεί η επαναδιατύπωσή της με έναν κάπως διαφορετικό τρόπο. Ας δούμε πρώτα το χωρίο από τον πλατωνικό διάλογο που έχει το όνομα του Παρμενίδη:

K.3.2

Σκέφτομαι ότι φθάνεις να πιστεύεις σε μια εκάστοτε Ιδέα ξεκινώντας από το εξής: Όταν σου φαίνεται ότι πολλά πράγματα είναι μεγάλα, τότε ίσως νομίζεις ότι βλέπεις σε όλα αυτά τα πράγματα κάποιο κοινό και μοναδικό γνώρισμα. Αυτό είναι που σε οδηγεί στην άποψη ότι το Μεγάλο είναι ένα.

Σωκράτης: Σωστά υπέθεσες.

Τι συμβαίνει όμως όταν πάλι προσηλώσεις το βλέμμα της ψυχής σου σε όλα – στο καθ' αυτό Μεγάλο και στα επιμέρους μεγάλα πράγματα; Δεν θα εμφανιστεί πάλι ένα άλλο μεγάλο, που κάνει όλα αυτά να φαίνονται μεγάλα;

Σωκράτης: Έτσι, φαίνεται.

Θα εμφανιστεί λοιπόν μια νέα Ιδέα του μεγέθους δίπλα στο ήδη υπάρχον καθ' αυτό Μεγάλο και σε όσα μετέχουν σε αυτό. Και σε αυτά θα προστεθεί μια τρίτη Ιδέα, δυνάμει της οποίας θα είναι όλα αυτά μεγάλα. Επομένως, δεν θα υπάρχει η μία και μοναδική σου Ιδέα κάθε φορά, αλλά ένας άπειρος αριθμός Ιδεών. (*Παρμενίδης*, 132a-c)

Το παραπάνω επιχείρημα είναι στην ουσία μια αναγωγή στο άτοπο (*reductio ad absurdum*). Θέτει τρεις βασικές παραδοχές ή υποθέσεις της θεωρίας. Συνάγει από αυτές κάτι παράδοξο, και άρα επισημαίνει ότι κάποια από τις παραδοχές θα πρέπει να αναθεωρηθεί (να απορριφθεί). Οι τρεις παραδοχές είναι οι ακόλουθες.

1. Σύμφωνα με την απλή θεωρία, όποτε έχουμε ένα σύνολο πολλών πραγμάτων που μοιράζονται μια κοινή ιδιότητα, μια ομοιότητα, η ομοιότητα αυτή είναι κάτι μοναδικό και όμοιο από το ένα πράγμα στο επόμενο. Π.χ., όταν λέμε ότι το τραπέζι, το γάλα, το φύλλο χαρτιού είναι λευκά, υπάρχει κάτι κοινό και μοναδικό που ανήκει σε όλα. Ταυτόχρονα όμως αυτή η μοναδική οντότητα είναι γενική ή καθολική, εδώ η καθολική ιδιότητα της λευκότητας.

Αυτή η οντότητα (η ιδιότητα της λευκότητας) είναι καθολική υπό την έννοια ότι μπορεί να ανήκει σε πολλά διαφορετικά όντα την ίδια στιγμή. Άρα να βρίσκεται σε διαφορετικούς τόπους ή θέσεις την ίδια στιγμή (για τα καθ' έκαστα αυτό είναι αδύνατον). Ταυτόχρονα όμως, αυτή η καθολική ή γενική οντότητα εξηγεί σε τι συνίσταται η ομοιότητα των πολλών όντων που μοιράζονται την ομοιότητα. Η παραδοχή (1) έχει τον τίτλο:

Ένα παρά τα πολλά ή Ένα επί τα πολλά, επειδή η ομοιότητα είναι κάτι έτερο, κάτι επιπλέον από τα πολλά όμοια πράγματα.

2. Η καθολική οντότητα που αντιστοιχεί στην ομοιότητα των πολλών όμοιων πραγμάτων δειγματίζει ή αλλιώς εξατομικεύει την ιδιότητα στον ύψιστο, απόλυτο βαθμό. Π.χ. η Ιδέα του Δικαίου είναι η απόλυτη εκδοχή δικαιοσύνης, είναι δικαιότερη από κάθε επιμέρους ον το οποίο ονομάζεται δίκαιο. Άρα στην ίδια την Ιδέα αποδίδεται το κατηγορούμενο εκείνο που αποδίδεται στα πολλά όμοια πράγματα ή, με άλλα λόγια, η Ιδέα αυτο-κατηγορείται (ή εξατομικεύει την ιδιότητα την οποία αντιπροσωπεύει). Χαρακτηριστικά, το ίδιο το Δίκαιο (η Ιδέα του Δικαίου) είναι δίκαιο.

Η παραδοχή αυτή έχει τον τίτλο: **Θέση της Αυτο-κατηγορήσης**. Δύο σκέψεις που δικαιολογούν τη θέση αυτή είναι: (α) ότι οι Ιδέες θεωρούνται υπεύθυνες, συνιστούν αίτια, για τις ιδιότητες των πραγμάτων (τα δίκαια πράγματα είναι δίκαια εξαιτίας της μετοχής τους στην Ιδέα της Δικαιοσύνης), και (β) ότι εκείνο το πράγμα το οποίο είναι αίτιο μιας ιδιότητας πρέπει το ίδιο να χαρακτηρίζεται από αυτή την ιδιότητα. Πώς αλλιώς θα μπορούσε να κληροδοτεί ή να μεταδίδει την ιδιότητα αυτή;

3. Η Ιδέα, τώρα, που συνιστά την ομοιότητα μεταξύ των πολλών όμοιων πραγμάτων είναι κάτι έτερο και ανεξάρτητο από τα πολλά όμοια πράγματα.

Με άλλα λόγια, το στοιχείο που είναι υπεύθυνο για την απόδοση μιας ιδιότητας σε κάτι πρέπει να είναι κάτι διακριτό (οντολογικά) από εκείνο το ον ή τα όντα στα οποία η ιδιότητα αποδίδεται. Ας φανταστούμε το εξής παράδειγμα: ακόμη και εάν δεν υπάρχει κανένας δίκαιος άνθρωπος ή δίκαιη πόλη, η Ιδέα της Δικαιοσύνης, τουλάχιστον κατά τον Πλάτωνα αλλά όχι μόνο, θέλουμε να υποστηρίξουμε ότι υπάρχει παρ' όλα αυτά. Πράγματι, δεν χρειάζεται να υποθέσουμε ότι υπάρχει κάποιο δίκαιο επιμέρους πράγμα ή ον ή πράξη για να θεωρήσουμε ότι μπορούμε να συλλάβουμε την Ιδέα της Δικαιοσύνης (όπως δεν χρειάζεται να υπάρχει κάποιος συγκεκριμένος άνθρωπος ή ζώο που έχει περπατήσει στον πλανήτη Άρη για να συλλάβουμε τη γενική ιδιότητα: περπατάω στον πλανήτη Άρη). Επομένως, η Ιδέα είναι κάτι χωριστό, ανεξάρτητο από τα πολλά πράγματα τα οποία μετέχουν σε αυτήν. Αυτή η παραδοχή έχει πάρει τον τίτλο: **Θέση της Μη Ταυτότητας** και θα μπορούσαμε λακωνικά να τη διατυπώσουμε ως εξής: κάθε ον (ή όντα) που είναι F (όπου η μεταβλητή F μπορεί να πάρει ως τιμή της οποιοδήποτε όνομα ιδιότητας: δίκαιο ή όμορφο ή μεγάλο κτλ.) είναι F εξαιτίας κάποιου άλλου (ανεξάρτητου από αυτά) όντος.

Με βάση τώρα τις παραπάνω τρεις παραδοχές μπορούμε να συναγάγουμε το ακόλουθο άτοπο.

1. (Υπόθεση) Έστω ότι έχουμε δύο επιμέρους που μοιράζονται μια ιδιότητα (ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης είναι άνθρωποι).
2. (**Ένα παρά τα πολλά**) Το στοιχείο που εξηγεί την ομοιοτήτά τους είναι η Ιδέα του Ανθρώπου στην οποία και τα δύο μετέχουν.
3. (**Αυτο-κατηγορήση**) Η ίδια η Ιδέα του Ανθρώπου είναι άνθρωπος (συνιστά την ουσία ή την τελειότερη εκδοχή ανθρώπου).
4. (1, 3) Προκύπτει ένα νέο σύνολο όντων που μοιράζονται το ότι είναι άνθρωποι (το σύνολο που συνθέτουν ο Πλάτων, ο Αριστοτέλης και η Ιδέα του Ανθρώπου).
5. Η αιτία που κάνει τα μέλη του συνόλου ανθρώπους είναι κάτι διακριτό από τα μέλη του συνόλου σύμφωνα με τη **Μη Ταυτότητα**.¹⁵
6. (4, 5) Η νέα αυτή οντότητα θα είναι μια νέα Ιδέα σύμφωνα με την αρχή του ενός επί τα πολλά (η Ιδέα του Ανθρώπου 2).

¹⁵ Σύμφωνα με την αρχή αυτήν, ένα ον που είναι F δεν είναι F εξαιτίας του εαυτού του, αλλά για αυτό είναι υπεύθυνο κάτι έτερο και διακριτό από την οντότητα που έχει την ιδιότητα. Άρα, για το νέο αυτό σύνολο πρέπει να υποθέσουμε κάποια οντότητα άλλη από τα μέλη του συνόλου που εξηγεί την ομοιοτήτά τους, να εισαγάγουμε μία νέα οντότητα στην οντολογία μας, π.χ. την Ιδέα του Ανθρώπου 2.

7. (3, 4, 6) Σύμφωνα, τώρα, με τη θέση της **Αυτο-κατηγορήσης**, η νέα αυτή Ιδέα θα είναι άνθρωπος.

8. (4, 6, 7) Έχουμε τώρα ένα νέο σύνολο από όμοια πράγματα που συνθέτουν ο Πλάτων, ο Σωκράτης, η Ιδέα του Ανθρώπου και η Ιδέα του Ανθρώπου 2.

Η διαδικασία θα πρέπει να συνεχιστεί επαναλαμβάνοντας τα βήματα (4)-(8) χωρίς να μπορούμε να την τερματίσουμε. Είναι προφανές ότι έχουμε οδηγηθεί σε μια επ' άπειρον αναγωγή. Στην αναγωγή αυτή μας οδήγησαν οι αρχικές παραδοχές, άρα θα πρέπει να απορρίψουμε τουλάχιστον μία από αυτές.

Εάν κάτι επιτυγχάνει η παραπάνω αναγωγή είναι να δείξει ότι για να εξηγηθεί η αρχική ομοιότητα θα χρειαστεί να εισαγάγουμε έναν άπειρο αριθμό καθολικών οντοτήτων (Ιδεών) για να την εξηγήσουμε. Θα πρέπει να κάνουμε έναν άπειρο αριθμό βημάτων για να βρούμε την ουσία αυτής της ομοιότητας. Αλλά βέβαια ένας άπειρος αριθμός βημάτων είναι δρόμος αδιάβατος. Άρα, η αναζήτηση δεν θα καταλήξει σε κάτι που θα θεμελιώνει οριστικά την ομοιότητα με την οποία ξεκινήσαμε. Και αυτό συνιστά ένα πρόβλημα για τη θεωρία των Ιδεών, εφόσον εισαγάγαμε τις Ιδέες για αυτόν ακριβώς τον σκοπό. Για να προσδιορίσουμε δηλαδή το μοναδικό εκείνο στοιχείο που εξηγεί την ομοιότητα μεταξύ των πολλών επιμέρους.

Το επιχείρημα αυτό έχει συζητηθεί εξονυχιστικά και έχει δώσει τροφή για συζήτηση περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο επιχείρημα θα συναντήσουμε στην αρχαία γραμματεία. Οι διαγνώσεις για το πού ακριβώς βρίσκεται το πρόβλημα και πώς προκαλείται η άπειρη αναγωγή που συναντάμε στο επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου ποικίλλουν, όπως και οι αντίστοιχες προτάσεις για το ποια ή ποιες από τις τρεις αρχές θα πρέπει να απορρίψουμε. Για παράδειγμα, θα μπορούσαμε να απορρίψουμε την παραδοχή του **Ενός επί τα πολλά**. Το κόστος με αυτή τη λύση θα ήταν ότι θα πρέπει να δεχτούμε ότι τα πράγματα εντέλει δεν έχουν κάτι κοινό όταν μας φαίνονται όμοια. Δεν υπάρχει κάτι μοναδικό που μοιράζονται όλα τα δίκαια ή λευκά όντα. Αυτή είναι μια στρατηγική που ούτε ο Πλάτων ούτε ο Αριστοτέλης ακολουθούν.

Θα μπορούσαμε να δοκιμάσουμε να απορρίψουμε την παραδοχή της **Αυτο-κατηγορήσης**. Με έναν τρόπο, αυτό είναι μέρος της λύσης που προκρίνει ο Αριστοτέλης. Το ίδιο κατηγορημα αποδίδεται τόσο στα επιμέρους όσο και στα καθολικά όντα, αλλά διαφέρει ο τρόπος της απόδοσης ή κατηγορήσης. Στα επιμέρους αποδίδεται το κατηγορημα επειδή συνιστούν δείγματα του τύπου που το κατηγορημα σημαίνει. Ο Σωκράτης και ο Πλάτων είναι άνθρωποι όντας δείγματα του είδους *άνθρωπος*. Αντίθετα, το κατηγορημα αποδίδεται στην καθολική οντότητα *άνθρωπος* εννοώντας ότι αυτή είναι ένας τύπος ομοιότητας μεταξύ πραγμάτων, είναι η ουσία του να είναι κάτι άνθρωπος, αλλά όχι ένα χωριστό δείγμα ανθρώπου.

Μήπως εναλλακτικά να απορρίπταμε την παραδοχή της **Μη Ταυτότητας**; Με έναν τρόπο, αυτό είναι μέρος της λύσης που προκρίνει ο Πλάτων. Ο Πλάτων δέχεται τη Μη Ταυτότητα για τα αισθητά αλλά απορρίπτει τη Μη Ταυτότητα για τις Ιδέες. Δηλαδή, συνεχίζει να δέχεται ότι, όταν πολλά επιμέρους έχουν μια κοινή ιδιότητα, μοιράζονται ή μετέχουν σε μία Ιδέα που τα κάνει να είναι *F*, αυτή η ιδιότητα είναι κάτι χωριστό από αυτά. Αλλά δεν δέχεται ότι όταν λέμε ότι η ίδια η Ιδέα είναι *F*, δηλαδή αυτο-κατηγορείται, αυτό οφείλεται ή πρέπει να εξηγηθεί με βάση κάποια επιπλέον οντότητα (μια δεύτερη Ιδέα). Αντίθετα, εκείνο που την κάνει να είναι *F* είναι, για να το πούμε απλά, ο εαυτός της. Επομένως, για τις Ιδέες δεν ισχύει ο περιορισμός που θέτει η αρχή της Μη Ταυτότητας. Ένας λόγος που οδηγεί τον Πλάτωνα σε αυτή τη λύση είναι η σκέψη που είδαμε και πιο πάνω: η Ιδέα *ΕΙΝΑΙ* (πλήρως και απολύτως) *F*, και επιπλέον η σκέψη ότι η Ιδέα δεν περιέχει καμία άλλη ιδιότητα, όπως είδαμε, εκτός από την ιδιότητα να είναι *F*. Αντίθετα, τα αισθητά όντα *είναι F* μόνο με σχετικό ή περιορισμένο τρόπο, και επιπλέον έχουν μια σειρά από άλλες ιδιότητες, η κατοχή των οποίων σημαίνει ότι, αν τις δούμε από την άποψη εκείνων των ιδιοτήτων, είναι και άλλα πράγματα εκτός από το γεγονός ότι είναι *F*. Για παράδειγμα, όπως είπαμε, ένας άνθρωπος όπως ο Σωκράτης δεν είναι μόνο λογικό ον (έχει την ιδιότητα που τον κάνει να είναι άνθρωπος) αλλά είναι λευκός, ψηλός, πατέρας κτλ., έχει δηλαδή μια σειρά από ιδιότητες διαφορετικές από την ιδιότητα του να είναι άνθρωπος. Η Ιδέα όμως του ανθρώπου περιέχει μόνο την ιδιότητα που δίνει την ουσία τού να είναι κάτι άνθρωπος, π.χ. τη λογική ικανότητα. Με βάση το παράδειγμα, είναι εύλογο να υποθέσει κανείς ότι οι επιμέρους άνθρωποι δεν ταυτίζονται με την Ιδέα που τους κάνει να είναι άνθρωποι, αφού έχουν και άλλα χαρακτηριστικά (εκτός αυτής). Άρα, στην περίπτωσή τους, η Μη Ταυτότητα ισχύει.

Αντίθετα, η Ιδέα ταυτίζεται με την ιδιότητα του να είναι κάτι άνθρωπος επειδή δεν περιέχει κανέναν άλλον προσδιορισμό, παρά μόνο αυτή την ιδιότητα, και μάλιστα σε απόλυτο βαθμό. Άρα, στην περίπτωση της Ιδέας, η θέση της Μη Ταυτότητας δεν ισχύει. Η Ιδέα ταυτίζεται με την ιδιότητα την οποία αντιπροσωπεύει, και έχει αυτήν την ιδιότητα εξαιτίας του εαυτού της.

Ωστόσο, μπορούμε να αναζητήσουμε την παραπάνω λύση και από έναν άλλο δρόμο.

Ας δούμε τις δύο προτάσεις στην προκειμένη (4) οι οποίες μας βάζουν στο κύκλο που μας οδηγεί στην αναγωγή:

1. Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος.
2. Η Ιδέα του Ανθρώπου είναι άνθρωπος.

Δεχθήκαμε νωρίτερα ότι οι δύο αυτές προτάσεις είναι όμοιες ως προς το κατηγορημά τους. Και έτσι δικαιολογείται η ένταξη του Σωκράτη και της Ιδέας του Ανθρώπου σε ένα κοινό σύνολο. Είναι όμως οι προτάσεις πράγματι ίδιες; Από την άποψη της δομής τους (η καθεμία περιέχει ένα υποκείμενο, ένα κατηγορημα και τη σύνδεσή τους) είναι. Ωστόσο μπορεί να διαφέρουν

- (α) είτε γιατί τα δύο υποκείμενα είναι διαφορετικής τάξης,
- (β) είτε γιατί τα δύο κατηγορούμενα σημαίνουν διαφορετικά πράγματα στη μία και την άλλη περίπτωση,¹⁶
- (γ) είτε γιατί διαφέρει ο τρόπος σύνδεσής τους (ο τρόπος με τον οποίο αποδίδεται το κατηγορούμενο στο υποκείμενο στην καθεμία από αυτές τις προτάσεις).

Εάν οι προτάσεις (1) και (2) διαφέρουν ως προς τα (α) έως (γ), τότε έχουμε τον τρόπο να αντισταθούμε στην επιλογή να κατατάξουμε τον Σωκράτη και την Ιδέα στο ίδιο σύνολο, και άρα να αποφύγουμε το παράδοξο.

Για τον Πλάτωνα, οι **δύο προτάσεις διαφέρουν ως προς το (γ)**. Στην πρόταση (1) η σύνδεση του υποκειμένου με το κατηγορούμενο δεν δηλώνει ταυτότητα, ενώ στην πρόταση (2) η σύνδεση δηλώνει ακριβώς αυτό: η Ιδέα του ανθρώπου είναι η ουσία του να είναι κάτι άνθρωπος. Δηλώνει κάτι διαφορετικό από τους επιμέρους ανθρώπους, και άρα κάτι χωριστό από αυτά τα υποκείμενα. Οι Ιδέες με αυτή τη λύση γίνονται χωριστά πράγματα, όπως χωριστά πράγματα είναι οι διαφορετικοί άνθρωποι μεταξύ τους, με τη διαφορά ότι οι Ιδέες ταυτίζονται με αυτή την ιδιότητα, την ουσία του να είναι κάτι *F*, ενώ τα καθ' ἑκάστα είναι πράγματα που απλώς έχουν αυτή την ιδιότητα, γι' αυτό και η σύνδεσή τους με την ιδιότητα μπορεί να καταστραφεί (όπως π.χ. αν η ιδιότητα είναι η δικαιοσύνη, η σύνδεση μπορεί να χαθεί αν γίνουν άδικοι).

Ένα μειονέκτημα αυτής της λύσης είναι ότι για κάθε κοινή ιδιότητα, *F*, θα πρέπει να εισαγάγουμε στην οντολογία μας μία ξεχωριστή οντότητα η οποία θα είναι η ουσία του να είναι κάτι *F*. Η οντότητα αυτή δεν θα είναι ένα αισθητό πράγμα. Παρ' όλα αυτά, θα είναι μία χωριστή, νοητή οντότητα. Έτσι, «διπλασιάζουμε» τις οντότητες που θα δεχτούμε στην οντολογία μας. Εάν υπάρχει κάποιος οικονομικότερος τρόπος να εξηγήσουμε τις ομοιότητες των πραγμάτων, χωρίς αυτό το πλήθος νοητών οντοτήτων, τότε αυτός ο τρόπος ίσως είναι προτιμότερος. Επιπλέον, είναι ασαφές με ποιον τρόπο αυτή η χωριστή νοητή οντότητα μπορεί και επηρεάζει, συμμετέχει ή χαρακτηρίζει τα πράγματα του αισθητού κόσμου. Πώς εκείνη, κάτι νοητό, σχετίζεται με αυτά τα δείγματα που είναι κάτι αισθητό; Μήπως όχι μόνο διπλασιάζουμε τον κόσμο, αλλά εισάγουμε ένα χάσμα μεταξύ νοητού και αισθητού κόσμου το οποίο μοιάζει αγεφύρωτο; Εάν υπάρχει μία θεωρία που αποφεύγει και αυτή τη δυσκολία, ίσως είναι προτιμότερη.

Από την άλλη πλευρά, για τον Αριστοτέλη οι δύο προτάσεις διαφέρουν ως προς το (α), επειδή δηλαδή τα υποκείμενα στις (1) και (2) είναι οντότητες διαφορετικής τάξης. Στην (1), ο Σωκράτης είναι ένας άνθρωπος, ένα συγκεκριμένο χωριστό υποκείμενο, ένα φυσικό σώμα με χωροχρονικές ιδιότητες. Στη (2) η καθολική οντότητα (η Ιδέα ή το Είδος) είναι άνθρωπος μπορεί να νοηθεί μόνο ως μία μη χωριστή ιδιότητα που χαρακτηρίζει ως ποιότητα ή ιδιότητα έναν αριθμό υποκειμένων. Για να κατανοήσουμε τη διαφορά, ας

¹⁶ Πώς είναι δυνατό αυτό; Ας δούμε ένα παράδειγμα με τις εξής προτάσεις: (1) Η οξεία είναι τόνος, (2) Το ψάρι αυτό είναι τόνος. Εδώ έχουμε το ίδιο κατηγορημα, «τόνος», να χρησιμοποιείται με διαφορετική (ομώνυμη) σημασία στις (1) και (2).

σκεφτούμε το παράδειγμα των χρωμάτων. Χρώματα, όπως η λευκότητα, δεν μπορούν να υφίστανται παρά ως ιδιότητες της μίας ή της άλλης επιφάνειας. Χωριστά όμως, ανεξάρτητα από οποιαδήποτε επιφάνεια, δεν μπορούμε να φανταστούμε καν πώς μπορεί να υπάρξουν (ως χρώματα). Είναι ακατανόητο τι είναι ένα χρώμα ανεξάρτητα από κάποια επιφάνεια. Ότι ισχύει για το χρώμα ισχύει λογικά και για τα βάρη, τα μήκη, τα ύψη και όλες τις άλλες ιδιότητες των σωμάτων οι οποίες μπορεί να είναι κοινές μεταξύ τους.

Αν ακολουθήσουμε την παραπάνω συλλογιστική, θα πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα σε πράγματα που είναι χωριστά, αυτόνομα και ανεξάρτητα, από τη μία πλευρά, και ιδιότητες που είναι αχώριστες από αυτά, που δεν μπορούν να υπάρξουν αυτόνομα, αλλά, αντίθετα, εξαρτώνται πάντα από κάποιο υποκείμενο στο οποίο υπάρχουν. Εάν κάνουμε αυτή τη διάκριση, θα δούμε ότι οι δύο προτάσεις (1 και 2) αφορούν διαφορετικής τάξης οντότητες. Η (1) αναφέρεται σε ένα αυτόνομο υποκείμενο, όπως ο Σωκράτης, ενώ η (2) αναφέρεται σε μία ιδιότητα, την ουσία του να είναι κάτι άνθρωπος. Με βάση αυτή τη διαφορά, οι δύο προτάσεις διαφέρουν επίσης γιατί απλώς ο Σωκράτης και το είδος του ανθρώπου είναι άνθρωποι με τον ίδιο τρόπο. Και η κύρια διαφορά φαίνεται να αντανακλάται στο γεγονός ότι ο Σωκράτης είναι άνθρωπος ως ένα χωριστό υποκείμενο, ενώ το είδος είναι μία καθολική ιδιότητα αχώριστη από τις οντότητες που είναι άνθρωποι, τους καθ' έκαστον ανθρώπους. Το είδος δηλαδή μόνο ως ιδιότητα σε κάποιο καθ' έκαστο.

Κάθε λύση όμως έχει τα μειονεκτήματά της. *No man is an island*. Για να κατανοήσουμε το μειονέκτημα αυτό, θα πρέπει να δούμε σαφέστερα τον ρόλο των Ιδεών. Οι πλατωνικές Ιδέες φαίνεται να παίζουν δύο ρόλους. Ο ένας είναι **εξηγητικός ή γνωστικός**, αφορά το τι μας επιτρέπει να γνωρίζουμε τα όντα, ο άλλος είναι **οντολογικός**, αφορά το τι επιτρέπει στα όντα να είναι. Από την πρώτη άποψη, οι Ιδέες εξηγούν γιατί τα καθ' έκαστα μοιράζονται μία ομοιότητα, εξηγούν τον χαρακτήρα αυτής της ομοιότητας, την ουσία της. Εάν επιχειρούμε να κατανοήσουμε ποια παραδείγματα πράξεων, πολιτών, νόμων, καθεστώτων, πόλεων κτλ. είναι δίκαια, θα πρέπει να ορίσουμε ποια είναι η ιδέα ή η ουσία της δικαιοσύνης. Σε έναν δεύτερο (αν και δίδυμο) ρόλο, οι Ιδέες, για τον Πλάτωνα, είναι τα οντολογικά θεμέλια της πραγματικότητας, υπό την έννοια ότι τα υπόλοιπα όντα είναι αντίγραφα των Ιδεών. Τα όντα που υπάρχουν με την πιο πλήρη έννοια του όρου και οι μόνες ουσίες είναι οι Ιδέες. Τα καθ' έκαστα είναι γεννητά, μεταβαλλόμενα και φθαρτά και η ύπαρξή τους εξαρτάται από το γεγονός ότι είναι απομιμήσεις ή έκτυπα της μίας ή της άλλης Ιδέας.

Ο Αριστοτέλης θα διακρίνει αυτούς τους δύο ρόλους. Τα αριστοτελικά καθολικά όντα, τα οποία δεν ονομάζονται πλέον Ιδέες, αλλά είδη ή γένη (ή απλά *καθόλου*), όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, συνεχίζουν να παίζουν καθοριστικό ρόλο στο πεδίο της γνώσης και της επιστήμης. Οντολογικά όμως θεμέλια της πραγματικότητας δεν είναι. Η γνώση των καθολικών οντοτήτων είναι και για τον Αριστοτέλη αναγκαίος όρος για την επιστήμη, γιατί η γνώση, η επιστημονική, δεν μπορεί να αφορά τα καθ' έκαστα πράγματα, αλλά πρέπει να στοχεύει στο να συλλαμβάνει τις κοινές ομοιοτήτές τους, δηλαδή να συλλαμβάνει πάντα κάτι καθολικό. Να θεμελιώνει γενικές προτάσεις. Επομένως, τα καθόλου προηγούνται των καθ' έκαστον ως προς τη γνώση. Η επιστημονική μας γνώση αφορά καθολικές οντότητες, και μόνο όταν καταλήξουμε να συλλάβουμε τις καθολικές οντότητες θα έχουμε επιστημονική γνώση. Η παρατήρηση αυτή όμως δεν οφείλει να μας οδηγήσει, κατά τον Αριστοτέλη τουλάχιστον, στο να θεωρήσουμε ότι τα καθολικά όντα προηγούνται και οντολογικά. Αντίθετα, οντολογικά πρότερα και θεμελιώδη φαίνεται να είναι τα καθ' έκαστα, αφού τα υπόλοιπα όντα υπάρχουν μόνο στον βαθμό που ανήκουν σε κάποιο καθ' έκαστον. Με απλά λόγια, εάν δεν υπήρχαν τα καθ' έκαστα δεν θα υπήρχε καμία από τις πολλές κοινές τους ιδιότητες. Και για αυτό τον λόγο προηγούνται οντολογικά. Πριν δούμε όμως ένα σημαντικό ερώτημα στο οποίο οδηγεί η παραπάνω λύση, ας συγκεντρώσουμε εδώ τις ενστάσεις που μπορούν να διατυπωθούν ενάντια στη θεωρία των Ιδεών:

Πρώτο πρόβλημα (ο τρίτος άνθρωπος): Οι Ιδέες, οι καθολικές οντότητες, εφόσον είναι χωριστά όντα, αποκτούν την υπόσταση ενός χωριστού πράγματος. Είναι, για τον Πλάτωνα, υποστάσεις (υπόσταση: *substantia*). Ωστόσο, οι υποστάσεις είναι ατομικά πράγματα που υπάρχουν το ένα ανεξάρτητα από το άλλο. Το κλασικό παράδειγμα υποστάσεων είναι τα υλικά σώματα. Οι ιδιότητες όμως δεν είναι υλικά σώματα. Και από μία άποψη δεν μπορούν να είναι κάτι ατομικά, εφόσον είναι καθολικές οντότητες. Μια ιδιότητα δεν είναι ένα καθ' έκαστο, ατομικό, ενικό αντικείμενο.

Δεύτερο πρόβλημα (οντολογική οικονομία): Η εισαγωγή των Ιδεών οδηγεί σε έναν διπλασιασμό των όντων που δεχόμαστε στην οντολογία μας. Για όποιες ιδιότητες βλέπουμε στον αισθητό κόσμο θα πρέπει να εισαγάγουμε έναν ίσο αριθμό καθολικών οντοτήτων στον νοητό κόσμο. Εάν όμως υπάρχει κάποιος οικονομικότερος τρόπος για να εξηγήσουμε τις ιδιότητες των πραγμάτων, αυτός θα είναι προτιμότερος.

Τρίτο πρόβλημα (γνώση): Έστω ότι υφίστανται όντα όπως οι Ιδέες. Πώς αποκτάμε γνωστική πρόσβαση στις Ιδέες μέσα από τον εμπειρικό κόσμο; Τι συνθήκες ύπαρξης έχουν αυτές οι Ιδέες; Είναι δυνατόν να συλλάβουμε τις Ιδέες χωρίς εμπειρία των αισθητών πραγμάτων; Μόνο με τη νόηση; Π.χ. μπορούμε να συλλάβουμε τι είναι η λευκότητα χωρίς να γνωρίσουμε τι είναι μια λευκή επιφάνεια; Εάν αυτό είναι αδύνατο, γιατί να θεωρήσουμε ότι υπάρχουν Ιδέες χωριστές από τα καθ' έκαστα, ατομικά, αισθητά, ενικά αντικείμενα; (Θα δούμε αυτό το ζήτημα στο Κεφάλαιο 6.)

Η λύση του Αριστοτέλη στα παραπάνω προβλήματα είναι να θεωρήσει ότι τα καθόλου (τα καθολικά όντα) δεν υπάρχουν χωριστά από τα καθ' έκαστα πράγματα. Υπάρχουν μόνο μέσα σε αυτά.¹⁷

3.4. Ένα ερώτημα για τη λύση του Αριστοτέλη

Η λύση αυτή, όπως αναφέραμε, οδηγεί σε ένα πιθανό πρόβλημα. Από τη μία, δίνει οντολογική προτεραιότητα στα καθ' έκαστα έναντι των καθολικών οντοτήτων. Αυτές είναι οι κατεξοχήν οντότητες ή ουσίες (στα λατινικά ως *substantiae*) που συνθέτουν την πραγματικότητα. Από την άλλη, όμως, οι καθολικές οντότητες είναι οι πιο σημαντικές για την επιστημονική γνώση. Αν θέλουμε να κατανοήσουμε τι σημαίνει να είναι κάτι άνθρωπος, ζώο, φυτό κτλ., ποια είναι τα αναγκαία χαρακτηριστικά που ορίζουν ότι κάτι είναι άνθρωπος, ζώο, φυτό κτλ., θα πρέπει να αναζητήσουμε τις καθολικές ιδιότητες που έχουν οι άνθρωποι, τα ζώα, τα φυτά κτλ. Δηλαδή, εάν θέλουμε να καταλάβουμε ποια είναι η ουσία του να είναι κάτι άνθρωπος, ζώο ή φυτό, θα πρέπει να κοιτάζουμε τις ομοιότητες μεταξύ αυτών των πραγμάτων, να δούμε δηλαδή τις κοινές ιδιότητές τους. Αν όμως υπάρχει κάτι κοινό που ενοποιεί όλα αυτά τα όντα και τους δίνει ταυτότητα κάτω από ένα φυσικό είδος, π.χ. το φυσικό είδος άνθρωπος, τότε αυτό το κοινό που είναι μια καθολική οντότητα δεν φαίνεται να παίζει έναν βασικότερο ρόλο από τα επιμέρους όντα των οποίων την ταυτότητα καθορίζει; Όπως θα δούμε αναλυτικότερα (Κεφάλαιο 11), εδώ προκύπτει μια ένταση που σφραγίζει τη φιλοσοφική πρόταση του Αριστοτέλη. Δίπλα στην ουσία, όπως την προσδιορίσαμε ως επιμέρους στην παρούσα ενότητα, θα εμφανιστεί μια έτερη έννοια της ουσίας (στα λατινικά ως *essentia*), η οποία φαίνεται να συνιστά την ουσία... των ουσιών. Δηλαδή το στοιχείο που δίνει στις ατομικές ουσίες την ταυτότητά τους ως ουσιών. Για να «ξεμπερδευτεί» το κουβάρι των όρων, η λατινική διακρίνει την πρώτη χρήση της ουσίας ως *essentia* και τη δεύτερη ως *substantia*, ενώ στα ελληνικά οι αντίστοιχες αποδόσεις είναι «ουσία» και «υπόσταση». Όλα αυτά όμως ας τα αφήσουμε για αργότερα, επισημαίνοντας εδώ μόνο το εξής: η έμπνευση του Αριστοτέλη να διαχωρίσει τους δύο ρόλους που έχουν να παίζουν οι Ιδέες στον Πλάτωνα έχει κόστος. Μένει να δούμε αν ο Αριστοτέλης είχε τους πόρους να το καλύψει.

Η διάκριση πάντως εξηγητικής προτεραιότητας, από τη μία, και οντολογικής προτεραιότητας, από την άλλη, φαίνεται να οδηγεί σε δύο αντίθετες κλίμακες αξιολόγησης των οντοτήτων στην αριστοτελική οντολογία. Οντολογικά πρότερα είναι τα καθ' έκαστα. Αυτά είναι οι κατεξοχήν ουσίες-υποστάσεις (*substantiae*). Από την άποψη της επιστημονικής γνώσης, πρότερα είναι τα καθόλου. Η ουσιώδης φύση των πραγμάτων (η *essentia*) είναι κάτι καθολικό. Είναι όμως αυτές οι δύο αποκλίνουσες αξιολογικές κλίμακες κάτι αποδεκτό φιλοσοφικά;

¹⁷ Μάλιστα, στην ωριμότερη, όπως δέχονται οι περισσότεροι, συζήτηση για το ον και την ουσία στα κεντρικά βιβλία των *Μετα τα Φυσικά* ο Αριστοτέλης θα αμφισβητήσει εξ ολοκλήρου την ύπαρξη των καθολικών οντοτήτων (βλ. *Μεταφ. Ζ. 13*). Κατά πόσο η θέση που εκφράζεται εκεί είναι μια αναθεώρηση ή, αντίθετα, μπορεί να συνδεθεί με τη θέση ότι οι καθολικές οντότητες βρίσκονται εντός των καθ' έκαστων είναι ένα περίπλοκο ζήτημα που θα αφήσουμε στην άκρη στην παρούσα εισαγωγή.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Έργα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη

Από τα έργα του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη που συζητήσαμε εδώ, η ακόλουθη μετάφραση και ο σχολιασμός είναι η πλέον ίσως και η μόνη χρήσιμη έκδοση στα νέα ελληνικά:

Αριστοτέλης. *Κατηγορίες & Περί Ερμηνείας*, εισαγ., μτφρ., επιμ. Παύλος Καλλιγάς. Αθήνα: Νήσος, 2011.

Από τις ξενόγλωσσες μεταφράσεις, εκτός από τις μεταφράσεις που περιλαμβάνονται στις εκδόσεις των *Απάντων* (βλ. βιβλιογραφικό οδηγό του Κεφαλαίου 1), χρήσιμες είναι:

Ackrill, J. L. Aristotle: *Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Aristotle. *Metaphysics: Book Z*. Translated and with commentary by David Bostock. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Μία από τις καλύτερες αγγλικές μεταφράσεις μαζί με έναν αρκετά λεπτομερή σχολιασμό των επιχειρημάτων του βιβλίου Z (7) των *Μεταφ.*, επικεντρωμένη κυρίως βέβαια στην έννοια της ουσίας.

Gill, M. L., & Ryan, P. (trans.). *Parmenides*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.

Αξιόπιστη αγγλική μετάφραση με εισαγωγή και σχόλια. Χρήσιμη για σύγκριση με την αριστοτελική οντολογία και την παράδοση της πρώτης φιλοσοφίας.

Και η κλασική δίτομη σχολιασμένη έκδοση του πρωτότυπου κειμένου των *Μετά τα Φυσικά*:

Aristotle. *Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924; reprinted 1953.

Η κλασική κριτική έκδοση των *Μεταφ.*, με εισαγωγή και φιλοσοφικά σχόλια από τον Sir W. D. Ross. Έργο αναφοράς για τις αριστοτελικές σπουδές, η οποία θεωρείται βασική για όλες τις σύγχρονες μεταφράσεις και ερμηνευτικές μελέτες για τις οντολογικές πραγματείες των *Μεταφ.*

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Για τη θεωρία των Ιδεών και ειδικά για το πολυσυζητημένο επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου, βλ.:

Devereux, D. "Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12 (1994): 63-90. Reprinted in G. Fine (ed.), *Plato, Vol. 1: Metaphysics and Epistemology*, 192-214. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Σημαντική συμβολή για την ένταση μεταξύ χωρισμού και εμμένειας των Ιδεών στο πλατωνικό σύστημα

Fine, G. "Immanence." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986): 71-97.

Ανάλυση της έννοιας της εμμένειας και της σημασίας της για την πλατωνική θεωρία των Ιδεών.

Fine, G. *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Η πιο πλήρης σύγχρονη μονογραφία για την αριστοτελική κριτική της θεωρίας των Ιδεών.

Nehamas, A. "Self-Predication and Plato's Theory of Forms." *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 93-103. Νεχαμάς, Α. (2001). Η αυτοκατηγορία και η θεωρία των Ιδεών του Πλάτωνα. Στο Α. Νεχαμάς, *Οι αρετές της αυθεντικότητας: Δοκίμια για τον Πλάτωνα και την αρχαία φιλοσοφία*, μτφρ. Ε. Σαββίδου, επιμ. Π. Κόντος, σσ. 59-78. Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Owen, G. E. L. (1986). Aristotle on the snares of ontology. In M. C. Nussbaum (Ed.), *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (pp. 259-278). Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Vlastos, G. (1954). "The third man argument in Plato's Parmenides." *Philosophical Review* 63, pp. 319-49.
- Βλαστός, Γ. (2002). "Το επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου στον Παρμενίδα" του Πλάτωνα. Στο Γ. Βλαστός, *Πλατωνικές Μελέτες*, σσ. 295-326. Αθήνα: Εκδόσεις MIET.
- Waterlow, S. "The Third Man's Contribution to Plato's Paradigmatism." *Mind* 91 (1982): 339-357. Κλασικό άρθρο για το «επιχείρημα του τρίτου ανθρώπου». Εστιάζει στη σχέση της μετοχής στις Ιδέες.
- White, N. P. *Ο Πλάτων για τη γνώση και την πραγματικότητα*, μτφρ. Χ. Γραμμένου. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαδήμα, 2011.
- Γενική εισαγωγή στην πλατωνική φιλοσοφία, αλλά που προχωρά στην ανάλυση των θέσεων του Πλάτωνα σε ουσιαστικό βάθος με έμφαση στη γνωσιοθεωρία και την οντολογία. Ιδιαίτερα χρήσιμη για φοιτητές.

Δικτυογραφία

- Κάλφας, Β. Η πλατωνική θεωρία των ιδεών, Η εγκυκλοπαίδεια του Πλάτωνα: <https://www.academia.gr/atlantida/lyceum/?p=lemma&id=148&lang=1>
- Silverman, A., "Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology". In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/plato-metaphysics/>

4. Η οντολογία των Κατηγοριών

4.1. Το Όργανον: Κατηγορίες, Περί Ερμηνείας, Τοπικά, Αναλυτικά

Οι *Κατηγορίες* θεωρούνται από τα πρώιμα έργα του Αριστοτέλη. Εντάσσονται στα λογικά έργα, τα οποία συναπαρτίζουν ένα σύνολο κάτω από τον γενικό τίτλο *Όργανον*. Δηλαδή, εργαλείο. Εργαλείο για την επιστημονική γνώση. Το *Όργανον* περιλαμβάνει τα *Τοπικά* (επτά βιβλία), τους *Σοφιστικούς Ελέγχους*, τις *Κατηγορίες*, το *Περί Ερμηνείας*, τα *Αναλυτικά Πρότερα* (δύο βιβλία) και τα *Αναλυτικά Ύστερα* (δύο βιβλία). Οι *Κατηγορίες*, σύμφωνα τουλάχιστον με μία ερμηνεία, είναι μέρος των λογικών ερευνών, αφού εξετάζουν τους όρους από τους οποίους συντίθενται οι προτάσεις, ενώ το *Περί Ερμηνείας* (όπως είδαμε στο Κεφ. 2) τις προτάσεις τις ίδιες, και τα *Αναλυτικά* τις σχέσεις μεταξύ των προτάσεων όταν αυτές συνθέτουν έναν συλλογισμό (*ΑναλΠ.*) και τον ορισμό και τη μέθοδο της επιστημονικής έρευνας αλλά και τον επιστημονικό συλλογισμό ειδικά (*ΑναλΥ.*). Αυτή η θεώρηση όμως είναι μόνο εν μέρει ορθή, εφόσον η μικρή αυτή πραγματεία έχει αντικείμενο πολύ ευρύτερο και εστιάζει σε ζητήματα οντολογίας, σε ζητήματα σχετικά με το ποιες οντότητες πρέπει η φιλοσοφία να δεχτεί ότι υπάρχουν, ποιες οι μεταξύ τους σχέσεις ή ποιες από αυτές τις οντότητες είναι βασικές και ποιες δευτερεύουσες (ερωτήματα που συζητήσαμε γενικά στο Κεφάλαιο 3). Όπως θα δούμε, οι *Κατηγορίες* δεν είναι απλώς ένα προπαρασκευαστικό έργο για τη λογική, παρότι είναι βέβαια χρήσιμες και εκεί.

Δύο από τις βασικότερες έννοιες στην πραγματεία μας είναι εκείνες του **Υποκειμένου** και του **Κατηγορουμένου**. Δεν θα πρέπει εδώ να παρασυρθούμε και να θεωρήσουμε ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τις λέξεις με την έννοια που τις χρησιμοποιούμε στη γραμματική. Γιατί στις *Κατηγορίες* ο Αριστοτέλης δεν μελετά τη γλώσσα και τη γραμματική της, αλλά το τι οντότητες υπάρχουν στον κόσμο. Και ένας βασικός διαχωρισμός των πραγμάτων που υπάρχουν είναι ανάμεσα σε πράγματα τα οποία χαρακτηρίζονται από ορισμένες ιδιότητες, αυτά είναι τα υποκείμενα, και σε ιδιότητες οι οποίες χαρακτηρίζουν τα υποκείμενα, αυτές οι οντότητες είναι κατηγορήματα. Για να ξεχωρίσουμε αυτή την έννοια κατηγορουμένου και υποκειμένου από τις έννοιες του γραμματικού υποκειμένου και κατηγορουμένου, μιλάμε συνήθως για οντολογικά υποκείμενα και κατηγορούμενα. Ο Αριστοτέλης βέβαια θεωρεί όχι μόνο ότι η γλώσσα μας και η σκέψη μας, η οποία εκφράζεται μέσω της γλώσσας, αλλά και η ίδια η δομή του κόσμου συνίσταται σε σχέσεις μεταξύ υποκειμένων, δηλαδή πραγμάτων που έχουν κάποιες ιδιότητες, και κατηγορούμενων, ιδιοτήτων οι οποίες ανήκουν σε κάποιο υποκείμενο. Αυτή η δομή των σχέσεων ανάμεσα σε οντολογικά υποκείμενα και οντολογικά κατηγορούμενα αντικατοπτρίζεται στη γλώσσα και στη σκέψη, ώστε είναι επόμενο και αυτές να παρουσιάζουν μία ανάλογη δομή. Μέσω τη γλώσσας διατυπώνουμε δηλαδή κρίσεις για το ότι κάποια ιδιότητα ανήκει (αληθώς) σε ένα υποκείμενο. Η γλωσσική αυτή μορφή, η οποία μεταφράζει τη σκέψη μας για τα πράγματα, αντανakλά το πώς έχουν τα πράγματα στον κόσμο. Ωστόσο, θα πρέπει να αναθεωρηθεί σε κάποιον βαθμό. Γιατί υπάρχουν δύο βασικότερες και ανεξάρτητες μεταξύ τους διακρίσεις από τη διάκριση υποκειμένου και κατηγορουμένου: (α) η διάκριση μεταξύ ουσιών και συμβεβηκότων, (β) η διάκριση μεταξύ των καθ' έκαστον και των καθολικών οντοτήτων. Αυτές εντέλει θα είναι το θεμέλιο για την οντολογία που θα προτείνει ο Αριστοτέλης στις *Κατηγορίες*. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή.

Πριν το κάνουμε αυτό, ας επαναλάβουμε ότι στη συνέχεια των δύο βασικών οντολογικών ερωτημάτων που είδαμε στο Κεφάλαιο 3 (ποιες κατηγορίες όντων θα δεχτούμε στην οντολογία και ποια κατηγορία περιλαμβάνει τα κατεξοχήν όντα, τις ουσίες) τα γενικότερα ερωτήματα που απαντά ο Αριστοτέλης στις *Κατηγορίες* είναι:

- (α) ποιες είναι οι οντολογικές κατηγορίες στις οποίες εμπίπτουν τα όντα, και
- (β) ποιες οντότητες είναι οι κύριες ή βασικές οντότητες οι οποίες αποτελούν τα θεμέλια της πραγματικότητας και ποιες οι δευτερεύουσες οντότητες,
- (γ) τι είδους σχέσεις υφίστανται μεταξύ αυτών των κατηγοριών οντοτήτων.

4.2. Ομωνυμία, Συνωνυμία, Παρωνυμία

Οι *Κατηγορίες* εκκινούν με ένα ζήτημα το οποίο φαίνεται να είναι περιφερειακό ή δευτερεύον. Θα αποδειχθεί όμως ότι στοχεύει στο να ξεκαθαρίσει μια σχέση που είναι θεμελιώδης για όσα θέλει να ορίσει εδώ ο Αριστοτέλης, και αυτό είναι η σχέση της συνωνυμίας.

K4.1

[A] Όταν τα πράγματα έχουν μόνο το όνομά τους κοινό και ο ορισμός της ουσίας που αντιστοιχεί στο όνομα είναι διαφορετικός, λέγονται ομώνυμα. Έτσι, για παράδειγμα, τόσο ο άνθρωπος όσο και η ζωγραφιά είναι ζώα. Γιατί αυτά έχουν κοινό μόνο το όνομα, ενώ ο ορισμός της ουσίας ο οποίος αντιστοιχεί στο όνομα είναι διαφορετικός. Γιατί, εάν κάποιος αποδώσει τι είναι για το καθένα από αυτά το να είναι ζώο, θα δώσει δύο διαφορετικούς ορισμούς.

[B] Όταν τα πράγματα έχουν το όνομά τους κοινό και ο ορισμός της ουσίας που αντιστοιχεί στο όνομα είναι ο ίδιος λέγονται συνώνυμα. Έτσι, για παράδειγμα, τόσο ο άνθρωπος όσο και το βόδι είναι ζώα. Στο καθένα από αυτά λέγεται [προσαγορεύεται] ένα κοινό όνομα, «ζώον», και ο ορισμός της ουσίας είναι επίσης ο ίδιος. Γιατί, εάν κάποιος αποδώσει τον ορισμό για το καθένα από αυτά –το τι είναι να είναι ζώο–, θα δώσει τον ίδιο ορισμό.

[B] Όταν τα πράγματα παίρνουν το όνομά τους από κάτι άλλο, με μία διαφορά στην κατάληξη, λέγονται παρωνύμα. Έτσι, για παράδειγμα, ο γραμματικός λέγεται από τη γραμματική, και ο ανδρείος από την ανδρεία. (*Κατ.* 1a1- 15)

Οι έννοιες της **ομωνυμίας** και της **συνωνυμίας**, όπως τις ορίζει ο Αριστοτέλης, δεν συγγενεύουν με τις έννοιες των αντίστοιχων νεοελληνικών λέξεων. Οι έννοιες αυτές αναφέρονται σε σχέσεις μεταξύ οντοτήτων και όχι λέξεων. Γενικά, όπως είπαμε, οι *Κατηγορίες* παρουσιάζουν μια θεωρία όχι για τις λέξεις αλλά για τα όντα τα οποία οι λέξεις μας σημαίνουν. Ο Αριστοτέλης βασίζεται βέβαια σε γλωσσικά φαινόμενα και σε γλωσσικά κριτήρια. Στόχος του είναι να διερευνήσει και να καταλήξει σε ορισμένες βεβαιότητες που σχετίζονται με το πώς όντως έχουν τα πράγματα. Ας δούμε αυτές τις τρεις σχέσεις με τη σειρά που εισάγονται.

Η ομωνυμία είναι μια σχέση μεταξύ δύο όντων όταν έχουν κοινό μόνο το όνομά τους, ενώ, αν ο ορισμός της ουσίας (του τι είδους όντα είναι) που αντιστοιχεί στο όνομα είναι διαφορετικός για το καθένα, έχουν διαφορετική σημασία. Για παράδειγμα:

Τα *A* και *B* είναι ομώνυμα =ορισμ. Τα *A* και *B* έχουν κοινό το γεγονός ότι και στα δύο αποδίδεται το όνομα *O*, αλλά έχουν διαφορετικούς ορισμούς του ονόματος *O*, (δηλ. το όνομα *O* έχει διαφορετική σημασία όταν αποδίδεται στο καθένα από τα *A* και *B*). Ως παραδείγματα ομωνυμίας ας σκεφτούμε τα παρακάτω ζεύγη ονομάτων που δεν έχουν βέβαια κοινό ορισμό παρότι έχουν κοινό όνομα: κάβουρας (το ζώο) / κάβουρας (το εργαλείο) ή τόνος (το ζώο) και τόνος (το μέρος του λόγου).

Το παράδειγμα του Αριστοτέλη στο παραπάνω κείμενο είναι: *Ζώον* και *ζώον*, καθώς το όνομα αρχικά σήμαινε ό,τι και η νεοελληνική λέξη, αλλά έφτασε να χρησιμοποιείται σε σχέση με καλλιτεχνικές αναπαραστάσεις ή απεικονίσεις, άρα τα έμβια όντα του ζωικού βασιλείου και οι ζωγραφικές αναπαραστάσεις είναι ομώνυμα εφόσον και στα δύο αποδίδεται το ίδιο όνομα με διαφορετική όμως σημασία. Ένα χαρακτηριστικό των ομώνυμων οντοτήτων είναι ότι οι οντότητες δεν παραμένουν ομώνυμες εάν μεταφράσουμε τα ονόματά τους σε μία δεύτερη γλώσσα, όπως ισχύει στα παραπάνω παραδείγματα, λ.χ. δεν υπάρχει κοινό όνομα ανάμεσα στα ζώα και στις ζωγραφικές αναπαραστάσεις σε άλλες γλώσσες (ούτε στα νέα ελληνικά). Άρα, μπορούμε να κατανοήσουμε την ομωνυμία ως ένα τυχαίο ή κατά *συμβεβηκός* γλωσσικό φαινόμενο. Δεν μπορούμε να εξαγάγουμε βαθύτερα συμπεράσματα για τον κόσμο από αυτές.

Ποια η χρησιμότητα της ομωνυμίας επομένως; Γλωσσικές ομοιότητες οι οποίες είναι προϊόν της ιστορικής εξέλιξης μιας γλώσσας μπορούν να χρησιμοποιηθούν για να κατασκευαστούν επιχειρήματα που σκοπό έχουν να εξαπατήσουν (οι *Σοφιστικοί Έλεγχοι* αναφέρονται και σε τέτοιου είδους επιχειρήματα που αποσκοπούν να παραπλανήσουν χρησιμοποιώντας διφορούμενες λέξεις). Άρα, εάν γνωρίζουμε τη διαφορά μεταξύ συνωνυμίας και ομωνυμίας, είναι ευκολότερο να διαπιστώσουμε εάν κανείς επιχειρεί να μας παραπλανήσει σε κάποιο επιχείρημα.

Η συνωνυμία, αντίθετα, ισχύει ανάμεσα σε δύο (ή περισσότερα) όντα όταν έχουν κοινό το όνομά τους και ο ορισμός της ουσίας που αντιστοιχεί στο όνομα είναι επίσης κοινός. Για παράδειγμα:

Τα *A* και *B* είναι συνώνυμα $\equiv_{\text{ορισμ.}}$ Τα *A* και *B* έχουν κοινό το γεγονός ότι τους αποδίδεται αληθώς το όνομα *O*, και έχουν τον ίδιο ορισμό σε σχέση με το όνομα *O*. Π.χ. Ο κάβουρας και ο τόνος έχουν κοινό το όνομα του γένους «ζώο», ενώ και ο ορισμός του γένους ισχύει και για τα δύο αυτά είδη. Επομένως, στα δύο είδη αποδίδεται συνωνύμως ο όρος «ζώο».

Τέλος, η παρωνυμία είναι ένα φαινόμενο που ισχύει ανάμεσα σε δύο (ή περισσότερα) όντα όταν έχουν κάτι κοινό σε σχέση με το όνομά τους, επειδή ένα από τα δύο ονόματα εξάγεται ή παράγεται από το άλλο.

Το *A* είναι παρώνυμο $\equiv_{\text{ορισμ.}}$ (I) το *A* ονομάζεται «*A*» εξαιτίας κάποιας ιδιότητας «*φ*» η οποία του ανήκει, και (II) το όνομα «*A*» είναι ταυτόσημο με το όνομα της ιδιότητας «*φ*» με εξαίρεση την κατάληξη του ονόματος.

Για παράδειγμα, ο «γραμματικός» παίρνει το όνομά του από τη δραστηριότητά του ή τη γνώση του, από τη γραμματική ως παρώνυμο, και ανάλογα ο «ανδρείος» από την ανδρεία. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε όντα τα οποία σημαίνονται, δηλώνονται, μέσω παράγωγων λέξεων, γεγονός που θεμελιώνει την εξάρτησή τους από εκείνη την οντότητα που ο αρχικός όρος ονομάζει. Τα ονόματα των παρώνυμων οντοτήτων μπορεί να έχουν διαφορετική κατάληξη από τα ονόματα των ιδιοτήτων από τις οποίες λέγονται ως παρώνυμα, όπως στο παράδειγμα (1) που ακολουθεί. Μπορεί όμως και να έχουν ακριβώς την ίδια κατάληξη, όπως στο παράδειγμα (2):

- (1) Η ανδρεία είναι αρετή. Ο Σωκράτης είναι ανδρείος. (Ο Σωκράτης ονομάζεται ανδρείος παρωνυμικά από την ανδρεία.)
- (2) Το λευκό (λευκότητα) είναι χρώμα. Το χιόνι είναι λευκό. (Το χιόνι ονομάζεται λευκό παρωνυμικά από το λευκό – λευκότητα.)

Η ιδέα ότι το *A* ονομάζεται *A* από κάτι άλλο (παρωνυμικά ή όχι) είναι σημαντική για τον ακόλουθο λόγο. Μια από τις κατηγορίες των όντων, η κατηγορία της ποιότητας, δηλαδή η τάξη που περιλαμβάνει όλες και μόνο τις οντότητες οι οποίες είναι ποιότητες, δεν περιέχει δύο διακριτές οντότητες που αντιστοιχούν στις λέξεις «ανδρεία» και «ανδρείος». Περιέχει μία και μόνο ποιότητα, συγκεκριμένα την οντότητα που ο όρος «ανδρεία» ονομάζει. Ο όρος «ανδρείος» απλώς δηλώνει ότι η ανδρεία ανήκει ως ιδιότητα σε κάποια χωριστή, διακριτή οντότητα, συγκεκριμένα σε έναν άνθρωπο όπως ο Σωκράτης ο οποίος ονομάζεται ανδρείος παρωνυμικά. Άρα, «η ανδρεία» και «ο ανδρείος» εισάγουν την ίδια οντότητα, την ποιότητα της ανδρείας, απλώς με διαφορετικό τρόπο.

4.3. Η τετραμερής ταξινόμηση των όντων

Στις *Κατηγορίες* ο Αριστοτέλης, πριν παρουσιάσει τις διαφορετικές κατηγορίες των όντων, εκθέτει ποιες είναι οι δυνατές σχέσεις μεταξύ τους. Και αυτό είναι λογικό, εφόσον θα ταξινομηθούν σε (τέσσερις βασικές) κατηγορίες με κριτήριο αυτές ακριβώς τις σχέσεις. Αυτές εισάγονται στο ακόλουθο κείμενο:

K.4.2

Τα όντα διαιρούνται σε εκείνα τα οποία: [α] λέγονται για κάποιο υποκείμενο (κατηγορούνται σε κάποιο υποκείμενο) και δεν βρίσκονται σε κάποιο υποκείμενο (εντός κάποιου υποκειμένου). Π.χ. ο «άνθρωπος» λέγεται για έναν συγκεκριμένο [ατομικό] άνθρωπο ως υποκείμενο, αλλά δεν βρίσκεται εντός ενός υποκειμένου, [β] σε εκείνα τα οποία βρίσκονται σε κάποιο υποκείμενο (εντός κάποιου υποκειμένου), αλλά δεν λέγονται για κανένα υποκείμενο. «Εντός κάποιου υποκειμένου» ονομάζω αυτό το οποίο υπάρχει σε ένα πράγμα χωρίς να είναι μέρος του, και για το οποίο είναι αδύνατο να υπάρξει χωριστά από αυτό εντός του οποίου βρίσκεται. Π.χ. η συγκεκριμένη γνώση της γραμματικής (η συγκεκριμένη γραμματική γνώση την οποία έχει αποκτήσει ο Σωκράτης) βρίσκεται εντός ενός υποκειμένου, την ψυχή, αλλά δεν λέγεται για [κατηγορείται σε] κανένα υποκείμενο [...] [γ] ορισμένα και λέγονται για κάποιο υποκείμενο [κατηγορούνται σε κάποιο υποκείμενο] και βρίσκονται σε κάποιο υποκείμενο (εντός κάποιου υποκειμένου). Π.χ. η επιστήμη [γνώση] βρίσκεται εντός ενός υποκειμένου, της ψυχής, και επίσης λέγεται για [κατηγορείται σε] ένα υποκείμενο, τη γραμματική, (δ) ορισμένα ούτε βρίσκονται σε κάποιο υποκείμενο (εντός κάποιου υποκειμένου) ούτε λέγονται για κάποιο υποκείμενο [κατηγορούνται σε κάποιο υποκείμενο], π.χ. ο συγκεκριμένος [ατομικός] άνθρωπος, το συγκεκριμένο άλογο – διότι καμία από αυτές τις οντότητες ούτε βρίσκεται σε κάποιο υποκείμενο [εντός κάποιου υποκειμένου] ούτε λέγεται για κάποιο υποκείμενο [κατηγορείται σε κάποιο υποκείμενο]. Όσα είναι άτομα όντα και ένα ως προς τον αριθμό, χωρίς εξαίρεση, δεν λέγονται για κάποιο υποκείμενο [κατηγορούνται σε κάποιο υποκείμενο], αλλά τίποτε δεν εμποδίζει ορισμένα από αυτά να βρίσκονται εντός κάποιου υποκειμένου. Π.χ. η συγκεκριμένη γραμματική γνώση είναι από τα όντα που βρίσκονται εντός κάποιου υποκειμένου. (Κατ. 2. 1a20-b9)

Ας δούμε τους βασικούς όρους που αξιοποιεί εδώ ο Αριστοτέλης, και αρχικά τους όρους *υποκείμενο* και *κατηγορούμενο*, παρότι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ένα όνομα *λέγεται* ή *κατηγορείται* σε ένα υποκείμενο. Με αυτό όμως δεν μπορεί να εννοεί πως ό,τι υποστηρίζει ισχύει για γλωσσικά στοιχεία. Και αυτό γιατί, πρώτον, όπως θα φανεί και πιο κάτω, υποστηρίζει ότι υπάρχουν πράγματα που είναι μόνο υποκείμενα και πράγματα που είναι μόνο κατηγορούμενα (βλ. Κατ. 2a19). Αν έχει κατά νου μόνο γραμματικές κατηγορίες, δεν μπορεί να ισχύει ένας τέτοιος περιορισμός. Γιατί γραμματικά οποιαδήποτε λέξη μπορεί να λειτουργήσει ως υποκείμενο ή κατηγορούμενο. Δεύτερον, τα στοιχεία που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να θεμελιώσει τις διακρίσεις δεν βασίζονται σε γραμματικές παρατηρήσεις αλλά σε οντολογικές παρατηρήσεις. Συνεπώς, το υποκείμενο και το κατηγορούμενο θα πρέπει να κατανοηθούν εδώ ως στοιχεία, κατηγορίες της οντολογίας.

Ο όρος *άτομο* κατά δεύτερο λόγο (*lat. individuum, engl. individual*) στο 1b6 αναφέρεται σε κάτι το οποίο είναι ένα ως προς τον αριθμό και αδιαίρετο, δεν επιδέχεται τμήση, διαίρεση. Εκτός από αυτό το είδος ενότητας, έχουμε και άλλα είδη ενότητας. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τουλάχιστον άλλα δύο είδη ενότητας. Πρώτον, ενότητα ως προς το γένος, π.χ. όλα τα είδη του γένους ζώο είναι ένα ως προς το γένος τους παρότι διαφοροποιούνται ως προς το είδος που ανήκουν και πολύ περισσότερο ως προς τον αριθμό. Δεύτερον, η ενότητα ισχύει και για τα μέλη ενός είδους. Εάν κάποιες οντότητες είναι ένα ως προς το είδος τους, θα είναι βέβαια ένα και ως προς το γένος, αλλά δεν θα είναι ένα ως προς τον αριθμό τους αλλά πολλά. Π.χ. όλοι οι άνθρωποι είναι ένα ως προς το είδος τους, δηλαδή ανήκουν στο είδος άνθρωπος (και ανήκουν βέβαια στο ίδιο γένος) αλλά είναι αριθμητικά διακριτοί. Άρα, τα τρία είδη ενότητας βρίσκονται σε τρία επίπεδα γενικότητας. Το πιο γενικό είναι η ενότητα ως προς το γένος, το λιγότερο γενικό είναι η ενότητα ως προς το είδος και ο λιγότερο γενικός και πιο βασικός τύπος ενότητας είναι η ενότητα ως προς τον αριθμό (η αριθμητική ταυτότητα ενός όντος). Το πιο βασικό είδος ενότητας συνεπάγεται τα πιο γενικά είδη ενότητας. Αν π.χ. κάτι είναι ένα ως προς τον αριθμό, θα είναι φυσικά και ένα ως προς το είδος και ένα ως προς το γένος. Στο απόσπασμά μας η λέξη *άτομον* αναφέρεται σε οντότητες οι οποίες είναι πλήρως αδιαίρετες, έχουν δηλαδή τον ειδικότερο,

ισχυρότερο βαθμό ενότητας, είναι ένα ως προς τον αριθμό (παρότι ο όρος *άτομον* θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί και για τα άλλα επίπεδα).

Περνώντας τώρα στα κριτήρια που εμφανίζονται εδώ για τη διαίρεση των όντων, αυτά εισάγονται με δύο δισθενείς σχέσεις:

(Α) το Α λέγεται για / κατηγορείται στο Β ως υποκείμενο.

(Β) το Α βρίσκεται στο (ή είναι εντός του) Β ως υποκείμενο (χωρίς να είναι μέρος του), και είναι αδύνατο να υπάρξει χωριστά από αυτό μέσα στο οποίο βρίσκεται.

Οι δύο δισθενείς σχέσεις, (Α) και (Β), πιο πάνω, είναι σχέσεις οι οποίες μπορούν να συνδέουν δύο οντότητες (όχι δύο γλωσσικές εκφράσεις): αυτό υποδηλώνει η έκφραση *όντα* στο κείμενο. Η χρήση της έκφρασης *λέγεσθαι κατά* προκειμένου για τη μία από τις δύο σχέσεις, την (Α), μπορεί να μας κάνει να υποθέσουμε ότι εδώ ο Αριστοτέλης μιλάει για γλωσσικές εκφράσεις. Αυτό όμως είναι λάθος. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε οντότητες και όχι στη γλωσσική έκφραση που τους αντιστοιχεί. Οι δύο σχέσεις δεν χρησιμοποιούνται σε άλλα έργα αλλά εμφανίζονται στα *Τοπικά* 4.6 127b1-4. Στις *Κατηγορίες* 10. 11b38 ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη δισθενή σχέση *το Α ανήκει (υπάρχει) στο Β*, ως μία γενική έκφραση που καλύπτει και τις δύο παραπάνω σχέσεις. Η γενική αυτή, τρίτη σχέση, που περιλαμβάνει τις (Α) και (Β) πιο πάνω, μπορεί να οριστεί ως εξής:

(Γ) *Το Α ανήκει στο Β*=ορισμός. Είτε το Α κατηγορείται στο Β, είτε το Α υπάρχει στο Β.

Ας δούμε τι περιλαμβάνουν αυτές οι δύο σχέσεις που διαιρούν τη (Γ), δηλαδή οι (Α) και (Β), και πρώτα η δεύτερη. Το γεγονός ότι το «το Α υπάρχει στο Β ως υποκείμενο» ορίζεται με βάση τις συνθήκες:

(Ι) το Α υπάρχει στο Β,

(ΙΙ) χωρίς το Α να είναι μέρος του Β, και

(ΙΙΙ) ενώ για το Α είναι αδύνατο να υπάρξει χωριστά από αυτό εντός του οποίου βρίσκεται.

Η δισθενής αυτή σχέση μπορεί να οριστεί, **σε μία πρώτη προσέγγιση**, ως η σχέση ανάμεσα σε αντικείμενα και στις ποιότητες που τα χαρακτηρίζουν. Π.χ. η συγκεκριμένη απόχρωση του λευκού που χαρακτηρίζει την κιμωλία υπάρχει στην κιμωλία ως υποκείμενο.

Με σύγχρονους όρους θα ονομάζαμε τη σχέση αυτή «ενύπαρξη» ή «σύμφυση» (μεταφράζοντας τον αγγλικό όρο *Inherence*).

Για τη συνθήκη (Ι) παρατηρούμε τα εξής. Η έκφραση «υπάρχει στο...» ή «βρίσκεται στο...» εμφανίζεται τόσο στο οριζόμενο (*definiendum*) όσο και στον ορισμό (*definiens*). Αν ο όρος σημαίνει το ίδιο και στις δύο εμφανίσεις, τότε έχουμε έναν **κυκλικό ή φαύλο ορισμό**. Απέναντι σε αυτό τον κίνδυνο ορισμένοι σχολιαστές όπως ο Ackrill θεωρούν ότι η δεύτερη εμφάνιση του όρου (δηλ. αυτή που περιέχεται στον ορισμό) δεν έχει την τεχνική σημασία της πρώτης. Έχει την κοινή σημασία που βρίσκουμε σε προτάσεις όπως «Ένας άνθρωπος βρίσκεται στον κήπο» ή «Η ανδρεία υπάρχει στον Σωκράτη». Αντίθετα, η πρώτη εμφάνιση του όρου (δηλ. αυτή που περιέχεται στο οριζόμενο) έχει μία ιδιαίτερη τεχνική σημασία, που προκύπτει από τις τρεις συνθήκες: (Ι) υπάρχει στο χ (με τη μη τεχνική έννοια), (ΙΙ) χωρίς να είναι μέρος του χ, και (ΙΙΙ) είναι αδύνατο να υπάρξει χωριστά από αυτό εντός του οποίου υπάρχει. Υπό αυτή την ανάγνωση, η πρώτη συνθήκη δεν μας λέει κάτι πολύ ουσιαστικό.

Ας δούμε λοιπόν τη δεύτερη συνθήκη, (ΙΙ). Η χρήση του όρου «μέρος» εδώ υποδεικνύει ότι το υποκείμενο είναι ένα όλον που απαρτίζεται από μέρη. Το χαρακτηριστικό το οποίο **ενυπάρχει** όμως **δεν είναι μέρος** αυτού του όλου. Αυτό μπορεί να σημαίνει ότι το όλον είναι αυτό που είναι με ή χωρίς το συγκεκριμένο χαρακτηριστικό. Π.χ. ένας άνθρωπος είναι αυτό το οποίο είναι, δηλαδή άνθρωπος, ανεξάρτητα από το χρώμα που ενυπάρχει σε αυτόν ή το βάρος ή την αρετή του. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι το χαρακτηριστικό που ενυπάρχει δεν μπορεί να είναι μέρος μιας διαφορετικής ολότητας, συγκεκριμένα μιας σύνθετης οντότητας η οποία συντίθεται από το υποκείμενο και το ίδιο το χαρακτηριστικό. Για παράδειγμα, το λευκό δεν είναι μέρος του Σωκράτη ως ανθρώπου, εφόσον ο Σωκράτης ως όλον δεν έχει ως μέρος του τη λευκότητα που τον χαρακτηρίζει, όντας ο

συγκεκριμένος άνθρωπος ανεξάρτητα από την απόχρωση του δέρματός του (η οποία μπορεί και να αλλάξει). Ο λευκός Σωκράτης, όμως, ο οποίος είναι ένα διαφορετικό σύνολο από τον Σωκράτη, γιατί είναι ένα σύνθετο που συντίθεται από τον Σωκράτη και το λευκό, περιλαμβάνει ως μέρος του το λευκό. Όμως το υποκείμενο τώρα στο οποίο **ενυπάρχει** η λευκότητα είναι το όλον *Σωκράτης* και όχι το όλον *λευκός Σωκράτης* (αφού στην τελευταία περίπτωση η λευκότητα συμμετέχει εξ ορισμού). Η συνθήκη (II) λοιπόν φαίνεται να επιχειρεί να αποκλείσει από αυτή τη σχέση τις ιδιότητες που είναι μέρος της ταυτότητας ενός όντος, και έτσι βάζει τα θεμέλια μεταξύ κατηγορημάτων ή ιδιοτήτων που είναι μέρος της ουσίας ενός όντος και εκείνων που βρίσκονται εκτός αυτής.

Η τελευταία συνθήκη είναι εκείνη που έχει μάλλον ξεσηκώσει τη μεγαλύτερη συζήτηση μεταξύ των σχολιαστών: Η συνθήκη του μη χωρισμού. Η συνθήκη (III) εισάγει την ιδέα ότι οι οντότητες οι οποίες **ενυπάρχουν** δεν μπορούν να υπάρξουν αυτόνομα ή χωριστά από τα υποκείμενα στα οποία ενυπάρχουν. Μπορούν να υπάρξουν μόνο ως χαρακτηριστικά τα οποία χαρακτηρίζουν κάτι που υπάρχει αυτόνομα ή χωριστά. Για παράδειγμα: το λευκό της κιμωλίας δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ως χαρακτηριστικό κάποιου πράγματος, όπως είναι η κιμωλία. Δεν μπορεί να υπάρξει ποτέ από μόνο του ως χωριστή οντότητα.

Το αρνητικό τώρα χαρακτηριστικό ότι η εν λόγω οντότητα δεν λέγεται για το / κατηγορείται στο υποκείμενο μπορεί να κατανοηθεί με τον ακόλουθο τρόπο: Η λευκότητα που ανήκει στην κιμωλία δεν λέγεται για την κιμωλία, αφού η κιμωλία δεν είναι λευκότητα αλλά είναι κάτι που μόνο δευτερευόντως χαρακτηρίζεται από τη λευκότητα. Εδώ είναι εύκολο να θεωρήσουμε ότι ο Αριστοτέλης μιλά για ένα γλωσσικό φαινόμενο. Όμως μάλλον πρέπει να θεωρήσουμε ότι με αυτή τη γλωσσική παρατήρηση θέλει να δείξει κάτι για τα ίδια τα πράγματα. Δηλαδή, ότι υπάρχουν κατηγορήματα τα οποία είναι ικανοποιητικές απαντήσεις στο τι είδους πράγμα είναι το υποκείμενο, όπως είναι π.χ. το κατηγορήμα *άνθρωπος* σε σχέση με το υποκείμενο Σωκράτης. Η φράση «Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος» μας παρέχει πληροφορίες για το τι είδους πράγμα, υποκείμενο, είναι ο Σωκράτης. Και, αντίθετα, υπάρχουν κατηγορήματα τα οποία δεν απαντούν στο τι πράγμα είναι το υποκείμενο, αλλά μας δίνουν ένα δευτερεύον χαρακτηριστικό, όπως π.χ. όταν ο Σωκράτης χαρακτηρίζεται από την ανδρεία ή από τη λευκότητα. Παρατηρήστε ότι τα κατηγορήματα της πρώτης περίπτωσης μας δίνουν ένα σαφές κριτήριο εξατομίκευσης. Είναι αυτό που ονομάζουμε στη σύγχρονη φιλοσοφία ταξινομητικά κατηγορήματα (*sortal predicates*). Ταξινομούν το υποκείμενο σε μία κατηγορία οντοτήτων *X*, για τα μέλη της οποίας μπορεί κανείς να ρωτήσει «Πόσα *X* υπάρχουν;». Το κατηγορήμα μας δίνει μία μονάδα μέτρησης. Τα χαρακτηριστικά που ανήκουν στη δεύτερη κατηγορία δεν μας δίνουν ένα τέτοιο κριτήριο και αντίστοιχα η ερώτηση «Πόσα *X* υπάρχουν;» δεν έχει νόημα. Δεν μπορούμε να ρωτήσουμε «πόσα λευκά;» ή «πόσες ανδρείες;». Γιατί από μόνα τους αυτά τα χαρακτηριστικά δεν συνεπάγονται μονάδα μέτρησης. Μόνο αν προστεθεί κάποιο ουσιαστικό που δηλώνει αντικείμενα έχει νόημα να ρωτήσουμε «Πόσες λευκές κιμωλίες είναι στο κουτί;», «Πόσα λευκά χάμστερ είναι στην αυλή;». Μόνο που σε αυτή την περίπτωση δεν μετράμε λευκά ή λευκότητες (ό,τι και αν αυτό μπορεί να σημαίνει) αλλά λευκά αντικείμενα.

Ας δούμε τώρα την πρώτη από τις δύο σχέσεις: το *A* κατηγορείται στο *B* ως υποκείμενο. Ο Αριστοτέλης δεν μας δίνει έναν σαφή ορισμό για τη δισθενή σχέση στην οποία εδράζεται το (*A*), δηλαδή για τη σχέση «Το *A* κατηγορείται στο *B* ως υποκείμενο». Με τα παραδείγματά του όμως δείχνει ότι αναφέρεται, πρώτον, στη σχέση μεταξύ των ειδών ή των γενών με τις ατομικές οντότητες στις οποίες ανήκουν, και δεύτερον, στη σχέση μεταξύ ενός γένους και των κατώτερων γενών ή ειδών που ανήκουν σε αυτό. Π.χ. το γένος *ζώο* κατηγορείται στον Σωκράτη, και το είδος *άνθρωπος* κατηγορείται και αυτό στον Σωκράτη (επειδή ο Σωκράτης είναι ένα άτομο που ανήκει στο γένος *ζώο* και στο είδος *άνθρωπος*). Το γένος *ζώο* κατηγορείται επίσης στο είδος *άνθρωπος* (επειδή το είδος *άνθρωπος* υπάγεται στο γένος *ζώο*, είναι ένα είδος του γένους αυτού). Επίσης, το γένος *χρώμα* κατηγορείται στη συγκεκριμένη απόχρωση λευκού χρώματος που έχει η κιμωλία (γιατί η συγκεκριμένη απόχρωση του λευκού είναι ένα άτομο το οποίο ανήκει στο γένος *χρώμα*). Το γένος όμως *χρώμα* κατηγορείται επίσης στο λευκό ως είδος (δηλ. το λευκό γενικά και όχι το ατομικό λευκό που ανήκει στην κιμωλία ή στον Σωκράτη κτλ.), αφού το λευκό είναι ένα είδος χρώματος.

Εάν μία οντότητα κατηγορείται σε κάποιαν άλλη ως υποκείμενο, τότε η οντότητα αυτή, το κατηγορούμενο, μπορεί να ανήκει σε περισσότερα από ένα υποκείμενα. Ο Αριστοτέλης ονομάζει μία οντότητα που έχει την ιδιότητα αυτή, που μπορεί να κατηγορείται σε παραπάνω από ένα υποκείμενα, **καθόλου** (δηλ. γενική οντότητα). Αντίθετα, κάθε οντότητα που δεν έχει αυτή την ιδιότητα ονομάζεται **καθ' έκαστον**. Π.χ. ο Σωκράτης είναι ένα καθ' έκαστον, ενώ ο άνθρωπος είναι ένα καθόλου. Η διάκριση αυτή ορίζεται καθαρότερα στο *Περί Ερμηνείας*:

K.4.3

Από τα πράγματα που υπάρχουν, ορισμένα είναι καθόλου και ορισμένα είναι καθ' έκαστα (ονομάζω «καθόλου» [ατομικές οντότητες] αυτό του οποίου η φύση είναι τέτοια ώστε να μπορεί να κατηγορείται σε πολλά πράγματα, ενώ ονομάζω καθ' έκαστον [ατομικές οντότητες] αυτό που δεν έχει τέτοια φύση, π.χ. ο άνθρωπος είναι καθόλου, ο Καλλίας είναι καθ' έκαστον. (*Ερμ.* 7. 17a38-b2)

Τα δύο χαρακτηριστικά, (Α) και (Β) πιο πάνω, είναι ανεξάρτητα, και κάθε οντότητα ικανοποιεί ή δεν ικανοποιεί το καθένα από αυτά. Έτσι, αν εφαρμόσουμε τα (Α) και (Β) ως κριτήρια, θα έχουμε την ακόλουθη τετραμερή ταξινόμηση σε τέσσερις κατηγορίες όντων:

- (α) Κάποιες οντότητες λέγονται για / κατηγορούνται σε κάποιο υποκείμενο, αλλά δεν βρίσκονται/ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο.
- (β) Κάποιες οντότητες βρίσκονται/ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο, αλλά δεν λέγονται για / κατηγορούνται σε κάποιο υποκείμενο.
- (γ) Κάποιες οντότητες λέγονται για / κατηγορούνται σε κάποιο υποκείμενο και βρίσκονται/ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο.
- (δ) Κάποιες οντότητες ούτε λέγονται για / κατηγορούνται σε κάποιο υποκείμενο ούτε βρίσκονται/ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο.

Κάνοντας τις παραπάνω διακρίσεις ο Αριστοτέλης φαίνεται ότι εφαρμόζει μαζί δύο διαιρέσεις, οι οποίες μας είναι διαισθητικά τουλάχιστον οικείες. Η μία είναι η διαίρεση ανάμεσα σε αυτόνομα αντικείμενα ή πράγματα, από τη μία, και τα χαρακτηριστικά τους, από την άλλη. Τείνουμε να ξεχωρίζουμε ανάμεσα σε μία οντότητα, όπως είναι ένα ζώο, ένα φυσικό σώμα, ένα οποιοδήποτε αντικείμενο και τα χαρακτηριστικά ή οι ιδιότητές του, όπως όταν π.χ. μιλάμε για το τραπέζι και το μέγεθός του, για ένα συγκεκριμένο ζώο και το χρώμα του, για ένα φυσικό σώμα και τον όγκο του. Η δεύτερη διαίρεση είναι εκείνη ανάμεσα σε ατομικές και καθολικές οντότητες. Τείνουμε να αναγνωρίζουμε οντότητες οι οποίες είναι καθολικές, όπως τα χρώματα, το καθένα από τα οποία μπορεί να ανήκει σε άπειρες οντότητες και ατομικά, μοναδικά, μη επαναλήψιμα αντικείμενα, όπως είναι ένας άνθρωπος, π.χ. η μητέρα μου, ένα ζώο, όπως ο Βουκεφάλας, ένας ήρωας, όπως ο Οδυσσέας, αλλά και ένα βουνό, ένα ποτάμι κτλ. Στη σύγχρονη φιλοσοφία οι δύο παραπάνω διαιρέσεις συχνά εννοούνται ως παράλληλες. Τα αντικείμενα τα θεωρούμε ή τα ταυτίζουμε με τις ατομικές οντότητες, ενώ τα χαρακτηριστικά, τις ιδιότητες, τα ταυτίζουμε με τις καθολικές οντότητες.

Έτσι, για πολλούς σύγχρονους φιλοσόφους, όπως ισχύει και για τον Πλάτωνα, η διάκριση υποκειμένου και ιδιοτήτων και η διάκριση καθολικών και ατομικών οντοτήτων είναι ισοδύναμες. Το ότι είναι ισοδύναμες σημαίνει ότι η καθεμία από τις διακρίσεις αυτές διαιρεί τις οντότητες που απαρτίζουν τον κόσμο σε δύο σύνολα τα οποία δεν έχουν κοινά μέλη (δεν υπάρχει δηλαδή τομή των συνόλων), και επίσης ότι τα δύο σύνολα που προκύπτουν είτε στη μία διαίρεση είτε στην άλλη θα έχουν ακριβώς τα ίδια μέλη, έχουν ακριβώς την ίδια *έκταση*. Σαν να διαιρώ τους καλαθοσφαιριστές που αγωνίστηκαν στον τελικό του πρωταθλήματος μπάσκετ σε κατηγορίες με δύο τρόπους: (α) σε παίκτες του Ολυμπιακού και του Παναθηναϊκού, και (β) σε παίκτες της γηπεδούχου και της φιλοξενούμενης ομάδας, και οι δύο διαιρέσεις σε αυτό το παράδειγμα θα δώσουν το ίδιο αποτέλεσμα.

Για τον Αριστοτέλη δεν ισχύει κάτι τέτοιο. Δεν ήξερε τίποτε από μπάσκετ και πίστευε ότι δεν ισχύει ότι όλες και μόνο οι ιδιότητες / τα κατηγορήματα είναι καθολικές οντότητες, ούτε ότι όλα και μόνο τα υποκείμενα είναι καθ' ἑκαστα, ατομικές, αδιαίρετες οντότητες. Για τον Αριστοτέλη, οι δύο διαιρέσεις, δηλαδή ατομικών/καθολικών οντοτήτων από τη μία πλευρά, και υποκειμένων/ιδιοτήτων από την άλλη, είναι ανεξάρτητες και επομένως παράγουν τέσσερις τάξεις ή κατηγορίες οντοτήτων (και όχι μόνο δύο). Ας δούμε τις διακρίσεις με τη σειρά. Και πρώτα τη διάκριση **καθολικών και ατομικών οντοτήτων**.

Για τον Αριστοτέλη, οι καθολικές οντότητες είναι όντα που μπορεί να υπάρξουν ως ιδιότητες διαφορετικών υποκειμένων (δεν είναι απλά τρόποι με τους οποίους εμείς αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα γύρω μας, ή τρόποι για να μιλάμε για τα πράγματα γύρω μας). Ο Αριστοτέλης είναι «ρεαλιστής» σε σχέση με τις καθολικές οντότητες. Η αντίθετη θέση δεν θα δεχόταν ότι υπάρχουν καθολικές οντότητες, αλλά ότι τα καθόλου είναι έννοιες τις οποίες χρησιμοποιούμε για να μιλήσουμε ή να κατανοήσουμε τα πράγματα και τον κόσμο (η θέση ονομάζεται *νομιναλισμός*).

Όπως είδαμε στο απόσπασμα από το *Περί Ερμηνείας* (Κ 4.3) για τη διάκριση καθόλου - καθ' ἑκαστον, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «καθ' ἑκαστον» ως ισοδύναμο με τον όρο «άτομο», κάτι το οποίο είναι αδιαίρετο. Αλλά τι είδους διαίρεση μπορεί να εννοεί εδώ ο Αριστοτέλης; Δεν μπορεί να εννοεί τη διαίρεση με βάση την οποία ένα πράγμα διαιρείται στα μέρη τα οποία το συγκροτούν. Με την έννοια αυτή, ο Σωκράτης μπορεί να διαιρεθεί σε μέρη, π.χ. έχει δύο πόδια, δύο χέρια κτλ. Ας ονομάσουμε τη διαίρεση αυτή διαίρεση ενός πράγματος στα *συγκροτητικά* του μέρη (*integral parts*), δηλ. στα μέρη από τα οποία συντίθεται. Με ποιον άλλο τρόπο όμως μπορεί άτομα, όπως ο Σωκράτης, να είναι αδιαίρετα; Για να φωτίσουμε τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα είναι αδιαίρετα, ας κοιτάξουμε τον τρόπο με τον οποίο τα καθόλου είναι διαιρετά. Ο άνθρωπος, ως καθολική οντότητα, είναι διαιρετός, επειδή κατηγορείται/αποδίδεται αληθώς σε μία πληθώρα υποκειμένων, υποκείμενα τα οποία είναι όλα εξίσου άνθρωποι. Άρα, διαιρείται σε μέρη τα οποία μοιράζονται εξίσου ως υποκείμενα την κοινή αυτή ομοιότητα, την καθολική οντότητα. Ας ονομάσουμε τον τρόπο αυτό ως διαίρεση σε *υποκείμενα μέρη* (*subjective parts*) ή διαίρεση σε όμοια μέρη. Εφαρμόζει μία τέτοια διαίρεση στα άτομα ή καθ' ἑκαστα; Είναι προφανές ότι ο Σωκράτης δεν είναι διαιρετός με αυτό τον τρόπο. Δεν είναι καθένα μέρος του Σωκράτη ένας άνθρωπος ή ένας Σωκράτης. Άρα, όταν ο Αριστοτέλης προτείνει ότι τα καθ' ἑκαστα είναι άτομα, δηλαδή αδιαίρετα, πρέπει να εννοεί όχι ότι δεν έχουν «συγκροτητικά μέρη», μέρη από τα οποία συντίθενται, όπως είναι τα σωματικά τους μέλη, είναι προφανές ότι τέτοια μέρη έχουν. Εννοεί ότι δεν έχουν «υποκείμενα μέρη», δηλαδή δεν έχουν μέρη τα οποία να είναι όμοια με το σύνολο του οποίου είναι μέρη. Αυτή ή έννοια του μέρους μπορεί να μας δώσει τη διαφορά ανάμεσα σε καθόλου και υποκείμενα των καθόλου.

Προσέξτε ότι κάτι μπορεί να είναι το υποκείμενο μέρος μίας καθολικής οντότητας, π.χ. η καθολική οντότητα «άνθρωπος» είναι ένα τέτοιο μέρος της καθολικής οντότητας «ζώο», αφού και ο άνθρωπος είναι ένα ζώο (συγκεκριμένα, ένα είδος ζώου, αλλά ένα ζώο παρ' όλα αυτά) και να είναι εντούτοις και η ίδια μία καθολική οντότητα, διαιρούμενη σε «υποκείμενα μέρη», συγκεκριμένα εδώ στους επιμέρους ανθρώπους.

Άρα, μία οντότητα είναι ένα καθόλου εάν και μόνο εάν έχει υποκείμενα μέρη και κάτι είναι υποκείμενο εάν και μόνο εάν είναι το άτμητο (μη διαιρετό σε μέρη) μέρος ενός καθόλου (ή, με άλλα λόγια, δεν έχει «υποκείμενα μέρη»). Συνεπώς, η έννοια του καθόλου (όπως και η έννοια του υποκειμένου) είναι σχετική. Κάτι μπορεί να είναι μέρος ενός καθόλου και να είναι το ίδιο καθόλου. Και αντίστοιχα, κάτι μπορεί να είναι ένα οντολογικό υποκείμενο σε σχέση με ένα οντολογικό κατηγορήμα και το ίδιο πάλι να είναι και ένα οντολογικό κατηγορήμα σε σχέση με ένα οντολογικό υποκείμενο. Για παράδειγμα, το είδος άνθρωπος είναι ένα υποκείμενο στο οποίο το οντολογικό κατηγορήμα ζών κατηγορείται, αλλά ταυτόχρονα είναι και ένα οντολογικό κατηγορήμα που κατηγορείται στα επιμέρους μέλη του είδους. Αντίθετα, η έννοια του ατόμου, όπως την αναλύσαμε πιο πάνω, είναι απόλυτη. Κανένα άτομο ή καθ' ἑκαστον δεν μπορεί να είναι το ίδιο διαιρετό ή τμητό. Έτσι, με βάση αυτή την ανάλυση, έχουμε τη διαίρεση των όντων που υπάρχουν όπως παρουσιάζεται στον ακόλουθο πίνακα, με αντίστοιχα παραδείγματα για την κάθε κατηγορία.

Πίνακας 4.3

Διαίρεση των ΟΝΤΩΝ σε	Πράγματα	Ιδιότητες
Καθόλου	Το είδος άνθρωπος	Το λευκό γενικά
Καθ' έκαστα	Ο συγκεκριμένος άνθρωπος (Σωκράτης)	Το συγκεκριμένο λευκό

Έχουμε επομένως δύο κατηγορίες ατόμων οντοτήτων που είναι καθ' έκαστα. Άτομα που δεν βρίσκονται σε κανένα υποκείμενο, όπως ο Σωκράτης. Και άτομα τα οποία βρίσκονται πάντα σε κάποιο υποκείμενο, όπως π.χ. η λευκότητα που χαρακτηρίζει τον Σωκράτη. Τι ακριβώς διακρίνει τις δύο αυτές κατηγορίες ατομικών οντοτήτων; Το βασικό κείμενο για τη διάκριση είναι το 1a24-5, όπου ο Αριστοτέλης διακρίνει τη δεύτερη κατηγορία ατομικών οντοτήτων (δηλαδή την κατηγορία των ατομικών οντοτήτων που βρίσκονται πάντα μέσα σε κάποιο υποκείμενο) από την πρώτη με βάση τις τρεις συνθήκες που είδαμε και νωρίτερα:

Το χ είναι στο ψ ως υποκείμενο εάν και μόνο εάν

(α) το χ είναι στο ψ (με τη μη τεχνική έννοια),

(β) το χ δεν είναι μέρος του ψ , και

(γ) το χ δεν μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από αυτό στο οποίο υπάρχει (θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το τελευταίο είναι το ψ ; Βλ. παρακάτω).

Η συνθήκη (γ) εκλαμβάνεται σαν να σημαίνει ότι οι ποιότητες ενός υποκειμένου ανήκουν αποκλειστικά σε αυτό το υποκείμενο. Όμως το κριτήριο (γ) είναι αμφίσημο. Μπορεί να σημαίνει είτε ότι μία ατομική ποιότητα ενός υποκειμένου ανήκει αποκλειστικά σε αυτό το υποκείμενο και σε κανένα άλλο, είτε ότι η ατομική ποιότητα ενός υποκειμένου ανήκει πάντα σε κάποιο υποκείμενο, όποιο και αν είναι αυτό, και δεν είναι δηλαδή ποτέ χωριστή από κάποιο υποκείμενο (όποιο και αν είναι αυτό) και όχι αποκλειστικά σε αυτό το οποίο τη συναντάμε κάθε φορά.

Σύμφωνα λοιπόν με την πρώτη από τις δύο εναλλακτικές ερμηνείες, οι συγκεκριμένες π.χ. ατομικές αποχρώσεις είναι ατομικές, επειδή βρίσκονται σε ένα συγκεκριμένο υποκείμενο και μόνο σε αυτό (δηλαδή δεν μπορεί να ανήκουν σε κανένα άλλο υποκείμενο, π.χ. η λευκότητα του Σωκράτη ανήκει αποκλειστικά και μόνο στον Σωκράτη και δεν μπορεί να ανήκει σε κανένα άλλο υποκείμενο, και ατομική την κάνει η συμμετοχή της στον Σωκράτη).

Σύμφωνα με τη δεύτερη ερμηνεία, όμως, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι, εάν κάποια οντότητα είναι τέτοια ώστε να βρίσκεται σε ένα υποκείμενο, τότε πρέπει να υπάρχει *τουλάχιστον* ένα υποκείμενο στο οποίο βρίσκεται η ατομική οντότητα, ανεξάρτητα ποιο θα είναι αυτό, χωρίς δηλαδή να είναι ιδιότητα αποκλειστική ενός συγκεκριμένου υποκειμένου. Οι ατομικές οντότητες που βρίσκονται σε ένα υποκείμενο εξαρτώνται από το γενικό υποκείμενο στο οποίο ανήκουν, π.χ. το λευκό χρώμα εξαρτάται από το γένος *σώμα*, στο οποίο το λευκό χρώμα (και κάθε χρώμα) υπάρχει ως υποκείμενο γενικά. Άρα, οι ατομικές ποιότητες μπορεί να βρίσκονται σε πάνω από ένα υποκείμενο. Αυτό δεν τις κάνει καθολικές οντότητες, στον βαθμό που δεν κατηγορούνται σε αυτά τα υποκείμενα αλλά μόνο βρίσκονται σε αυτά τα υποκείμενα. Δύσκολο να πιστέψει κανείς ότι κάτι τέτοιο δεν είναι λογοπαίγνιο. Αλλά αυτό που διακυβεύεται εδώ στην ουσία είναι ότι οι ιδιότητες όπως τα χρώματα είναι με διαφορετικό τρόπο άτμητες συγκριτικά με ουσίες όπως ο Σωκράτης.

Ας κλείσουμε την ενότητα παρουσιάζοντας το τετράγωνο της τετραμερούς ταξινόμησης των όντων αυτή τη φορά με τους περιγραφικούς τίτλους που βρίσκουμε στο ίδιο το κείμενο των *Κατηγοριών* και αναφέροντας μερικά στοιχεία για την προτεραιότητα των ουσιών.

Πίνακας 4.4

ΤΑ ΟΝΤΑ:	Δεν λέγονται για / κατηγορούνται σε κάτι ως υποκείμενο (άτομα, μερικά, καθ' έκαστα)	Λέγονται για / κατηγορούνται σε κάτι ως υποκείμενο (καθόλου)
Δεν υπάρχουν σε ένα υποκείμενο (μη ουσίες)	Σωκράτης	Άνθρωπος, Ζώο
Υπάρχουν σε ένα υποκείμενο (μη ουσίες)	Η ατομική ανδρεία του Σωκράτη	Η ανδρεία (ως γενική οντότητα, καθόλου)

Μεταξύ των όντων που τοποθετούνται στο τετράγωνο, οι ουσίες, δηλαδή τα όντα που κατηγοριοποιούνται στην αριστερή στήλη, είναι οντολογικά πρότερα έναντι των υπολοίπων και, μεταξύ των όντων που ανήκουν στην κατηγορία της ουσίας, οι ατομικές ουσίες έχουν προτεραιότητα οντολογική έναντι των καθολικών ουσιών (ή δευτέρων ουσιών όπως θα δούμε στην τελευταία ενότητα του παρόντος κεφαλαίου). Ο λόγος για τον οποίο ισχύει αυτό αποτυπώνεται με τον πιο σαφή τρόπο στο παρακάτω χωρίο:

K.4.4

Φαίνεται επίσης ότι κάθε ουσία σημαίνει ένα *τόδε τι* [ένα συγκεκριμένο κάτι]. Για τις πρώτες ουσίες είναι αληθές και χωρίς αμφισβήτηση ότι σημαίνουν κάποιο *τόδε τι*. Γιατί αυτό το οποίο δηλώνουν είναι κάτι αδιαίρετο και αριθμητικά ένα [απόλυτα ενοποιημένο]. Όσο για τις δεύτερες ουσίες, ενώ φαίνεται επίσης από τον τύπο του ονόματος ότι δηλώνεται ένα *τόδε τι*, όταν κανείς μιλήσει για άνθρωπο ή ζώο, αυτό δεν είναι αληθές. Μάλλον δηλώνεται μία ποιότητα, γιατί το υποκείμενο δεν είναι όπως στις πρώτες ουσίες αριθμητικά ένα, αλλά ο άνθρωπος και το ζώο κατηγορούνται σε πολλά υποκείμενα. Ωστόσο, δεν σημαίνει [η δεύτερη ουσία] κάποια ποιότητα, όπως [σημαίνει] το λευκό [κάποια ποιότητα]. Γιατί το λευκό δεν σημαίνει τίποτε άλλο παρά μία ποιότητα, ενώ το είδος και το γένος ορίζουν την [καθορισμένη] ιδιαίτερη ποιότητα της ουσίας. Δηλώνουν μία ουσία που έχει μία καθορισμένη ποιότητα. Με βάση το γένος ορίζει κανείς ένα ευρύτερο πεδίο σε αντίθεση από ό,τι με το είδος. Γιατί εκείνος που δηλώνει το «ζώο» περιλαμβάνει [καλύπτει] περισσότερα όντα από εκείνον που δηλώνει τον άνθρωπο. (Κατ. 3b9-b23)

Το βασικό κριτήριο για την επιλογή των ατομικών ουσιών ως πρώτων ουσιών σχετίζεται με το γεγονός ότι είναι αυτόνομες και απόλυτα προσδιορισμένες. Δεν χρειάζονται κάτι άλλο για να προσδιορίσει το είναι τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν έχουν ιδιότητες, απλώς σημαίνει ότι ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι οι ιδιότητές τους εξαρτώνται από αυτές αντί το αντίστροφο. Στο παραπάνω κείμενο πρέπει να υπογραμμίσουμε δύο στοιχεία που θα τα συναντήσουμε και στη συνέχεια (στο Κεφάλαιο 11). Οι ατομικές ουσίες είναι *τόδε τι*, δηλαδή ένα συγκεκριμένο πράγμα (*τόδε*) το οποίο εξατομικεύει ένα συγκεκριμένο είδος πράγματος (*τι*). Αυτός φαίνεται να είναι για τον Αριστοτέλη ο κορυφαίος τρόπος ύπαρξης ή ο θεμελιώδης τρόπος με τον οποίο κάτι μπορεί να είναι. Από εκεί και πέρα, όλα ιεραρχούνται και αξιολογούνται με βάση το πόσο πλησίον βρίσκονται σε αυτό το ιδανικό. Αυτή η ιδιότητα των πρώτων ουσιών αντανakλάται στο γεγονός ότι είναι αδιαίρετες και αριθμητικά μοναδικές (με τον τρόπο που εξηγήσαμε νωρίτερα). Συνιστούν κατά κάποιον τρόπο τις ελάχιστες μονάδες του όντος. Αλλά ο τόνος στο πιο πάνω χωρίο, που δεν θα ήταν υπερβολή να διαβαστεί ως ευθέως αντι-πλατωνικό, είναι να αφαιρεθεί από τις καθολικές οντότητες οποιαδήποτε ιδέα προτεραιότητας. Η διαιρετότητά τους είναι επαρκής συνθήκη για να θεωρηθούν κάτι πιο κοντά στις ποιότητες παρά στις πρώτες ουσίες (παρότι και αυτές

με έναν τρόπο δηλώνουν ένα *τόδε τι*). Τα κριτήρια για την ουσία φαίνεται να έχουν αλλάξει πλέον για τον Αριστοτέλη όταν γράφει τις *Κατηγορίες*, και ο τίτλος της ουσίας αλλάζει χέρια.

4.4. Γένος, είδος και διαφορά και η μεταβατικότητα της κατηγορήσης

4.4.1. Οι τέσσερις τύποι κατηγορημάτων (*Τοπικά*, I.4-5)

Στα κεφάλαια 4 και 5 των *Τοπικών* ο Αριστοτέλης εισηγείται μία άλλη τετραμερή διάκριση, που αφορά μόνο τα κατηγορήματα που μπορούν να κατηγορηθούν σε ένα υποκείμενο. Τα κατηγορήματα ταξινομούνται σε: (α) *ορισμούς*, (β) *ίδια*, (γ) *γένη*, (δ) *συμβεβηκότα*. Πρόκειται ουσιαστικά για τη διαίρεση τεσσάρων τύπων σχέσεων που μπορούν να ισχύουν ανάμεσα σε ένα υποκείμενο και στα πράγματα που μπορούν να λεχθούν αληθώς για αυτό το υποκείμενο. Τα κεφάλαια είναι σημαντικά, γιατί οι τέσσερις αυτοί τύποι αποτελούν βασικούς τύπους της αριστοτελικής οντολογίας.

Ο πρώτος τύπος περιλαμβάνει κατηγορήματα που ονομάζονται *ίδια* (ιδιαίτερα κατηγορήματα) ενός υποκειμένου. Ο Αριστοτέλης εισάγει μία γενική σημασία με την οποία ένα κατηγορήμα ονομάζεται *ίδιον*. Αυτή η σημασία περιλαμβάνει τα κατηγορήματα που ανήκουν αποκλειστικά και **αντικατηγορούνται** με το υποκείμενο (έχουν δηλαδή την ίδια έκταση με το υποκείμενο). Η έννοια της αντικατηγορήσης εισάγεται από τον Αριστοτέλη με τον ακόλουθο τρόπο:

Ένα κατηγορούμενο Κ αντικατηγορείται σε ένα υποκείμενο Υ εάν και μόνο εάν (I) το Κ κατηγορείται στο Υ, και (II) όλα και μόνο τα υποκείμενα στα οποία κατηγορείται το Υ είναι ακριβώς τα υποκείμενα στα οποία κατηγορείται το Κ.

Η συνθήκη (I) ισχύει ανάμεσα σε όλα τα κατηγορούμενα και τα υποκείμενα στα οποία οποιοδήποτε κατηγορήμα κατηγορείται ή αποδίδεται αληθώς. Η συνθήκη (II) εισάγει την ειδοποιό διαφορά της αντικατηγορήσης, γιατί η (II) καθορίζει ότι υπάρχει αντικατηγορήση όταν το ίδιο το υποκείμενο, Υ, στο οποίο κατηγορείται το κατηγορήμα κατηγορείται και το ίδιο σε έναν σύνολο υποκειμένων, και αυτό το σύνολο υποκειμένων είναι ακριβώς το ίδιο σύνολο στα οποία και το κατηγορήμα, Κ, κατηγορείται. Π.χ. το κατηγορούμενο *έλλογο έμβιο ον* κατηγορείται στο υποκείμενο *άνθρωπος*. Το ίδιο το υποκείμενο, *άνθρωπος*, κατηγορείται σε έναν σύνολο υποκειμένων, συγκεκριμένα στο σύνολο των υποκειμένων που είναι άνθρωποι. Αυτό το σύνολο υποκειμένων είναι ακριβώς το σύνολο υποκειμένων στα οποία το κατηγορούμενο *έλλογο έμβιο ον* κατηγορείται επίσης (αν τουλάχιστον οι άνθρωποι είναι τα μόνα έλλογα έμβια όντα). Άρα, σε όσα και όποια υποκείμενα κατηγορείται το Υποκείμενο κατηγορείται και το Κατηγορούμενο. Οι δύο όροι έχουν, όπως λέμε στη σύγχρονη φιλοσοφία, την ίδια **έκταση** ή **αναφορά** (βλ. επόμενη παράγραφο). Ικανοποιούν συνεπώς τη συνθήκη (II) (και βέβαια τη συνθήκη I), και άρα κατηγορούμενο και υποκείμενο αντικατηγορούνται: ό,τι είναι έλλογο έμβιο ον είναι άνθρωπος, και ό,τι είναι άνθρωπος είναι έλλογο έμβιο ον.

Η διάκριση μεταξύ έντασης ή αναφοράς και έκτασης ή νοήματος ενός κατηγορήματος είναι μία διάκριση χρήσιμη και για τη φιλοσοφία και για την επιστήμη. Εδώ μας χρησιμεύει ώστε να κατανοήσουμε κάποιες από τις λογικές σχέσεις ανάμεσα στα κατηγορούμενα και στα υποκείμενά τους.

Η **έκταση** ή **αναφορά** ενός κατηγορήματος (ή μίας έννοιας) αντιστοιχεί στο σύνολο των υποκειμένων για τα οποία το κατηγορήμα αυτό (ή η έννοια αυτή) αληθεύει. Π.χ. η έκταση του κατηγορήματος «ζώο που έχει καρδιά» αληθεύει για όλα τα υποκείμενα που έχουν καρδιά. Η **ένταση** ή το **νόημα** ενός κατηγορήματος είναι η σημασία ενός κατηγορήματος (ή μίας έννοιας) η οποία δίνεται από τον ορισμό της.

Δύο όροι ή κατηγορήματα μπορεί να έχουν την ίδια έκταση χωρίς να έχουν την ίδια ένταση ή νόημα. Π.χ. το κατηγορήμα «ζώο που έχει καρδιά» έχει την ίδια έκταση με το κατηγορήμα «ζώο που έχει συκώτι» (όλα και μόνο τα ζώα που έχουν καρδιά έχουν συκώτι, και όλα και μόνο τα ζώα που έχουν συκώτι έχουν καρδιά), όμως

προφανώς τα δύο κατηγορήματα σημαίνουν διαφορετικά πράγματα, έχουν διαφορετικό νόημα (αφού η καρδιά είναι ένα διαφορετικό όργανο από το συκώτι).

Τώρα, τα κατηγορούμενα που αντικατηγορούνται με το υποκείμενό τους διαιρούνται από τον Αριστοτέλη σε δύο διακριτά είδη, δηλαδή υποσύνολα *ιδίων*. Το ένα περιλαμβάνει όλα και μόνο τα κατηγορήματα τα οποία είναι ορισμοί των υποκειμένων στα οποία κατηγορούνται. Το δεύτερο είδος περιλαμβάνει τα κατηγορήματα που είναι ίδια με την ειδική έννοια. Ας τα δούμε με τη σειρά.

Το πρώτο είδος περιλαμβάνει εκείνο που ο Αριστοτέλης ονομάζει όρους ή ορισμούς μιας οντότητας. Για παράδειγμα, τον ορισμό «έλλογο δίποδο ον» για το φυσικό είδος άνθρωπος. Τέτοιου είδους κατηγορήματα, που έχουν τη μορφή μιας πρότασης που δηλώνει την ουσία του υποκειμένου, εκφράζουν τι είδους πράγμα είναι το υποκείμενο (και βέβαια ένα τέτοιο κατηγορήμα ή λόγος ή πρόταση χαρακτηρίζει αποκλειστικά το υποκείμενο στο οποίο αποδίδεται αληθώς). Ο Αριστοτέλης, για να σημάνει ότι ένα κατηγορήμα δηλώνει την ουσία ενός υποκειμένου, λέει ότι το κατηγορήμα κατηγορείται στο «τι έστι» του υποκειμένου, κατηγορείται δηλαδή με τρόπο τέτοιο που φανερώνει τι είναι το υποκείμενο, κατηγορείται ως απάντηση στο τι είδους πράγμα είναι το υποκείμενο. Όπως στο πιο πάνω παράδειγμα, εφόσον εκείνο που διακρίνει τα ανθρώπινα όντα είναι το γεγονός ότι είναι δίποδα λογικά όντα, τότε το κατηγορήμα «ζών διπούν λογικόν» θα είναι ο ορισμός του υποκειμένου, με την έννοια ότι μας δίνει την ουσία κάθε υποκειμένου που είναι άνθρωπος, σε τι συνίσταται για το καθένα από τα υποκείμενα αυτά να είναι άνθρωπος. Άρα, το κατηγορήμα θα κατηγορείται σε όλα και μόνο εκείνα τα υποκείμενα τα οποία είναι άνθρωποι. Εάν κάτι είναι άνθρωπος, τότε θα είναι ένα ζώο δίποδο και λογικό, και εάν κάτι είναι ένα ζώο δίποδο και λογικό, τότε θα είναι άνθρωπος. Συνεπώς, το κατηγορήμα αυτό θα αντικατηγορείται με το υποκείμενο.

Το δεύτερο είδος περιλαμβάνει τα «ίδια» που δεν είναι ορισμοί και έτσι ορίζει μια ειδική έννοια ιδίων κατηγορημάτων. «Ίδια», με την ειδική ή πιο στενή έννοια, ονομάζει ο Αριστοτέλης τα κατηγορούμενα που δεν δηλώνουν μεν την ουσία του υποκειμένου στο οποίο κατηγορούνται, αλλά υπάρχουν αποκλειστικά σε αυτό το υποκείμενο (το ίδιον και το υποκείμενο έχουν δηλαδή πάντα την ίδια έκταση). Για παράδειγμα, το κατηγορήμα «δεκτικόν γραμματικής» (που δηλώνει ότι το υποκείμενο είναι ικανό να μάθει γραμματική) είναι ίδιον του υποκειμένου άνθρωπος. Γιατί αντικατηγορείται με το υποκείμενο άνθρωπος, έχει δηλαδή την ίδια έκταση με το υποκείμενο (ό,τι είναι άνθρωπος είναι ικανό να μάθει γραμματική και αντιστρόφως), χωρίς όμως να δηλώνει την ουσία του ανθρώπου, αλλά απλώς ένα δευτερεύον χαρακτηριστικό του (αυτό που κάνει κάθε άνθρωπο να είναι άνθρωπος δεν είναι απλώς η ικανότητά του να μπορεί να μάθει γραμματική).

Η δεύτερη κατηγορία ή τύπος κατηγορημάτων που παρουσιάζεται στα *Τοπικά* περιλαμβάνει τα γένη. Ο Αριστοτέλης ονομάζει γένη τα κατηγορήματα εκείνα τα οποία κατηγορούνται σε πάνω από ένα υποκείμενα, όταν (I) τα υποκείμενα αυτά διαφέρουν ως προς το είδος τους, και (II) το κατηγορήμα κατηγορείται στο *τι έστι*, σημαίνει κάτι από την ουσία αυτών των υποκειμένων (σημαίνει τι γένους είναι το υποκείμενο). Για παράδειγμα, το γένος «ζών» διαιρείται με βάση τις διαφορές (βλ. αμέσως παρακάτω) σε διάφορα είδη ζώων, όπως τα φυσικά είδη άνθρωπος, άλογο, σκύλος κτλ. Το κατηγορούμενο «ζών» κατηγορείται σε αυτά τα υποκείμενα δηλώνοντας κάτι από την ουσία των υποκειμένων αυτών, απαντά δηλαδή στο τι είδους πράγματα είναι τα υποκείμενα (άρα ικανοποιείται η συνθήκη II πιο πάνω) και τα υποκείμενα αυτά διαφέρουν ως διαφορετικά είδη (άρα ικανοποιείται η συνθήκη I πιο πάνω). Συνεπώς, το κατηγορούμενο είναι το γένος των ειδών αυτών.

Η τρίτη κατηγορία ή τύπος περιλαμβάνει ό,τι (στην τεχνική ορολογία του Αριστοτέλη) συνιστά *διαφορά*. Οι διαφορές κατατάσσονται μαζί με τα γένη σε αυτό το κείμενο ως κατηγορήματα τα οποία κατηγορούνται στο *τι έστι* του υποκειμένου στο οποίο αποδίδονται αληθώς, δηλώνουν δηλαδή κάτι από την ουσία του υποκειμένου. Οι διαφορές είναι τα κατηγορήματα εκείνα τα οποία διαιρούν το γένος σε μικρότερες υπο-ομάδες, είτε υπο-γένη είτε είδη. Για παράδειγμα, το γένος ζών μπορεί να διαιρεθεί σε δίποδα, τετράποδα κτλ. ζώα με βάση τις αντίστοιχες ποιότητες (το να έχει ένα ζώο δύο πόδια, το να έχει ένα ζώο τέσσερα πόδια κτλ.), δηλαδή με βάση τις διαφορές των ζώων σε σχέση με τα κινητικά τους μέρη. Παρόμοια, το γένος ζώο μπορεί να διαιρεθεί σε ζώα

που ζουν στη στεριά, σε πτηνά, και σε ένυδρα με βάση τις διαφορές των ζώων ως προς το περιβάλλον στο οποίο ζουν και αναζητούν την τροφή τους.

Τέταρτη και τελευταία κατηγορία κατηγορημάτων είναι εκείνη των συμβεβηκότων. Ο Αριστοτέλης δίνει δύο ορισμούς του συμβεβηκότος στα *Τοπικά*. Ο πρώτος τα ορίζει απλά ως τα κατηγορήματα τα οποία δεν ανήκουν σε καμία άλλη κατηγορία κατηγορημάτων. Ας τον ονομάζουμε λοιπόν αρνητικό ορισμό: συμβεβηκός είναι ένα κατηγορήμα που ανήκει σε ένα υποκείμενο, και δεν είναι ούτε ορισμός, ούτε ίδιον, ούτε γένος, ούτε διαφορά του υποκειμένου. Ο δεύτερος ορισμός ορίζει θετικά το τι είναι ένα συμβεβηκός. Ας τον ονομάζουμε θετικό ορισμό: Ένα κατηγορήμα το οποίο μπορεί να ανήκει τη μία στιγμή στο υποκείμενο (π.χ. σε έναν οποιονδήποτε χρόνο T_1) και να μην ανήκει σε μία άλλη στιγμή (π.χ. σε ένα χρόνο T_2 , διαφορετικό από τον χρόνο T_1) είναι ένα κατά συμβεβηκός κατηγορήμα του υποκειμένου αυτού. Για παράδειγμα, το κατηγορήμα «όρθιος» μπορεί να ανήκει σε ένα υποκείμενο σε έναν τυχαίο χρόνο T_1 και να μην ανήκει στο ίδιο υποκείμενο σε έναν οποιονδήποτε χρόνο T_2 , διαφορετικό από τον T_1 .

Οι τέσσερις τύποι κατηγορημάτων τους οποίους διακρίνει ο Αριστοτέλης στα *Τοπικά*, μαζί με τα κριτήρια με βάση τα οποία διακρίνονται, μπορούν να παρουσιαστούν συνοπτικά στον ακόλουθο πίνακα.

Πίνακας 4.5
Η διαίρεση των κατηγορημάτων (Τοπ. Ι.8)

Κατηγορήματα	Που σημαίνουν την ουσία του υποκειμένου (ή μέρος της)	Που δεν σημαίνουν την ουσία του υποκειμένου
Που αντικατηγορούνται με το υποκείμενο	Ορισμοί	Ίδια
Που δεν αντικατηγορούνται με το υποκείμενο	Γένη, διαφορές	Συμβεβηκότα

4.4.2. Η μεταβατικότητα της κατηγορήσης

Μία από τις σημαντικές ιδιότητες της σχέσης οντολογικής κατηγορήσης είναι το γεγονός ότι είναι μεταβατική:

K.4.5

Όταν μία οντότητα κατηγορείται μίας άλλης ως υποκειμένου, όλα όσα κατηγορούνται στο κατηγορούμενο θα κατηγορούνται και στο υποκείμενο. Π.χ. ο άνθρωπος κατηγορείται του συγκεκριμένου ανθρώπου, και το ζώο κατά του ανθρώπου [κατηγορείται], άρα λοιπόν και το ζώο θα κατηγορείται και κατά του συγκεκριμένου ανθρώπου – γιατί ο συγκεκριμένος άνθρωπος και άνθρωπος είναι και ζώο. (Κατ. 3 1b10-15)

Το κείμενο ορίζει μία συγκεκριμένη ιδιότητα της σχέσης «Το Α κατηγορείται στο Β» (ή, θα λέγαμε στα νέα ελληνικά, το Α αποδίδεται στο Β) ως υποκείμενο. Η σχέση αυτή είναι μεταβατική και η μεταβατικότητα εδώ μπορεί να οριστεί με τον ακόλουθο τρόπο: για κάθε (φ) (χ) (ψ) , εάν το χ κατηγορείται στο φ ως υποκείμενο και το ψ κατηγορείται στο φ ως υποκείμενο, τότε και το ψ κατηγορείται στο φ ως υποκείμενο.

Σύμφωνα με την αρχή της μεταβατικότητας, οποιοδήποτε κατηγορούμενο αποδίδεται σε ένα υποκείμενο είναι αποδοτέο και σε όσα υποκείμενα το προηγούμενο αποδίδεται αληθώς. Π.χ. αν το κατηγορούμενο «ζώο» κατηγορείται στο υποκείμενο «άνθρωπος», και το «άνθρωπος» κατηγορείται στον Σωκράτη ως υποκείμενο, τότε και το κατηγορούμενο «ζώο» κατηγορείται στον Σωκράτη ως υποκείμενο.

Το πρόβλημα με την απόδοση της μεταβατικής ιδιότητας στην κατηγορική σχέση είναι ότι εδώ ο Αριστοτέλης φαίνεται να αγνοεί τη διαφορά ανάμεσα στη σχέση ενός γένους με τα είδη τα οποία ανήκουν σε αυτό και τη σχέση του είδους με τα άτομα τα οποία ανήκουν στο είδος. Το κάθε άτομο του είδους άνθρωπος είναι ένας διαφορετικός ατομικός άνθρωπος και ένα διαφορετικό ατομικό ζώο. Το ίδιο δεν συμβαίνει με κάθε είδος που ανήκει στο γένος ζώο, αφού το κάθε είδος δεν είναι ένα διαφορετικό ατομικό ζώο. Ας δούμε τις δύο παρακάτω προτάσεις:

- (1) Ο Σωκράτης είναι άνθρωπος, και
- (2) Ο άνθρωπος είναι ζώο.

Φαίνεται πως υπάρχει μία διαφορά μεταξύ τους. Ο όρος «άνθρωπος» έχει διαφορετική σημασία στις (1) και (2), αφού η (1) μας πληροφορεί ότι ο Σωκράτης είναι ένας ατομικός άνθρωπος, ενώ ο άνθρωπος στη (2) δεν παραπέμπει σε έναν ατομικό άνθρωπο αλλά σε ένα είδος ζώου. Αν όμως το «άνθρωπος» στις προτάσεις (1) και (2) έχει διαφορετική σημασία, τότε δεν μπορούμε να συναγάγουμε από τις (1) και (2) την πρόταση:

- (3) «Ο Σωκράτης είναι ζώο».

Η διαφορά ανάμεσα στο γένος και στα είδη του, από τη μία πλευρά, και στο είδος και στα ατομικά όντα που ανήκουν σε αυτό, από την άλλη, είναι ισοδύναμη με τη διαφορά στη θεωρία συνόλων ανάμεσα στο σύνολο και στα υποσύνολά του, από τη μία πλευρά, και σε ένα υποσύνολο και τα στοιχεία του, από την άλλη. Οι δύο αυτές σχέσεις έχουν διαφορετικές ιδιότητες. Όμως ο Αριστοτέλης δεν κάνει βέβαια μία τέτοια διάκριση.

4.4.3. Γένος, είδος και διαφορά στις Κατηγορίες.

Ας δούμε τις σχέσεις μεταξύ είδους, γένους και διαφοράς.

Κ.4.6

Οι διαφορές διαφορετικών γενών¹⁸ και τα οποία δεν είναι υπάλληλα διαφέρουν ως προς το είδος τους. Όπως, για παράδειγμα, [οι διαφορές] του γένους ζώο και του γένους επιστήμη. Οι διαφορές του ζώου είναι πεζό και πτηνό και ένυδρο και δίποδο, και της επιστήμης [δεν είναι] καμία από αυτές. Γιατί η μία επιστήμη δεν διαφέρει από την άλλη επιστήμη επειδή είναι δίποδη. Για τα γένη όμως τα οποία είναι υπάλληλα, τίποτε δεν εμποδίζει να είναι κοινές οι διαφορές. Γιατί τα ανώτερα γένη κατηγορούνται σε αυτά που είναι κατώτερα τους, ώστε όσες διαφορές ανήκουν στο κατηγορούμενο θα ανήκουν και στο υποκείμενο. (Κατ. 1b16-24)

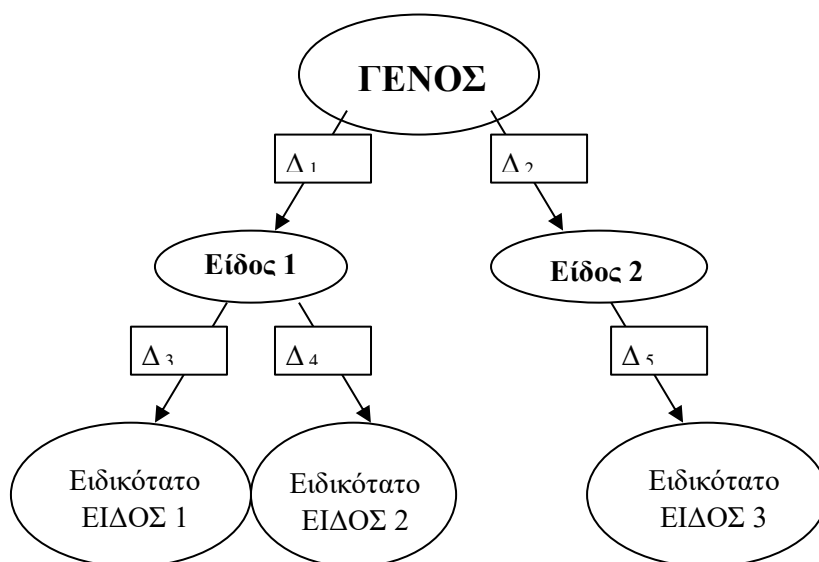
Ένα γένος πραγμάτων, όπως π.χ. η επιστήμη, διαιρείται σε μικρότερες τάξεις, π.χ. στις θεωρητικές και στις πρακτικές επιστήμες. Οι τάξεις αυτές είναι κατώτερα γένη, ας τα ονομάσουμε υπο-γένη. Η διαίρεση αυτή γίνεται με τη βοήθεια των διαφορών (με την τεχνική σημασία του όρου που είδαμε παραπάνω), δηλαδή εκείνων των διαφοροποιητικών χαρακτηριστικών που διακρίνουν και ορίζουν τις τάξεις μεταξύ τους. Στο παράδειγμα μπορούμε να διακρίνουμε τη θεωρητική από την πρακτική επιστήμη με βάση το χαρακτηριστικό ότι η πρώτη στοχεύει σε μία καθαρά θεωρητική γνώση, στη γνώση για τη γνώση θα λέγαμε, όπως συμβαίνει στα θεωρητικά μαθηματικά, ενώ η δεύτερη σε μία γνώση που στοχεύει να μας βοηθήσει να πράξουμε, να μας καθοδηγήσει στις πράξεις μας στοχεύοντας στην ευδαιμονία (έτσι τουλάχιστον ορίζει ο Αριστοτέλης τη διαφορά τους, βλ. Κεφάλαιο 10). Η διαίρεση βέβαια μπορεί να προχωρήσει περαιτέρω. Μπορούμε να διακρίνουμε π.χ. διαφορετικές πρακτικές επιστήμες, όπως λ.χ. η ηθική και η πολιτική, πάλι διακρίνοντας με τη βοήθεια κάποιων διαφοροποιητικών χαρακτηριστικών, δηλαδή κάποιων διαφορών που ορίζουν τη μία εν αντιθέσει προς την άλλη. Όταν η διαίρεση αυτή φτάσει σε ένα σημείο πιο κάτω από το οποίο δεν μπορούμε να διαιρέσουμε

¹⁸ Διαβάζοντας όπως ο Ackrill: *τῶν ἐτέρων γενῶν*.

υποσύνολα, δεν μπορούμε να προχωρήσουμε δηλαδή σε περαιτέρω διακρίσεις, οι τάξεις στις οποίες έχουμε καταλήξει είναι τα κατώτατα είδη του γένους το οποίο διαιρούμε. Αυτά τα είδη θα είναι με αυτή την έννοια, από την άποψη της διαίρεσής μας δηλαδή, άτμητα, άτομα.

Στο πιο πάνω κείμενο ο Αριστοτέλης φαίνεται να υποστηρίζει ότι όσες διαφορές διαφοροποιούν το ανώτατο γένος ανήκουν και σε όλες τις κατώτερες τάξεις του γένους αυτού, δηλαδή στα υπο-γένη και στα είδη του γένους και δεν μπορούν να ανήκουν σε κανένα από τα σύστοιχα γένη. Για παράδειγμα, οι διαφορές οι οποίες χρησιμεύουν για να διακρίνουμε το γένος της επιστήμης σε θεωρητική και πρακτική θα ανήκουν αντίστοιχα στα είδη της θεωρητικής επιστήμης (οι διαφορές με βάση τις οποίες διακρίνουμε την πρακτική επιστήμη γενικά) και στα είδη της πρακτικής επιστήμης (οι διαφορές με βάση τις οποίες διακρίνουμε την πρακτική επιστήμη γενικά).

Η σχέση ανάμεσα στο γένος, στα είδη και στις διαφορές με βάση τις οποίες διαιρείται ένα γένος στα είδη του μπορεί να παρασταθεί τυπικά με το ακόλουθο γράφημα:



4.5. Η μέθοδος της διαίρεσης

Η μέθοδος της διαίρεσης είναι μια μέθοδος κατηγοριοποίησης των οντοτήτων ενός συνόλου σε διακριτές υποκατηγορίες με βάση κάποιο κριτήριο, π.χ. η διάκριση των φυσικών όντων σε έμβια και άβια με βάση το κριτήριο του εάν έχουν την ικανότητα να ζουν, κατά πόσο δηλαδή είναι έμψυχα. Το κριτήριο ή τα κριτήρια με βάση τα οποία γίνεται η διάκριση ονομάζεται από τον Αριστοτέλη «διαφορά». Έτσι, σε κάθε βήμα της διαίρεσης διαιρούμε ένα γένος μέσω των διαφορών σε είδη. Π.χ. το γένος φυσικά όντα διαιρείται με βάση τη διαφορά του έμψυχου βίου σε άβια και έμβια όντα, τα οποία από αυτή την άποψη είναι δύο είδη όντων. Με όπλο τώρα το γένος (φυσικό ον) και τη διαφορά (έμβιο ή άβιο) μπορούμε να ορίσουμε την κάθε τάξη που διαιρέσαμε με βάση τη μέθοδο.

Η διαίρεση βέβαια αυτή μπορεί να συνεχιστεί, με διαδοχικές υποδιαίρεσεις των τάξεων ή κατηγοριών που διακρίνουμε, με βάση κάποια επόμενη ή κατώτερη διαφορά κάθε φορά. Μπορούμε να διαιρέσουμε τα έμβια φυσικά όντα σε ζώα και φυτά, με βάση το κριτήριο του εάν έχουν αισθητηριακή αντίληψη ή την ικανότητα της κατά τόπο κίνησης. Τα φυτά και τα ζώα είναι πράγματι δύο είδη έμβιων όντων που διαχωρίζονται με βάση την ικανότητά τους για αισθητηριακή αντίληψη και κίνηση κατά τόπο, για τον Αριστοτέλη τουλάχιστον. Η διαίρεση αυτή μπορεί να συνεχιστεί με στόχο να φτάσουμε βήμα προς βήμα μέχρι ενός σημείου που δεν μπορούμε να διαιρέσουμε άλλο, στην περίπτωση των έμβιων όντων, το σημείο αυτό είναι το επίπεδο των φυσικών ειδών όπως ο άνθρωπος, ο σκύλος, το άλογο κτλ. Τα φυσικά είδη αυτά δεν διαιρούνται πλέον σε επιμέρους είδη.

Διαιρούνται ενδεχομένως με άλλους τρόπους (π.χ. το είδος άνθρωπος σε διαφορετικά φύλα ή διαφορετικές εθνικότητες), αλλά αυτές δεν είναι διαιρέσεις του είδους άνθρωπος ως είδους έμβιων όντων (δεν είναι βιολογικές διακρίσεις).

Όταν φτάσουμε σε αυτό το σημείο, των κατώτατων άτμητων ειδών, η διαίρεσή μας θα είναι πλήρης. Δηλαδή, όταν φτάσουμε σε κάποιες υποκατηγορίες ή υποσύνολα τα οποία δεν μπορούμε να διαιρέσουμε περαιτέρω, τα σύνολα αυτά θα είναι άτομα, αδιαίρετα (όπως είδαμε μόλις, το είδος ζώου άνθρωπος δεν μπορεί να υποδιαιρεθεί σε περαιτέρω υποκατηγορίες ζώων).

4.6. Η χρησιμότητα της διαίρεσης

Η διαίρεση χρησιμεύει κατά κύριο λόγο για δύο στόχους. Πρώτον, για την κατάταξη των οντοτήτων εντός ενός πεδίου (είτε εντός μιας γενικής κατηγορίας του όντος, π.χ. της κατηγορίας της ποιότητας) σε μια τάξη από τις πλέον γενικές στις πλέον ειδικές. Με αυτό τον τρόπο, φτιάχνουμε ουσιαστικά έναν χάρτη σε δένδροειδή μορφή ανάποδα για τα όντα ενός πεδίου, ο οποίος τα κατατάσσει από τα πιο γενικά στα πιο ειδικά. Δεύτερον, η μέθοδος της διαίρεσης είναι χρήσιμη για τη διατύπωση ορισμών. Όπως θα δούμε παρακάτω, η τοποθέτηση ενός όντος στη δένδροειδή διάταξη μιας διαίρεσης μπορεί να μας οδηγήσει (ή έτσι τουλάχιστον πιστεύουν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης σε κάποιον βαθμό) στη διατύπωση ορισμών για το συγκεκριμένο ον.

Όπως είδαμε, η διαίρεση είναι μια μέθοδος που ακολουθεί μια καθοδική πορεία από τα πιο γενικά κατηγορήματα στα πιο ειδικά κατηγορήματα. Όταν περατώσουμε τη διαίρεση, μπορούμε να ακολουθήσουμε την αντίθετη πορεία, από το πιο ειδικό κατηγορήμα στο πιο γενικό. Π.χ., το είδος άνθρωπος έχει την ιδιότητα να είναι έλλογο, να είναι θηλαστικό, να είναι ζώο (δηλαδή να έχει αισθητηριακή αντίληψη) κτλ. Η συλλογή των γενικότερων αυτών κατηγορημάτων μάς δίνει τις ουσιαστικές ιδιότητες που ορίζουν το ατομικό ή αδιαίρετο είδος άνθρωπος. Και από το σύνολο αυτών των κατηγορημάτων που συλλέγουμε μπορούμε να κατασκευάσουμε τον ορισμό του είδους στο οποίο έχει καταλήξει η διαίρεση.

Το είδος στο οποίο (ή, καλύτερα, τα είδη στα οποία) ολοκληρώνεται η διαίρεση είναι εκείνο που δεν μπορεί να διαιρεθεί περαιτέρω με βάση τον τύπο της διαίρεσης την οποία διενεργούμε. Π.χ. εάν διαιρούμε τα εξαρτήματα μιας μηχανής, θα φτάσουμε σε ένα σημείο στο οποίο δεν θα μπορούμε να διαιρέσουμε κάποιο εξάρτημα σε μικρότερα εξαρτήματα. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα εξαρτήματα αυτά δεν έχουν μέρη, αλλά ότι δεν έχουν μέρη τα οποία να είναι και τα ίδια εξαρτήματα. Σε εκείνη τη φάση, η διαίρεσή μας έχει φτάσει σε οντότητες οι οποίες είναι αδιαίρετες και άτμητες, ως εξαρτήματα τουλάχιστον (παρότι μπορεί να είναι τμητές, π.χ. ως υλικά σώματα). Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με τα ατομικά είδη στα οποία σταματά η διαδικασία της διαίρεσης.

Ένα άτμητο είδος, όπως είναι το φυσικό είδος άνθρωπος, είναι αδιαίρετο από κάθε άποψη; Με μία έννοια, όχι: υπάρχουν, όπως σημειώσαμε, διαφορετικά φύλα ή εθνικότητες ανθρώπων. Αλλά αυτές οι διαφορές δεν διαφοροποιούν είδη ανθρώπων, εφόσον οι άνθρωποι, π.χ., διαφορετικών εθνικοτήτων είναι άνθρωποι με τον ίδιο τρόπο. Αν κάτι διαιρούν αυτές οι διαφορές είναι οι εθνικότητες στις οποίες ανήκουν οι άνθρωποι. Εάν η διαίρεση την οποία κάναμε έως εδώ αφορούσε τον άνθρωπο και τα ζώα γενικά ως βιολογικό είδος, τότε η διαίρεση με βάση την εθνικότητα είναι άσχετη με τη διαίρεσή μας.

Αν όμως το είδος άνθρωπος είναι κάτι άτμητο, δηλαδή ένα άτομο είδος, πώς διαιρείται/περιλαμβάνει τις ατομικές ουσίες στις οποίες ανήκει, δηλαδή στα μέλη του είδους;

Θα πρέπει να εννοήσουμε ότι ο όρος «ά-τομο» εφαρμόζει με διαφορετικό τρόπο στα είδη (δεν διαιρούνται ως είδη, αλλά διαιρούνται στα υποκείμενα που ανήκουν σε αυτά) και στα ατομικά, καθ' έκαστα όντα (δεν διαιρούνται σε διαφορετικές ουσίες, παρότι και αυτά διαιρούνται, π.χ. στα μέρη που συνθέτουν το σώμα τους).

Σύμφωνα με τα παραπάνω, πρέπει να δεχτούμε δύο τύπους αδιαιρετότητας ή ατομικότητας. Ο πρώτος χαρακτηρίζει τα είδη ή τα σύνολα πραγμάτων που είναι αδιαίρετα. Ο δεύτερος χαρακτηρίζει τα μέλη τέτοιων συνόλων που είναι αδιαίρετα. Για να διακρίνουμε τα δύο αυτά επίπεδα αδιαιρετότητας χρησιμοποιούμε τους

ακόλουθους δύο όρους: τύπος και δείγμα. Κάποιο σύνολο μπορεί να είναι αδιαίρετο ως τύπος πραγμάτων (έτσι είναι αδιαίρετο ή άτομο το είδος άνθρωπος). Κάποιο μέλος ενός συνόλου είναι αδιαίρετο ως δείγμα αυτού του τύπου (έτσι είναι αδιαίρετο ή άτομο το μέλος του είδους άνθρωπος Σωκράτης).

4.7. Οι Κατηγορίες και τα γένη του όντος

Είδαμε ότι ο Αριστοτέλης διακρίνει ανάμεσα σε απλές γλωσσικές εκφράσεις (π.χ. άνθρωπος, βόδι, τρέχει, νικά) και σε σύνθετες γλωσσικές εκφράσεις (π.χ. άνθρωπος τρέχει, άνθρωπος νικά) οι οποίες σχηματίζονται με τη συμπλοκή απλών εκφράσεων. Οι σύνθετες εκφράσεις όπου δύο ή περισσότεροι απλοί όροι συμπλέκονται είναι οι φορείς της αλήθειας ή του ψεύδους (Κεφάλαιο 2). Οι σύνθετες εκφράσεις σημαίνουν μία αλήθεια ή ένα ψεύδος. Αντίθετα, οι απλές εκφράσεις δεν μπορούν να πάρουν μία τιμή αλήθειας. Εκείνο που μία απλή έκφραση σημαίνει είναι μία οντότητα η οποία ανήκει σε μία, και μόνο μία, από τις δέκα κατηγορίες τις οποίες διακρίνει ο Αριστοτέλης. Ο Αριστοτέλης μάς παραδίδει δύο φορές τη λίστα με τις δέκα κατηγορίες, μία στα *Τοπικά* I.9 103b21-3, και μία στο ακόλουθο κείμενο από τις *Κατηγορίες*, 4^ο κεφάλαιο.

K.4.7

Από τα πράγματα που λέγονται χωρίς συμπλοκή, το καθένα σημαίνει είτε μία *ουσία*, είτε μία *ποσότητα*, είτε το *ποιόν* [ποιότητα], είτε το *προς τι* [τη σχέση προς κάτι], είτε το *πού* [τοπικό προσδιορισμό], είτε το *πότε* [χρονικό προσδιορισμό], είτε το *κείσθαι* [θέση], είτε το *έχειν* [κατοχή], είτε το *πράττειν*, είτε το *πάσχειν*. Για να δώσουμε μία ιδέα, παραδείγματα *ουσιών* είναι ο άνθρωπος, το άλογο, *ποσού*: δύο πήχες, τρεις πήχες, *ποιού*: το λευκό, εκείνο που γνωρίζει γραμματική, *προς τι* [σχέσης προς κάτι]: το διπλό, το μισό, το μεγαλύτερο, του *πού*: στο Λύκειο, στην αγορά, του *πότε*: χτες, πέρυσι, του *κείσθαι* [τοποθέτηση, το να βρίσκεται κάτι σε μία θέση]: είναι ξαπλωμένο, είναι καθισμένο, του *έχειν* [κατοχής]: φοράει τα παπούτσια, είναι οπλισμένος, του *πράττειν*: τεμαχίζει, καίει, του *πάσχειν*: τεμαχίζεται, καίγεται. (Κατ., Κεφ. 4 1b25-2a3)

K.4.8

Το καθένα από τα παραπάνω δεν λέγεται από μόνο του σε μία κατάφαση (απόφαση), αλλά με τη συμπλοκή ενός από αυτά με κάποιο άλλο παράγεται μία κατάφαση (απόφαση). Γιατί κάθε κατάφαση είναι είτε αληθής είτε ψευδής. Αλλά όσα λέγονται χωρίς συμπλοκή κανένα από αυτά δεν είναι ούτε αληθές ούτε ψευδές, π.χ. «άνθρωπος», «τρέχει», «νικά» (Κατ., Κεφ. 4 2a4-2a10).

Οι δέκα αριστοτελικές κατηγορίες, όπως προκύπτει από το παραπάνω κείμενο, είναι οι ακόλουθες:

Πίνακας 4.6

Όνομα	Αρχαία	Εξήγηση	Παραδείγματα
Ουσία	<i>Ουσία, τι έστι</i>	Οντότητα, χωριστό υποκείμενο, τόδε τι	Ο Σωκράτης, ένα ατομικό άλογο. Το είδος άνθρωπος, το γένος ζώο.
Ποσότητα	<i>Ποσότητα</i>	Πόσο πολύ	Δυο πήχεις, τρεις πήχεις
Ποιόν	<i>Ποιόν</i>	Τι	Λευκό, εγγράμματη/-ος

Σχέση	<i>Προς τι</i>	Σε σχέση με τι	Διπλάσιο, μισό
Τόπος	<i>Πού</i>	Το Πού	Στην αγορά
Χρόνος	<i>Πότε</i>	Το Πότε	Χθες, πέρυσι
Τοποθέτηση (το να βρίσκεται σε μία θέση)	<i>Κείσθαι</i>	Βρίσκεται σε μία θέση	Κάθεται, είναι ξαπλωμένη/-ος
Κατάσταση - Κατοχή	<i>Έχειν</i>	Το να βρίσκεται σε μία κατάσταση ή να κατέχει κανείς κάτι	Είναι οπλισμένος, φορά παπούτσια
Ενέργεια	<i>Ποιείν</i>	Το να πράττει κανείς κάτι	Κόβει, καίει
Πάθος	<i>Πάσχειν</i>	Το να παθαίνει κάποιος ή κάτι μία μεταβολή	Κόβεται, καίγεται

Η θεωρία του Αριστοτέλη για τις κατηγορίες παίζει σημαντικό ρόλο στη φιλοσοφία του, και η διαίρεση των κατηγοριών χρησιμοποιείται σε τουλάχιστον τρία σημαντικά ζητήματα που ανακύπτουν για τον Αριστοτέλη. Πρώτον, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τη θεωρία των κατηγοριών του όντος στην κριτική που ασκεί σε προηγούμενους φιλοσόφους και στη λύση ορισμένων απόψεων ή και παραδόξων που προβάλλουν οι προηγούμενοι φιλόσοφοι.¹⁹ Δεύτερον, στην ανάλυση του φαινομένου της μεταβολής (βλ. Κεφάλαιο 7). Οι μεταβολές δεν ανήκουν σε καμία από τις δέκα κατηγορίες. Κάθε περίπτωση μεταβολής συνίσταται στη φθορά μίας οντότητας η οποία ανήκει σε κάποια από τις δέκα κατηγορίες και την αντικατάστασή της από μία άλλη οντότητα της ίδιας πάντα κατηγορίας. Για παράδειγμα, όταν ο Σωκράτης μεταβάλλεται και γίνεται λευκός από σκουρόχρωμος, αυτό σημαίνει, για τον Αριστοτέλη, ότι κάποια ποιότητα που έχει ο Σωκράτης, συγκεκριμένα η απόχρωση που έχει το δέρμα του πριν τη μεταβολή, αντικαθίσταται από μια λευκότερη απόχρωση. Έτσι, κάθε μεταβολή είναι στην ουσία μία αντικατάσταση ιδιοτήτων που πέφτουν κάτω από την ίδια κατηγορία. Τρίτον, στην ανάλυση του νοήματος του «είναι» και του «όντος». Για τον Αριστοτέλη, σε κανένα πράγμα δεν μπορεί να αποδοθεί το ρήμα «είναι» χωρίς τον προσδιορισμό της κατηγορίας στην οποία το ον αυτό ανήκει. Κάθε πράγμα *είναι* είτε μία ουσία, είτε ένα ποιόν, είτε ένα ποσόν κτλ. Έτσι, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για όντα γενικά και απροσδιόριστα παρά μόνο για όντα που ανήκουν σε κάποια συγκεκριμένη κατηγορία (βλ. Κεφάλαιο 6).

Συγκεκριμένα σε σχέση με την ανάλυση του νοήματος του ρήματος «είναι», ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι το «είναι» λέγεται με διαφορετικούς τρόπους (*λέγεται πολλαχώς*). Το τι σημαίνει το ρήμα εξαρτάται κάθε φορά από την κατηγορία στην οποία ανήκει η οντότητα στην οποία αποδίδεται. Όταν π.χ. το ρήμα αποδίδεται σε μία ουσία, λ.χ. στην πρόταση «Ο *χ* είναι άνθρωπος», έχει μία διαφορετική σημασία από αυτή την οποία έχει όταν αποδίδεται σε μία ποιότητα, π.χ. στην κρίση «Το *χ* είναι λευκό». Ο Αριστοτέλης επικρίνει την άποψη, την οποία αποδίδει στους πλατωνικούς, ότι υπάρχει ένα μοναδικό γένος των όντων στο οποίο ανήκουν όλες οι οντότητες. Ωστόσο, οι διαφορετικές αυτές σημασίες του ρήματος δεν είναι ασύνδετες μεταξύ τους, αφού μεταξύ τους

¹⁹ Π.χ., στο *Περί Ψυχής* 1.5 410a14 κ.ε. όπου, εκκινώντας από την προκειμένη ότι υπάρχουν διαφορετικές κατηγορίες του όντος και άρα το ον λέγεται *πολλαχώς*, επιχειρεί να δείξει ότι η άποψη πως η ψυχή συντίθεται από (κάποια ή όλα) στοιχεία είναι παράλογη. Βλ. επίσης *Ψυχ.* 1.4 408a6 κ.ε. όπου ο Αριστοτέλης επιτίθεται σε όσους υποστηρίζουν ότι η ψυχή είναι ένα είδος αρμονίας, αφού η αρμονία είναι μία ποιότητα που ανήκει στα μεγέθη, ενώ η ψυχή δεν είναι μέγεθος.

υπάρχει μια κύρια σημασία. Είναι εκείνη η οποία αποδίδεται στις ουσίες. Αυτή αποτελεί την κύρια σημασία, επειδή οι ουσίες είναι οι οντότητες οι οποίες υπάρχουν με τον πιο βασικό τρόπο, ως χωριστές αυτοδύναμες οντότητες. Όλες οι άλλες σημασίες του ρήματος εφαρμόζουν σε οντότητες στις υπόλοιπες κατηγορίες του όντος και συνδέονται προς, ή εξαρτώνται από, την κύρια σημασία. Και αυτό γιατί το να είναι κάτι μία ποιότητα ή μία ποσότητα εξαρτάται από το γεγονός ότι είναι η ποιότητα ή η ποσότητα κάποιας ουσίας. Η ουσία *είναι* με την πιο κύρια σημασία του ρήματος.

Ο τρόπος με τον οποίο εισάγει ο Αριστοτέλης τη θεωρία των κατηγοριών γεννά δύο βασικά ερωτήματα:

- (α) Τι είναι οι αριστοτελικές κατηγορίες; Τι είδους πράγματα τοποθετούνται κάτω από κάθε κατηγορία;
- (β) Γιατί η λίστα των κατηγοριών είναι δομημένη με τον συγκεκριμένο τρόπο; Με βάση ποια κριτήρια δομούνται οι αριστοτελικές κατηγορίες;

Οι σχολιαστές έχουν προσεγγίσει με διαφορετικούς τρόπους τα ερωτήματα αυτά. Εδώ παρατίθενται ορισμένες μόνο από τις δυνατές απαντήσεις. Σύμφωνα με την πιο παραδοσιακή ερμηνεία, οι κατηγορίες είναι τα πιο γενικά κατηγορήματα. Είναι γένη τέτοια ώστε οτιδήποτε υπάρχει ανήκει σε μία από αυτές τις κατηγορίες (δηλαδή κάθε ατομική οντότητα είναι ένα υπόδειγμα ενός και μόνο από αυτά τα γένη, και κάθε μη ατομική οντότητα είναι ένα είδος ενός και μόνο από αυτά τα γένη ή μίας και μόνο από αυτές τις κατηγορίες) και κανένα από αυτά τα κατηγορήματα, δηλαδή καμία από τις κατηγορίες τις ίδιες, δεν είναι είδος κάποιου γενικότερου γένους.²⁰

Σύμφωνα με μία εναλλακτική ερμηνεία (η οποία διατυπώθηκε από ορισμένους αναλυτικούς φιλοσόφους όπως ο G. Ryle και η G.E.M. Anscombe), οι κατηγορίες είναι τάξεις πραγμάτων που μπορούν να λεχθούν για ατομικές οντότητες, για ατομικά υποκείμενα. Οι τάξεις αυτές καθορίζονται βάσει των ικανοποιητικών απαντήσεων που μπορεί να δοθούν σε μία σειρά από ερωτήσεις. Π.χ., εάν κάποιος ρωτήσει «Τι είναι αυτό;» (τι έστι), η απάντηση «Είναι δύο πήχεις μακρύ» είναι ακατάλληλη και μη ικανοποιητική. Αντίθετα, η απάντηση «Είναι ένα μπαστούνι» είναι μία ικανοποιητική απάντηση. Αντίστοιχα, εάν κάποιος ρωτήσει «Τι μήκος έχει;», η απάντηση «Είναι ένα μπαστούνι» είναι ακατάλληλη και μη ικανοποιητική, ενώ η απάντηση «Είναι δύο πήχεις μακρύ» είναι ικανοποιητική. Στην πρώτη ερώτηση ζητάμε να μάθουμε κάτι για την ουσία του υποκειμένου, στη δεύτερη ερώτηση ζητάμε να μάθουμε κάτι για μία ποσοτική ιδιότητά του. Άρα, σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, η κάθε κατηγορία είναι μία τάξη πραγμάτων τα οποία μπορούν να κατηγορηθούν, να λεχθούν, σε μία σειρά από υποκείμενα ή ατομικές οντότητες απαντώντας μία συγκεκριμένη γενική ερώτηση. Οι κατηγορίες οι ίδιες δεν είναι κατηγορήματα ή γένη αλλά είναι τάξεις κατηγορημάτων.

Σύμφωνα με μία τρίτη ερμηνεία, η οποία υποστηρίχθηκε από τον J. L. Ackrill,²¹ και η οποία αποτελεί σε έναν βαθμό σύνθεση των δύο προηγούμενων, η ταξινόμηση στις κατηγορίες θεμελιώνεται στη βάση δύο τύπων ερωτημάτων και στις απαντήσεις οι οποίες είναι αποδεκτές για τον κάθε τύπο ερωτημάτων. Σύμφωνα με τον πρώτο τύπο ερωτημάτων, μπορούμε να ρωτήσουμε για ένα υποκείμενο ερωτήσεις όπως «Τι είναι;», «Πώς είναι;», «Πόσο είναι;» κτλ. Κάθε ερώτηση προϋποθέτει ένα κατάλληλο είδος απαντήσεων, ενώ μία σειρά από άλλες απαντήσεις είναι ακατάλληλες. Π.χ., αν κάποιος ρωτήσει «Τι είναι αυτό;», η απάντηση «Είναι ένα μολύβι» είναι μία κατάλληλη και καταληπτή απάντηση η οποία απαντά ικανοποιητικά την ερώτηση.²² Αντίθετα, η απάντηση «Είναι μπλε» δεν είναι μία ικανοποιητική απάντηση στην ερώτηση. Καθεμία από τις αριστοτελικές κατηγορίες αντιστοιχεί σε έναν τύπο ερώτησης, παρότι δεν υπάρχει για κάθε τύπο πιθανής ερώτησης που μπορεί κανείς να διατυπώσει μία αντίστοιχη κατηγορία, που αντιστοιχεί δηλαδή σε αυτόν τον τύπο ερώτησης. Με άλλα λόγια, οι δέκα αριστοτελικές κατηγορίες δεν φαίνεται να είναι εξαντλητικές. Η κατηγορία η οποία αντιστοιχεί σε κάθε ερώτηση, *Ε*, περιλαμβάνει/είναι

²⁰ Για τις κατηγορίες ως γένη, βλ. Μεταφ., 5 (Δ).6 1016b33-4, E.1 1024b12-15, 10 (I).3. 1054b28-30, 1054b35-1055a1, 10 (I) 8. 1058a13-4, και Φυσ. Α (1).6.189a14-189b23.

²¹ Βλ. Ackrill, 1963: 78-9.

²² Βλ. Μεταφ. 7 (Ζ).1. 1028a15-8.

το σύνολο των πραγμάτων τα οποία μπορούν να εισαχθούν ως κατάλληλες και ικανοποιητικές απαντήσεις στην ερώτηση *E*, είναι το σύνολο των πραγμάτων ή των κατηγορημάτων (τα οποία σημαίνουν τα αντίστοιχα πράγματα) που μπορούν να δοθούν ως ορθές απαντήσεις στην *E*. Σύμφωνα με έναν δεύτερο τύπο ερωτημάτων, μπορούμε να απευθύνουμε τον ίδιο τύπο ερώτησης για όλα τα πράγματα (αντί να απευθύνουμε διαφορετικές ερωτήσεις οι οποίες επιδέχονται διαφορετικού τύπου απαντήσεις). Μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα «Τι έστι» (τι είναι;) για όλα τα υποκείμενα, για οποιαδήποτε δηλαδή οντότητα, είτε ατομική είναι αυτή είτε καθολική. Και μπορούμε να επαναλάβουμε την ίδια ερώτηση για καθεμία από τις απαντήσεις που δίνουμε. Εάν προχωρήσουμε με αυτές τις ερωτήσεις, τότε βαθμιαία θα φτάσουμε σε μία ιεράρχηση εντός κάθε γένους όντων και οι ερωτήσεις μας θα φτάσουν στο τέλος στο γενικότερο κατηγορημα, δηλ. στην ίδια την κατηγορία. Για παράδειγμα, μπορούμε να ρωτήσουμε για τον Σωκράτη «Τι είναι;». Να δώσουμε την απάντηση «Άνθρωπος». Να ρωτήσουμε για τον άνθρωπο το ίδιο πράγμα και να απαντήσουμε «Ζώο». Να ρωτήσουμε για το ζώο το ίδιο πράγμα και να απαντήσουμε εντέλει: «Ουσία». Όταν φτάσουμε στο γενικό αυτό κατηγορημα, *ουσία*, δεν έχει νόημα να θέσουμε πλέον την ίδια ερώτηση, γιατί δεν υπάρχει κάποιο γενικότερο κατηγορημα που μπορεί να μας δείξει τι είναι μία ουσία. Η ιεραρχία που δημιουργήθηκε με τις συνεχείς απαντήσεις, *άνθρωπος*, *ζώο* κτλ., μέχρι και το γενικότατο κατηγορημα *ουσία*, καταλήγει στο γενικότερο κατηγορημα που ορίζει την ίδια την κατηγορία στην οποία ανήκει ο Σωκράτης, δηλαδή την κατηγορία της ουσίας. Οι δύο τύποι ερωτήσεων που εκτέθηκαν πιο πάνω θα μας δώσουν συμβατά και ισοδύναμα αποτελέσματα. Κάθε τάξη κατηγορημάτων που μας δίνεται από τον πρώτο τύπο ερωτήσεων είναι η τάξη εκείνων και μόνο των κατηγορημάτων τα οποία ανήκουν σε ένα από τα πιο γενικά γένη στα οποία καταλήγουν οι απαντήσεις στον δεύτερο τύπο ερωτήσεων.

Τέλος, κάποιοι άλλοι σχολιαστές (π.χ. ο Bonitz και ο Moravcsik)²³ πιστεύουν ότι οι κατηγορίες είναι τάξεις πραγμάτων τέτοιες ώστε κάθε αισθητό αντικείμενο πρέπει να σχετίζεται με τουλάχιστον ένα πράγμα σε κάθε κατηγορία. Αν πάρουμε ένα οποιοδήποτε αισθητό ον, όπως, για παράδειγμα, μία ουσία, αυτή θα πρέπει να έχει κάποια ποιότητα, κάποια ποσότητα, να βρίσκεται σε κάποιο τόπο κτλ. Το ίδιο συμβαίνει και για τις οντότητες που βρίσκονται σε κατηγορίες άλλες από αυτήν της ουσίας. Για παράδειγμα, ένα χρώμα, δηλαδή μια οντότητα στην κατηγορία της ποιότητας, θα πρέπει να ανήκει σε μία ουσία, να σχετίζεται με κάτι κτλ.

Από τις παραπάνω ερμηνείες εκείνη του Ackrill φαίνεται προτιμότερη για δύο λόγους: (i) ταιριάζει καλύτερα με την ορολογία του Αριστοτέλη για τις κατηγορίες, αφού η ορολογία του Αριστοτέλη για τις κατηγορίες δείχνει να σχετίζεται άμεσα με τις ερωτήσεις στις οποίες στηρίζεται η ερμηνεία του Ackrill, π.χ. ο τίτλος που δίνει στην κατηγορία της Ουσίας ο Αριστοτέλης είναι το «τι έστι», ενώ για την κατηγορία της ποιότητας χρησιμοποιεί την ερωτηματική αντωνυμία *ποιόν* κτλ. (ii) Η ερμηνεία του Ackrill έχει το επιπλέον πλεονέκτημα ότι δίνει μια εξήγηση για τη θεωρία του Αριστοτέλη για τις διαφορετικές σημασίες του «είναι», για την αμφισημία του «είναι». Συγκεκριμένα, οι διαφορετικές σημασίες αντιστοιχούν στις διαφορετικές κατηγορίες του όντος και στα ερωτήματα για το είναι των οντοτήτων κάθε κατηγορίας. Επιτρέπει στη θεωρία των κατηγοριών να είναι μία θεωρία τόσο για την αμφισημία της υπαρκτικής χρήσης του ρήματος, όσο και για την αμφισημία της συνδετικής σημασίας του. Και αυτό γιατί, από τη μία πλευρά, το ερώτημα «τι έστι», όταν απευθύνεται σε κάθε διαφορετικό τύπο αντικειμένων, μας οδηγεί σε μία σειρά γενικότατων κατηγορημάτων ή γενών, και σε κάθε γένος από αυτά αντιστοιχεί μία διαφορετική σημασία της υπαρκτικής χρήσης του «είναι». Από την άλλη πλευρά, οι ερωτήσεις «Τι έστι;», «Τι ποιότητας είναι;», «Τι ποσότητας είναι;» κτλ. καθορίζουν η καθεμία ένα εύρος κατάλληλων απαντήσεων της μορφής «Είναι *Φ*», όπου η χρήση του ρήματος «είναι» είναι συνδετική. Έτσι, λοιπόν, σε κάθε κατηγορία αντιστοιχεί μία σημασία της συνδετικής σημασίας του ρήματος «είναι». Εδώ όμως χρειάζεται προσοχή, γιατί ο Αριστοτέλης δεν είναι πάντοτε ευαίσθητος στη διάκριση ανάμεσα στη συνδετική και στην υπαρκτική χρήση του ρήματος (μια διάκριση που ούτως ή άλλως δεν είναι ευκρινής και σαφής στους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους όπως είναι σ' εμάς σήμερα). Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να πούμε με κάποια ασφάλεια ότι η θεωρία των κατηγοριών χρησιμοποιείται ορισμένες φορές για

²³ Βλ. Moravcsik, 1968: 143-4.

να διακριθούν διαφορετικές υπαρκτικές χρήσεις του «είναι» (π.χ. ο Αριστοτέλης τη χρησιμοποιεί για να υποστηρίξει τη θέση ότι το «είναι» έχει διαφορετική σημασία στη φράση «Υπάρχει ο Σωκράτης» και στη φράση «Υπάρχει το λευκό» [η λευκότητα] κτλ.),²⁴ ενώ ορισμένες φορές χρησιμοποιείται για να διακριθούν διαφορετικές χρήσεις του συνδυαστικού «είναι» (π.χ. ο Αριστοτέλης τη χρησιμοποιεί για να υποστηρίξει τη θέση ότι το «είναι» έχει διαφορετικές σημασίες στη φράση «Αυτός είναι άνθρωπος», «Αυτό είναι λευκό» και «Αυτό είναι δύο πήχεις μακρύ»).²⁵

4.8. Πρώτες και δεύτερες ουσίες

Όπως είδαμε, ο Αριστοτέλης διακρίνει μεταξύ ουσιών και συμβεβηκότων, από τη μια πλευρά, και ατομικών και καθολικών οντοτήτων, από την άλλη. Το στοιχείο που αποδίδει τον τίτλο της ουσίας στις ατομικές ουσίες είναι το γεγονός ότι συνιστούν αυτόνομα, χωριστά υποκείμενα, ενώ όλα τα υπόλοιπα όντα υπάρχουν/ανήκουν σε κάποια ουσία. Ωστόσο, και οι καθολικές ουσίες, αν δεν είναι πρώτες και κύριες ουσίες, είναι σε έναν βαθμό σημαντικές. Αυτό αποτυπώνεται τόσο από το γεγονός ότι μας δίνουν την ταυτότητα των πρώτων ουσιών όσο και από το γεγονός ότι μας δίνουν σαφή εξατομικευτικά κριτήρια. Ο Αριστοτέλης θα τους αποδώσει τον τίτλο της δεύτερης ουσίας. Οι όροι πρώτη και δεύτερη ουσία δεν χρησιμοποιούνται αλλού στο *corpus*, αλλά η αντίθεση ανάμεσα στις ατομικές ουσίες, από τη μία πλευρά, και στα είδη και γένη τους στα οποία ανήκουν, από την άλλη, είναι σταθερό στοιχείο που συναντάμε και αλλού. Το ακόλουθο κείμενο κάνει σαφή αυτή την προτεραιότητα των πρώτων ουσιών:

K.4.9

Εκείνη [η οντότητα] η οποία λέγεται ουσία κατά πρωτεύοντα και κύριο τρόπο και περισσότερο από οτιδήποτε άλλο είναι αυτή η οποία ούτε κατηγορείται σε κανένα υποκείμενο, ούτε υπάρχει σε κάποιο υποκείμενο, όπως ο συγκεκριμένος άνθρωπος ή ο συγκεκριμένος ίππος. Δεύτερες [δευτερεύουσες] ουσίες λέγονται τα είδη στα οποία οι λεγόμενες πρώτες ουσίες υπάρχουν, όπως και τα γένη των ειδών αυτών. Για παράδειγμα, ο συγκεκριμένος άνθρωπος υπάρχει σε ένα είδος, άνθρωπος. Αυτές λοιπόν λέγονται δεύτερες ουσίες όπως ο άνθρωπος και το ζώο. (Κατ, 4. 2a11-19)

Ωστόσο, μεταξύ των δεύτερων ουσιών ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει μια διαβάθμιση ως προς την ουσιότητά τους. Και αυτή εξαρτάται από το κατά πόσο βρίσκονται πλησιέστερα στις πρώτες ουσίες. Τα είδη, όντας πλησιέστερα στις πρώτες ουσίες, είναι περισσότερο ουσίες έναντι των γενών:

K.4.10

Από τις δεύτερες ουσίες το είδος είναι περισσότερο ουσία από ό,τι το γένος, αφού βρίσκεται εγγύτερα στην πρώτη ουσία. Γιατί, εάν είναι κανείς να απαντήσει τι είδους πράγμα η πρώτη ουσία είναι, θα είναι πιο διαφωτιστικό (ενημερωτικό) και πιο κατάλληλο να δώσει το είδος παρά το γένος. Για παράδειγμα, θα είναι πιο διαφωτιστικό να αποδώσει στον συγκεκριμένο άνθρωπο το [είδος] άνθρωπος παρά το γένος ζώο. Το πρώτο είναι περισσότερο χαρακτηριστικό αποκλειστικό [του συγκεκριμένου ανθρώπου], ενώ το δεύτερο είναι χαρακτηριστικό κοινό [με άλλα όντα]. Και για το συγκεκριμένο δένδρο αποδίδει κάτι που είναι περισσότερο διαφωτιστικό αν κατηγορήσει [στο συγκεκριμένο δένδρο] το [κατηγορήμα] δένδρο παρά το [κατηγορήμα] φυτό. Ακόμη, επειδή οι πρώτες ουσίες υπόκεινται όλων των άλλων [οντοτήτων-κατηγορημάτων] και επειδή όλες οι άλλες [οντότητες] κατηγορούνται σε αυτές ή υπάρχουν σε αυτές, για αυτόν τον λόγο είναι περισσότερο ουσίες. Όπως λοιπόν έχουν οι ουσίες προς τα άλλα

²⁴ Βλ. *Μεταφ.* 7 (Ζ).1. 1028a18–31.

²⁵ Βλ. *Μεταφ.* 5 (Δ).7. 1017a22–30, 6 (Ε).4. 1027b29–33.

[όντα], έτσι έχει και το είδος προς το γένος. Το είδος υπόκειται του γένους, γιατί τα γένη κατηγορούνται των ειδών, ενώ τα είδη δεν αντιστρέφουν την κατηγορία κατά των γενών [δεν κατηγορούνται, αντίστροφα, κατά των γενών]. Έτσι, λοιπόν, και από αυτά προκύπτει ότι το είδος είναι περισσότερο ουσία από το γένος. (*Κατ.* 5 2b7-22)

Στο παραπάνω χωρίο έχουμε δύο επιχειρήματα για το συμπέρασμα ότι τα είδη είναι περισσότερο ουσίες από τις υπόλοιπες δεύτερες ουσίες. Τα είδη είναι περισσότερο ουσίες επειδή είναι εγγύτερα των πρώτων ουσιών. Γιατί όμως η εγγύτητα είναι σημαντική;

A. Επειδή τα είδη μάς κάνουν γνωριμότερο το τι είναι η πρώτη ουσία. Είναι πλησιέστερα ή πληρέστερα το τι *έστι* μιας πρώτης ουσίας, και

B. Επειδή τα είδη είναι υποκείμενα για τις υπόλοιπες δεύτερες ουσίες όπως οι πρώτες ουσίες είναι υποκείμενα για τις δεύτερες ουσίες συνολικά.

Θα δούμε ότι στα *Μετά τα Φυσικά* (Κεφ. 11) η στάση του Αριστοτέλη διαφοροποιείται σε σχέση με αυτή την ιεραρχία. Τα είδη θα παίζουν έναν ακόμη πιο σημαντικό ρόλο από ό,τι εδώ, ενώ τα γένη και τα ακόμη πιο γενικά κατηγορήματα θα θεωρηθούν οντολογικά αμελητέα.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Έργα του Αριστοτέλη

Αριστοτέλης. *Κατηγορίες και Περί Ερμηνείας*. Εισαγωγή, μετάφραση και επιμέλεια Π. Καλλιγάς. Αθήνα: Νήσος, 2011.

Ackrill, J. L. *Aristotle: Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Frede, M. "Categories in Aristotle." In M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, 29-48, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Loux, M. "Substances, Coincidentals, and Aristotle's Constituent Ontology." In C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, 372-399. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Matthews, G. B. "The Enigma of Categories 1a20ff and Why It Matters." *Apeiron* 22 (1989): 91-104.

Owen, G. E. L. "Logic and Metaphysics in Some Early Works of Aristotle." In I. During (ed.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, 163-190. Gothenburg: Almqvist & Wiksell, 1960.
Owen, G. E. L. "Inherence." *Phronesis* 10 (1965): 97-105.

Owen, G. E. L. "Aristotle on the Snares of Ontology." In R. Bambrough (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, 69-95. London: Routledge and Kegan Paul, 1965.

Owen, G. E. L. "The Platonism of Aristotle." *Proceedings of the British Academy* 50 (1965): 125-150. Reprinted in J. Barnes, M. Schofield, & R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, Volume 1: Science*. London: Duckworth.

Shields, C., "Being Qua Being." In C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, 343-371. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Shields, C. (ed.). *The Oxford Handbook of Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Studtmann, P. *The Foundations of Aristotle's Categorical Scheme*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

Wedin, M. V. "Nonsubstantial Individuals." *Phronesis* 38 (1993): 137-165.

5. Η ανακάλυψη του συλλογισμού και η επιστημονική γνώση

5.1. Εισαγωγικά

Στο παρόν κεφάλαιο θα συζητήσουμε τις απόψεις του Αριστοτέλη για την επιστημονική γνώση αλλά και για τη μέθοδο με την οποία μπορούμε να κατακτήσουμε μια τέτοια γνώση γενικά, σε οποιοδήποτε πεδίο του επιστητού. Στο επόμενο κεφάλαιο θα δούμε πώς διακρίνει ο Αριστοτέλης διαφορετικά πεδία του επιστητού, τα οποία, εκτός από τους γενικούς κανόνες για την επιστημονική γνώση, περιλαμβάνουν και ειδικά κριτήρια που ισχύουν για το καθένα από αυτά τα διαφορετικά πεδία. Οι απόψεις βέβαια του Αριστοτέλη για τη γνώση και το πώς την κατακτούμε επηρεάζονται και επηρεάζουν τις οντολογικές του απόψεις (αυτό μάλλον ισχύει για τις περισσότερες φιλοσοφικές θεωρίες: η θεωρία της γνώσης αναπτύσσεται με βάση ή σε συνέπεια με τις οντολογικές απόψεις ενός φιλοσόφου). Γι' αυτό άλλωστε η θεωρία της γνώσης (η γνωσιοθεωρία) και η οντολογία ή κατ' άλλους η μεταφυσική αποτελούν κλάδους της φιλοσοφίας που είναι ιδιαίτερα συγγενείς και συναποτελούν το αντικείμενο της θεωρητικής (εν αντιθέσει προς την πρακτική) φιλοσοφία. Για τον λόγο αυτό, ας ξεκινήσουμε ορίζοντας τα ερωτήματα τα οποία απασχολούν τον κλάδο αυτό της φιλοσοφίας που ορίζεται ως γνωσιοθεωρία.

Με τον όρο «γνωσιοθεωρία» αναφερόμαστε στην περιοχή εκείνη της φιλοσοφίας η οποία διερευνά ερωτήματα σχετικά με τη φύση της γνώσης. Τι είδους πεποιθήσεις ή απόψεις μας συνιστούν γνώση; Ποια είναι τα επαρκή και αναγκαία κριτήρια που πρέπει να ικανοποιεί κάποια πεποίθηση (ή πίστη) μας για να θεωρήσουμε ότι είναι γνώση; Πόσο πιθανό είναι για μας να αποκτήσουμε τέτοιου είδους πίστεις; Και πώς είναι δυνατόν να τις αποκτήσουμε; Με την αισθητηριακή αντίληψη ή με τον νου; Σε ποιους τομείς και για ποια αντικείμενα μπορούμε να έχουμε γνώση; Στην επιστήμη, στη φιλοσοφία, στην τέχνη, στη θρησκεία; Ο πιο διάσημος ίσως μεταξύ των προτεινόμενων ορισμών για τη γνώση θέτει τρία κριτήρια για αυτήν. Ας τα δούμε με τη σειρά.

Πεποίθηση – Πίστη. Ένα πρώτο κριτήριο είναι ότι για να γνωρίζω μία πρόταση θα πρέπει να την πιστεύω. Αλλά αυτό το αναγκαίο κριτήριο δεν είναι επαρκές. **Παράδειγμα:** Ας υποθέσουμε ότι ο φίλος μου δικάζεται ως κατηγορούμενος για κάποια αξιόποινη πράξη (ας υποθέσουμε ότι κατηγορείται για υπεξαίρεση χρημάτων από την Τράπεζα της Ελλάδος όπου εργάζεται). Εγώ εμφανίζομαι ως μάρτυρας υπεράσπισής του, και επιχειρηματολογώ υπέρ του πρότερου έντιμου βίου του, παρότι στην πραγματικότητα δεν πιστεύω ούτε ότι είναι έντιμος ούτε ότι είναι αθώος. Ο φίλος μου, τον γνωρίζω καλά, είχε από πολύ μικρός μια ιδιαίτερα παραβατική συμπεριφορά και θεωρώ πολύ πιθανόν ότι έχει διαπράξει τη συγκεκριμένη υπεξαίρεση. Σε αυτή την περίπτωση δεν θα λέγαμε ότι γνωρίζω ότι ο φίλος μου είναι έντιμος και αγαθός, παρότι ενόρκως καταθέτω κάτι τέτοιο. Εφόσον δεν πιστεύω καν την αλήθεια αυτού του ισχυρισμού, δεν θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι το γνωρίζω. Άρα ένα πρώτο αναγκαίο κριτήριο για να συνιστά κάτι γνώση είναι εκείνος που κατέχει τη γνώση να πιστεύει πράγματι ότι είναι αληθής. Αυτό όμως δεν φαίνεται να είναι αρκετό. Γιατί, ας υποθέσουμε αντίθετα με το πιο πάνω σενάριο, εγώ πράγματι πιστεύω ότι ο φίλος μου είναι έντιμος. Και ας υποθέσουμε ότι, αντίθετα με ό,τι εγώ πιστεύω, ο φίλος μου κάθε άλλο παρά έντιμος είναι. Σε αυτή την περίπτωση δεν θα λέγαμε ότι γνωρίζω ότι ο αδελφός μου είναι έντιμος, εφόσον η πρόταση αυτή δεν είναι καν αληθής. Συνεπώς, ένα δεύτερο αναγκαίο κριτήριο για τη γνώση είναι οι πεποιθήσεις μου να είναι αληθείς.

Αλήθεια. Ένα δεύτερο κριτήριο λοιπόν για τη γνώση είναι η αλήθεια: για να αποτελεί μία πεποίθησή μας, μία πίστη μας, γνώση θα πρέπει να είναι αληθής. Σίγουρα δεν θα υποστήριζε κανείς ότι γνωρίζει ακόμη και εάν αυτό δεν ισχύει. Αυτή η φράση φαίνεται σχεδόν σαν ένας αντιφατικός ισχυρισμός. Και αυτό γιατί η έννοια της γνώσης περιλαμβάνει με κάποιον τρόπο την έννοια της αλήθειας. Όμως και αυτό το κριτήριο δεν φαίνεται να είναι αρκετό. Για να το δούμε αυτό, ας υποθέσουμε ότι πιστεύω ότι ο φίλος μου είναι έντιμος και ενάρετος, επειδή έχω διάφορα παλαιότερα τεκμήρια αλλά και επειδή έτσι πιστεύω ότι δεν έχει κλέψει τα χρήματα. Και ας υποθέσουμε ότι πράγματι είναι γενικά ενάρετος. Στη συγκεκριμένη περίπτωση, όμως, η αλήθεια είναι κάπως πιο περίπλοκη. Ο φίλος μου είναι ενάρετος επειδή υπεξαίρεσε μεν τα χρήματα από την τράπεζα, το έκανε όμως επειδή του το επέβαλε μία μυστική τρομοκρατική οργάνωση η οποία απειλούσε ότι θα ανατινάξει διάφορα

κτήρια σε όλη την πόλη και θα έσπερνε τον όλεθρο. Ας υποθέσουμε επιπλέον ότι ο φίλος μου ταυτόχρονα αναζήτησε και ανακάλυψε τους υπεράκτιους τραπεζικούς λογαριασμούς των μελών της οργάνωσης αυτής και έτσι είναι σίγουρο ότι τα χρήματα θα επιστραφούν μια μέρα στην τράπεζα. Σε αυτό το σενάριο δεν θα λέγαμε ότι γνωρίζω ότι ο φίλος μου δεν είναι κλέφτης, και μάλιστα ότι είναι ένας γενναίος, δίκαιος και εν γένει ενάρετος συμπολίτης, παρότι αυτό είναι και αληθές (η πράξη του θα χαρακτηριζόταν γενναία) και επίσης το πιστεύω (αν και για τους λάθος λόγους αφού αγνωώ την αλήθεια). Και δεν θα λέγαμε ότι το γνωρίζω, επειδή ο λόγος για τον οποίο πιστεύω ότι είναι ενάρετος είναι άλλος από τον πραγματικό λόγο. Δεν έχω δηλαδή την ορθή αιτιολόγηση αυτής της πεποίθησης. Ο λόγος για τον οποίο πιστεύω ότι είναι αθώος είναι άλλος από εκείνον για τον οποίο πραγματικά ο φίλος μου είναι πράγματι αθώος. Το φανταστικό σενάριο μας οδηγεί στην τρίτη συνθήκη που φαίνεται ότι πρέπει να ικανοποιείται για να πούμε ότι κάποιος ή εμείς γνωρίζουμε κάτι.

Εξήγηση, αιτιολόγηση. Μία τρίτη συνθήκη για να είναι μία πεποίθησή μας γνώση είναι να υπάρχει μία επαρκής εξήγηση η οποία θα είναι η ορθή αιτιολόγηση ή δικαιολόγηση της πεποίθησής μας αυτής.

Αυτές οι τρεις συνθήκες συνθέτουν τον τριμερή ορισμό για το τι είναι γνώση: γνώση είναι οποιαδήποτε αληθής αιτιολογημένη πεποίθηση (ή πίστη). Η αλήθεια είναι ότι ο ορισμός αυτός έχει υποστεί τον 20^ο αιώνα ανεπανόρθωτη κριτική. Υπάρχουν σοβαρά αντεπιχειρήματα που κλόνισαν την αίσθηση ότι οι τρεις αυτές αναγκαίες συνθήκες είναι και συνολικά επαρκείς για τον ορισμό της γνώσης. Ταυτόχρονα, έχει διατυπωθεί μια σειρά από εναλλακτικές προτάσεις και κριτήρια για τη θεραπεία αυτού του προβλήματος (με την προσθήκη κάποιας τέταρτης συνθήκης ή την πιο εύρωστη διατύπωση κάποιων από τις πρώτες τρεις κτλ.), χωρίς όμως να υπάρχει ομοφωνία για το ποια είναι η βέλτιστη λύση και ο βέλτιστος ορισμός της έννοιας της γνώσης. Για τις ανάγκες μας εδώ και για το ιστορικό πλαίσιο εντός του οποίου διατυπώνει τις γνωσιοθεωρητικές του απόψεις ο Αριστοτέλης, επαρκεί αυτός ο τριμερής ορισμός της γνώσης για να μπορέσουμε να εκθέσουμε και να κατανοήσουμε αυτές τις απόψεις.

5.2. Αριστοτελική γνωσιοθεωρία

Δεν υπάρχει ένα έργο του Αριστοτέλη αποκλειστικά αφιερωμένο στην έννοια της γνώσης γενικά (παρατηρήσεις του για τη γνώση περιλαμβάνονται τόσο στα *Μετά τα Φυσικά* όσο και στο *Περί Ψυχής*), έχουμε όμως ένα έργο, τα *Αναλυτικά Ύστερα*, στα οποία συζητά λεπτομερώς τις απόψεις για την επιστημονική γνώση, το *ἐπίστασθαι* (επιστημονική γνώση), γιατί εκείνο που ιδιαίτερα τον ενδιαφέρει είναι να ορίσει την επιστημονική γνώση και τη μέθοδο που οδηγεί σε αυτήν. Ωστόσο, πριν συζητήσουμε τη θεωρία για την επιστημονική γνώση όπως εκτίθεται στα *Αναλυτικά Ύστερα*, θα πρέπει να εκθέσουμε όσο πιο απλά γίνεται την αριστοτελική θεωρία του συλλογισμού (τις βασικές αρχές δηλαδή της αριστοτελικής λογικής όπως αυτές παρουσιάζονται στο πρώτο μέρος των *Αναλυτικών*, δηλαδή στα *Αναλυτικά Πρότερα*).

5.2.1. Τα βιβλία των *Αναλυτικών* και το περιεχόμενό τους

Τα *Αναλυτικά Πρότερα* περιλαμβάνουν δύο βιβλία, αντικείμενο των οποίων είναι η μελέτη των συνθηκών της έγκυρης παραγωγής συμπερασμάτων και ειδικότερα των δυνατών έγκυρων συλλογισμών. Περιέχουν την τυπική αριστοτελική λογική, η οποία περιλαμβάνει μόνο ό,τι σήμερα ονομάζουμε κατηγορικό λογισμό και όχι ό,τι ονομάζουμε προτασιακό λογισμό (ασχολείται δηλαδή με τις σχέσεις μεταξύ όρων εντός των προτάσεων και όχι με τις λογικές σχέσεις των προτάσεων). Τα *Αναλυτικά Ύστερα* ακολουθούν, επίσης σε δύο βιβλία, τα οποία ασχολούνται με τη δομή της επιστημονικής γνώσης, και τον επιστημονικό συλλογισμό ειδικά. Αντικείμενο είναι η μελέτη ενός συγκεκριμένου τύπου συλλογισμού, του αποδεικτικού συλλογισμού. Αυτή είναι η μορφή του συλλογισμού που πρέπει να έχουν οι επιστημονικές εξηγήσεις, όπως θα συζητήσουμε ακολούθως, τουλάχιστον στην ιδανική τους εκδοχή.

Ίσως η πλέον ανεπτυγμένη επιστήμη στην Ελλάδα του 4ου αιώνα π.Χ. είναι η γεωμετρία, και η δομή της φαίνεται ότι αποτέλεσε κάποιου είδους πρότυπο για το τι όρισε ως επιστημονική γνώση τόσο ο Πλάτων όσο και ο Αριστοτέλης. Εκείνο το χαρακτηριστικό που κάνει τη γεωμετρία πρότυπο γνώσης είναι ότι συνιστά ένα **αξιωματικό παραγωγικό σύστημα**. Δηλαδή, ένα σύστημα γνώσης το οποίο «επιλέγει μερικές απλές αρχές

(αξιώματα), τα οποία θέτει ως πρωταρχικές αλήθειες της επιστήμης αυτής, και από αυτά τα αξιώματα εξάγει, μέσω μίας σειράς λογικώς αναγκαίων αφαιρέσεων, όλες τις υπόλοιπες αλήθειες (θεωρήματα)» (Barnes, 2006: 48).

Η λογική του Αριστοτέλη είναι μία μέθοδος η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί ώστε οποιοδήποτε σώμα γνώσης να οργανωθεί (με βάση τους κανόνες της) ως ένα αξιωματικό παραγωγικό σύστημα.

5.2.2. Ορισμός του συλλογισμού

Πριν εξηγήσουμε τι είναι ο συλλογισμός, είναι χρήσιμο να θυμηθούμε ότι όλες οι προτάσεις για τον Αριστοτέλη είναι είτε απλές είτε σύνθετες, και όταν είναι σύνθετες αναλύονται σε απλές. Οι απλές (δηλωτικές) προτάσεις είναι τα μικρότερα εκείνα μέρη του λόγου που μπορούν να είναι αληθή ή ψευδή (βλ. Κεφάλαιο 2). Οι απλές προτάσεις συνδέονται από δύο όρους ακριβώς. Μία απλή πρόταση καταφάσκει ή αποφάσκει κάτι (ένα οποιοδήποτε κατηγορούμενο) για κάτι ή από κάτι (ένα οποιοδήποτε υποκείμενο). Για παράδειγμα:

1. Η θάλασσα είναι δροσερή (κατάφαση)
2. Ο ουρανός δεν είναι νεφελώδης (απόφαση - άρνηση)

Οι δύο όροι μιας απλής δηλωτικής πρότασης, το υποκείμενο και το κατηγορούμενο, ονομάζονται όροι της πρότασης. Ο αριστοτελικός συλλογισμός χρησιμοποιεί μόνο καθολικούς τέτοιους όρους και ορίζεται ως εξής:

K.5.1

Ο συλλογισμός είναι ένας λόγος τέτοιος ώστε, εάν τεθεί κάτι, κάτι διαφορετικό από όσα έχουν τεθεί, προκύπτει αναγκαία από το γεγονός ότι αυτά έχουν έτσι. (ΑναλΠ. 24b18-22, βλ. Τοπ. 100a25-27)

Ο συλλογισμός είναι ένα λόγος που συντίθεται από μία σειρά από μοριακές, δηλαδή απλές, προτάσεις, τέτοιος ώστε, δεδομένων κάποιων σχέσεων ανάμεσα στους όρους των προτάσεων, κάτι επιπλέον (μια νέα δηλωτική πρόταση) μπορεί να συναχθεί, μία επιπλέον πρόταση η οποία συνιστά το συμπέρασμα του συλλογισμού. Ας πάρουμε τις επόμενες δύο προτάσεις:

1. (Όλοι οι Έλληνες) Υποκείμενο (Υ) – (είναι πολίτες της Ευρωπαϊκής Ένωσης, ΕΕ, Κατηγορούμενο, Κ). Και
2. Όλοι οι πολίτες της ΕΕ (Υ) μπορούν να κινούνται και να εργάζονται ελεύθερα στα κράτη της ΕΕ (Κ).

Από αυτές τις δύο προτάσεις μπορούμε να παραγάγουμε μία τρίτη διαφορετική πρόταση χρησιμοποιώντας τους όρους που περιέχονται στην (1) και στη (2), δηλαδή την πρόταση, αναφέροντας στην παρένθεση τις προτάσεις από τις οποίες προκύπτει λογικά:

3. (1, 2) Όλοι οι Έλληνες μπορούν να κινούνται και να εργάζονται ελεύθερα στα κράτη της Ευρωπαϊκής Ένωσης.

Το σημαντικό στοιχείο είναι ότι η (3) προκύπτει αναγκαία από τις (1) και (2). Άρα, εάν γνωρίζουμε ότι οι (1) και (2) είναι αληθείς, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ότι η (3) θα είναι αληθής. Εκείνο όμως που μας επιτρέπει κάτι τέτοιο είναι ότι μεταξύ των τριών όρων του παραπάνω συλλογισμού, (Α) Έλληνες (Β) πολίτες της ΕΕ και (Γ) ελεύθεροι εργαζόμενοι στα κράτη της ΕΕ, ισχύουν κάποιες σχέσεις οντολογικές, τέτοιες που μας επιτρέπουν να συνδέσουμε τους δύο πρώτους όρους στην (1) και τους δύο τελευταίους στη (2), με αποτέλεσμα ο όρος (Β) να μεσολαβεί, να συνδέει, τους δύο ακραίους (Α) και (Γ). Ο Αριστοτέλης αποτυπώνει αυτή τη λειτουργία των όρων ενός συλλογισμού ονομάζοντάς τους κατά σειρά: μείζονα, μέσο και ελάσσονα όρο. Ο συλλογισμός στην ουσία αποκαλύπτει την έμμεση σχέση δύο όρων (Α και Γ) χάρη στον μέσο όρο που είναι κοινός μεταξύ τους (Β).

Η αριστοτελική λογική μελετά ουσιαστικά ποιοι είναι οι βασικοί κανόνες που διέπουν τις δυνατές σχέσεις μεταξύ όρων που μπορούν να πάρουν αυτές τις θέσεις (ως μείζονες, μέσοι και ελάσσονες), με βάση και το γεγονός ότι έχουμε τέσσερα διαφορετικά είδη προτάσεων (βλ. Κεφάλαιο 2) ώστε να έχουμε έγκυρους συλλογισμούς (θα μιλήσουμε για το τι σημαίνει έγκυρος συλλογισμός πιο κάτω σε αυτό το κεφάλαιο). Αυτό θα μας επιτρέψει να χρησιμοποιήσουμε τον συλλογισμό σε διάφορα πεδία έρευνας με στόχο να παραγάγουμε αναγκαία αληθείς προτάσεις ή συμπεράσματα.²⁶

5.2.3. Ο συλλογισμός γενικά

Γενικά, για έναν συλλογισμό μάς ενδιαφέρουν συνήθως δύο πράγματα:

A. Να είναι έγκυρη η τυπική του μορφή, δηλαδή το συμπέρασμά του να προκύπτει από τις προκειμένες (ή, αλλιώς, να είναι αδύνατον να έχει αληθείς προκειμένες και ψευδές συμπέρασμα).

B. Να είναι αληθής.

Η εγκυρότητα αφορά, όπως είπαμε, τον τύπο, τη μορφή του συλλογισμού, δηλαδή μπορεί να κρίνουμε το έγκυρο ή το άκυρο του επιχειρήματος αδιαφορώντας ή έχοντας άγνοια για το περιεχόμενό του (θα δούμε παραδείγματα πιο κάτω). Ανεξάρτητα δηλαδή του τι είδους όντα περιγράφονται στις προτάσεις ενός συλλογισμού, μπορούμε να κρίνουμε εάν το συμπέρασμα είναι δυνατόν να προκύπτει από τις προκειμένες. Με την απλή ακόλουθη δοκιμή: να σκεφτούμε εάν μπορούν οι προκειμένες να είναι αληθείς και ταυτόχρονα το συμπέρασμα ψευδές. Αν ναι, ο συλλογισμός είναι άκυρος. Αν όχι, ο συλλογισμός είναι έγκυρος. Το ότι υποθέτουμε, στη δοκιμασία αυτή, ότι οι προκειμένες είναι αληθείς δεν σημαίνει ότι γνωρίζουμε ή καν δεχόμαστε ότι είναι αληθείς. Η δοκιμασία για την αλήθεια του συλλογισμού είναι άλλη δουλειά (ή μάλλον δουλειά άλλου και όχι του ειδικού στη λογική). Αφορά το επόμενο στάδιο, αφού περάσει η πρώτη δοκιμασία και αφού κρίνουμε αν ο συλλογισμός είναι έγκυρος ή άκυρος. Αυτή η δεύτερη δοκιμασία που αφορά την αλήθεια εξαρτάται από το περιεχόμενο των προτάσεων και η διαδικασία που θα κρίνει την αλήθεια τους εξαρτάται από το επιστημονικό ή άλλο πεδίο στο οποίο ανήκουν (εμπίπτουν στο πεδίο της βιολογίας ή της ιστορίας, της ιατρικής ή της μηχανικής; – αναλόγως θα ακολουθήσουμε τη μέθοδο και τις γνώσεις στο αντίστοιχο πεδίο). Ωστόσο, το γεγονός παραμένει ότι το πρώτο πράγμα που έχουμε να κρίνουμε, και αυτό που συνιστά έργο της λογικής, είναι εάν το επιχείρημα είναι έγκυρο (αν δηλαδή ο τύπος του συλλογισμού του οποίου ο συγκεκριμένος συλλογισμός είναι δείγμα είναι ένας έγκυρος τύπος). Για να δώσουμε μια αναλογία για τη δουλειά που απαιτεί η αναγνώριση της εγκυρότητας και της αλήθειας ενός συλλογισμού, και τη δουλειά των αντίστοιχων ειδικών στη λογική και στην επιστήμη (όποια είναι αυτή η επιστήμη στην οποία εμπίπτει το περιεχόμενο των προτάσεων που περιλαμβάνει), ας υποθέσουμε ότι έχουμε ένα καλάθι με φρούτα που μόλις μαζέψαμε από τον κήπο μας για να προσφέρουμε στους συνδαιτημόνες μας· μπορεί κάποιος να θέλει να μετρήσει πόσα φρούτα έχουμε μαζέψει και εάν επαρκούν ώστε όλοι και όλες να πάρουν από ένα, αλλά μπορεί να θέλουμε να δούμε τι είδους φρούτα έχουμε στο καλάθι (ας φανταστούμε ότι περιέχει μήλα, πορτοκάλια, μάνγκο και άλλα εξωτικά φρούτα κτλ.). Για την πρώτη δουλειά επαρκούν απλές αριθμητικές γνώσεις, γνώσεις που έχει και ένα παιδί. Για τη δεύτερη δουλειά χρειάζεται μια πιο εξειδικευμένη γνώση, συγκεκριμένα να γνωρίζει κανείς τα διαφορετικά φρούτα. Η δοκιμασία της εγκυρότητας μοιάζει με την πρώτη δουλειά, ενώ η δοκιμασία για την αλήθεια με τη δεύτερη.

Σήμερα βέβαια έχουμε μία πιο φιλελεύθερη άποψη για το τι συνιστά συλλογισμό ή επιχείρημα συγκριτικά με το τι θεωρεί και ορίζει ο Αριστοτέλης στα *Αναλυτικά* ως συλλογισμό. Για παράδειγμα, ένα επιχείρημα μπορεί να μη χρησιμοποιεί κανέναν μέσο όρο, να μη χρησιμοποιεί αναγκαία τρεις όρους, ή να χρησιμοποιεί ατομικούς και όχι αποκλειστικά καθολικούς όρους. Ιδού μερικά παραδείγματα μη αριστοτελικών συλλογισμών:

²⁶ Η διατύπωση που θα ακολουθήσουμε εδώ για τις προκειμένες των αριστοτελικών συλλογισμών είναι μη τυπική, δηλαδή διαφέρει από εκείνη που τυπικά χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης. Η διατύπωση που θα χρησιμοποιήσουμε είναι της μορφής: Όλα τα A είναι B, π.χ. όλοι οι άνθρωποι (A) είναι θνητοί (B). Η διατύπωση που ακολουθεί ο Αριστοτέλης όμως τοποθετεί τους όρους αντίστροφα: Το B ανήκει σε όλα τα A, π.χ. το κατηγορημα «θνητός» ανήκει σε όλους τους ανθρώπους. Η διαφορά όμως αυτή δεν επηρεάζει το περιεχόμενο εδώ.

Παράδειγμα 1 (άμεσου συλλογισμού)

Ένα παράδειγμα άμεσου συλλογισμού:

1. Είμαι όρθιος στο αμφιθέατρο.

2. Άρα, είμαι όρθιος στο αμφιθέατρο.

Παράδειγμα 2 (συλλογισμού που χρησιμοποιεί ατομικούς όρους)

Ένα παράδειγμα έμμεσου συλλογισμού που αφορά όμως έναν ατομικό όρο, και άρα δεν θα γινόταν δεκτός στο πλαίσιο της αριστοτελικής λογικής:

1. Είμαι όρθιος στο αμφιθέατρο.

2. Όποιος είναι όρθιος στο αμφιθέατρο είναι ανόητος.

3. Άρα, είμαι ανόητος.

Μία βασική διαφορά του Αριστοτελικού Συλλογισμού (ΑΣ) είναι ότι στον ΑΣ το συμπέρασμα προκύπτει πάντοτε από δύο μόνο προτάσεις ή προκείμενες (η πρώτη ονομάζεται μείζων γιατί περιέχει τον μείζονα όρο και η δεύτερη ελάσσων, όλοι μπορούμε να μαντέψουμε γιατί). Μία ακόμη διαφορά είναι ότι για τον Αριστοτέλη ο συλλογισμός στον βαθμό που στοχεύει στη γνώση καθολικών γενικών προτάσεων (τέτοιες είναι οι προτάσεις που ενδιαφέρουν την αριστοτελική επιστήμη άλλωστε) δεν χρησιμοποιεί ενικές προτάσεις, δηλαδή προτάσεις που αφορούν ατομικά, καθ' έкаστον όντα, όπως π.χ. ο Σωκράτης, αλλά καθολικούς όρους, όπως οι όροι: άνθρωπος, έμβιο, Ελληνίδα, ανδρείος κτλ.

Ένα παράδειγμα Αριστοτελικού Συλλογισμού ΑΣ (μη έγκυρο²⁷ και μη αληθές) είναι το ακόλουθο:

Παράδειγμα 3

1. Όποιος κοιμάζει για το μάθημα θα περάσει στις εξετάσεις.

2. Όποιος κοιμάζει για το μάθημα κοιμάται στην παράδοση.

3. (1, 2) Όποιος περάσει στις εξετάσεις κοιμάται στην παράδοση.

Και σε τυπική μορφή (εδώ φαίνεται η μη εγκυρότητά του):

1. Όλα τα Α είναι Β (μείζων)

2. Όλα τα Α είναι Γ (ελάσσων)

3. (1, 2) Όλα τα Β είναι Γ (συμπέρασμα)

Ο συλλογισμός είναι μη έγκυρος επειδή η (3) δεν προκύπτει από τις (1) & (2). Με άλλα λόγια, μπορεί η (1) και (2) να είναι αληθείς και η (3) ψευδής, να υπάρχουν δείγματα που είναι (Β) (επιτυχόντων στις εξετάσεις) που δεν είναι δείγματα του (Γ) (που δεν κοιμούνται στις εξετάσεις).

Η μη εγκυρότητα αυτού του τύπου συλλογισμού φαίνεται αν αντικαταστήσουμε τους όρους έτσι ώστε να έχουμε αληθείς προκείμενες, όπως στο ακόλουθο παράδειγμα:

Παράδειγμα 4

1. Όλοι οι Έλληνες (Α) είναι Ευρωπαίοι (Β)

2. Όλοι οι Έλληνες (Α) είναι Βαλκάνιοι (Γ)

²⁷ Για την ακρίβεια, βέβαια, εφόσον το παράδειγμα δεν είναι έγκυρος συλλογισμός, δεν μπορεί να είναι, πολύ περισσότερο, αριστοτελικός συλλογισμός.

3. Όλοι οι Ευρωπαίοι (B) είναι Βαλκάνιοι (Γ)

Ας δούμε ένα άλλο παράδειγμα επιχειρήματος το οποίο είναι μεν έγκυρο, αλλά μη αληθές:

Παράδειγμα 5

1. Όποιος γνωρίζει όσα παραδίδει ο δάσκαλος βαριέται στο μάθημα.

2. Όποιος βαριέται στο μάθημα θα μείνει στην ίδια τάξη.

3. (1, 2) Όποιος γνωρίζει όσα παραδίδει ο δάσκαλος θα μείνει στην ίδια τάξη.

Και σε τυπική μορφή (εδώ φαίνεται η εγκυρότητά του):

1. Όλα τα A είναι B (μείζων)

2. Όλα τα B είναι Γ (ελάσσων)

3. (1, 2) Όλα τα A είναι Γ (συμπέρασμα)

Ο συλλογισμός είναι έγκυρος επειδή η (3) προκύπτει αναγκαία από τις (1) & (2). Με άλλα λόγια, δεν μπορεί η (1) και (2) να είναι αληθείς και η (3) ψευδής.

Σε όλους τους ΑΣ δύο ακραίοι όροι (οι δύο όροι που εμφανίζονται στο συμπέρασμα) συνδέονται μέσω ενός τρίτου όρου, ο οποίος δικαιολογεί τη σύνδεσή τους στην πρόταση του συμπεράσματος, που, όπως είπαμε, ονομάζεται μέσος. Στα παραδείγματα παραπάνω το B είναι ο μέσος όρος που συνδέει τα A & Γ.

Συζητήσαμε πιο πάνω τη διαφορά μεταξύ της εγκυρότητας ενός συλλογισμού, ενός επιχειρήματος, και της αλήθειας του. Ας δούμε τώρα ένα παράδειγμα ενός έγκυρου τύπου συλλογισμού όπως και δείγματα αυτού του τύπου (άλλα αληθή και άλλα ψευδή):

1. Όλα τα A είναι B

2. Κανένα B δεν είναι Γ

3. (1, 2) Κανένα A δεν είναι Γ

Στα δύο ακόλουθα παραδείγματα έχουμε δύο δείγματα του παραπάνω τύπου (τα οποία, εφόσον είναι δείγματα του ίδιου τύπου συλλογισμού, είναι και τα δύο έγκυρα, το πρώτο όμως είναι αληθές, ενώ το δεύτερο ψευδές).

Παράδειγμα 6

1. Όλοι οι φοιτητές στο αμφιθέατρο είναι πρωτοετείς.

2. Κανένας πρωτοετής δεν έχει διδαχθεί Αριστοτέλη.

3. (1, 2) Κανένας φοιτητής στο αμφιθέατρο δεν έχει διδαχθεί Αριστοτέλη.

Παράδειγμα 7

1. Όλοι οι Έλληνες είναι Βαλκάνιοι.

2. Όλοι οι Βαλκάνιοι είναι πολίτες της ΕΕ.

3. Όλοι οι Έλληνες είναι πολίτες της ΕΕ.

Η αριστοτελική λογική, αλλά και η σύγχρονη λογική, είναι ένα εργαλείο για να διαπιστώσουμε ποιοι τύποι συλλογισμών είναι έγκυροι και ποιοι όχι. Από εκεί και πέρα, για να αποφασίσουμε εάν ένα συγκεκριμένο δείγμα του συγκεκριμένου τύπου συλλογισμού είναι αληθές ή όχι, θα πρέπει να ακολουθήσουμε, όπως είπαμε, μία άλλη μέθοδο, που δεν αφορά τους λογικούς κανόνες εγκυρότητας. Ωστόσο, ακόμη και εάν ένας συλλογισμός είναι έγκυρος και αληθής, αυτές οι δύο συνθήκες δεν είναι επαρκείς για να κρίνουμε εάν μας δίνει επιστημονική γνώση (εάν είναι δηλαδή και ένας επιστημονικός συλλογισμός). Γιατί, τουλάχιστον για τον Αριστοτέλη, ένας συλλογισμός εξηγεί επιστημονικά και άρα μας δίνει επιστημονική γνώση μόνο εάν, εκτός από έγκυρος και

αληθής, μας εξηγεί γιατί οι δύο όροι του συμπεράσματος συνδέονται, δηλαδή να μας δίνει την αιτιολόγηση του ισχυρισμού που διατυπώνεται στο συμπέρασμα. Αυτή την επιπλέον συνθήκη θα την εξετάσουμε στην αμέσως επόμενη ενότητα, αφού προσθέσουμε ακόμη κάτι σχετικό με την εγκυρότητα και την αλήθεια, και συγκεκριμένα το ερώτημα εάν είναι δυνατόν να έχουμε αληθείς συλλογισμούς οι οποίοι δεν είναι έγκυροι.

Πολλές φορές μπορούμε να συναγάγουμε ένα αληθές συμπέρασμα από αληθείς προκειμένες χωρίς ο συλλογισμός μας να είναι δείγμα ενός έγκυρου τύπου. Σε αυτή την περίπτωση θα λέγαμε ότι οι ισχυρισμοί μας είναι αληθείς, αλλά το συμπέρασμά μας δεν προκύπτει αναγκαία από τις προκειμένες. Έτσι, παρότι τυχαίνει να είναι αληθές, η αλήθεια του *δεν προκύπτει* από την αλήθεια των προκειμένων, αλλά είναι ανεξάρτητη από αυτές. Άρα αποτύχαμε να διατυπώσουμε ένα επιχείρημα που στηρίζει το συμπέρασμά μας, παρότι αυτό που συνάγουμε τυχαίνει να είναι πράγματι αληθές. Ας δούμε ένα τέτοιο παράδειγμα.

Παράδειγμα 8

1. Όλοι οι δρομείς είναι στην εκκίνηση.

2. Όλοι όσοι φορούν σορτς είναι στην εκκίνηση.

3. (1, 2) Όλοι οι δρομείς φορούν σορτς.

Πρόκειται για ένα επιχείρημα του τύπου

1. Όλα τα Α είναι Β

2. Όλα τα Γ είναι Β

3. (1, 2) Όλα τα Α είναι Γ

Ο παραπάνω τύπος δεν είναι έγκυρος τύπος. Η (1) αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο να υπάρχουν Β που δεν είναι Α και η (2) αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο να υπάρχουν Β που δεν είναι Γ. Επομένως, το Β δεν μπορεί εδώ να είναι ένας μέσος όρος που συνδέει τα Α και Γ. Έστω και εάν όλοι οι δρομείς φορούν σορτς, η αλήθεια της πρότασης αυτής δεν έπεται από τις (1) και (2) (αυτό φαίνεται εάν αντικαταστήσουμε π.χ. τα Α, Β και Γ με τα εθνικά ονόματα Έλληνες, Βαλκάνιοι και Βούλγαροι).

5.3. Ο επιστημονικός συλλογισμός

Εκείνο που διακρίνει την επιστημονική γνώση από άλλες μορφές αντίληψης των πραγμάτων, που με μία πιο χαλαρή έννοια θα τις χαρακτηρίζαμε και αυτές γνώσεις, είναι ότι η επιστημονική γνώση μίας οποιασδήποτε απλής πρότασης του τύπου το «Α είναι f» που έχει την απλή δομή Υποκείμενο - Κατηγορούμενο θα πρέπει να εδράζεται:

(Α) στη σύλληψη της αιτίας, του γιατί συμβαίνει το Υποκείμενο Α να είναι (ή να μην είναι) F,

(Β) στο γεγονός ότι η σύνδεση ανάμεσα στο υποκείμενο (Α) και στο κατηγορούμενο (F) πρέπει να είναι αναγκαία (και γι' αυτό η θεωρία που θα διατυπώσει αφορά καθολικές σχέσεις ή τουλάχιστον επιμέρους σχέσεις καθολικών όρων – και δεν φαίνεται να αφορά ατομικούς όρους, δηλαδή αφορά προτάσεις που το υποκείμενο και το κατηγορούμενο αντικαθίστανται από καθολικούς μόνο όρους), και

(Γ) θα πρέπει να είναι μία πρόταση που συνδέεται με άλλες προτάσεις στο πλαίσιο μίας αξιωματικά παραγωγικής δομής (δηλαδή, οι προτάσεις κάθε επιστήμης να είναι μέρη ενός συνόλου, που είναι τέτοιο ώστε, θέτοντας ως αξιώματα κάποιες βασικές προτάσεις της συγκεκριμένης επιστήμης, με βάση τους κανόνες της λογικής, να μπορούμε να παραγάγουμε συλλογιστικά, ως θεωρήματα, τις υπόλοιπες προτάσεις της επιστήμης αυτής).²⁸

²⁸ Θα μπορούσε εδώ να διατυπωθεί η ένσταση ότι οι περισσότερες επιστήμες, όπως η φυσική ή και η βιολογία, δεν είναι αξιωματικές. Ωστόσο, η αριστοτελική φυσική ή βιολογία έχουν στη βάση τους μια σειρά από προτάσεις (κυρίως ορισμούς των βασικών εννοιών τους) οι οποίες δεν συνάγονται παραγωγικά αλλά θεμελιώνονται μέσω μιας άλλης διαδικασίας, συγκεκριμένα της επαγωγής. Και λειτουργούν ως θεμέλια για τις υπόλοιπες προτάσεις της επιστήμης όπως ακριβώς λειτουργούν και τα αξιώματα στις μαθηματικές επιστήμες.

Τα στοιχεία (Α) και (Β) ως κριτήρια για την επιστήμη (και την τέχνη) εμφανίζονται και στην πραγμάτευση της γνώσης από τον Αριστοτέλη στο 1^ο βιβλίο των *Μετά τα Φυσικά* (*Μεταφ.* 1.1):

K. 5.2

Όλοι οι άνθρωποι επιζητούν εκ φύσεως τη γνώση. Αυτό μαρτυρεί η αγάπη που τρέφουμε για τις αισθήσεις [...] Τα ζώα γεννιούνται έχοντας εκ φύσεως αίσθηση. Από την αίσθηση, τώρα, σε άλλα ζώα δημιουργείται η μνήμη και σε άλλα όχι. Και είναι επόμενο να είναι πιο έξυπνα και πιο ικανά για μάθηση όσα είναι προικισμένα με μνήμη από όσα δεν είναι [...] Τα ζώα ζουν έχοντας παραστάσεις και μνήμες, έχουν όμως ελάχιστη σχέση με την εμπειρία. Ενώ το γένος των ανθρώπων διαθέτει και τέχνη και λογική σκέψη. Η εμπειρία δημιουργείται στους ανθρώπους από τη μνήμη: πολλές μνήμες του ίδιου πράγματος μπορούν να οδηγήσουν στη δημιουργία μιας εμπειρίας. Η εμπειρία, τώρα, φαίνεται σχεδόν όμοια με την επιστήμη και την τέχνη, αφού πράγματι στους ανθρώπους η επιστήμη και η τέχνη προκύπτουν μέσω της εμπειρίας [...] Το να αντιλαμβάνεσαι ότι αυτό το φάρμακο θα κάνει καλό στον Καλλία, που πάσχει από τη συγκεκριμένη αρρώστια, και το ίδιο στον Σωκράτη, και το ίδιο σε πολλές μεμονωμένες περιπτώσεις, είναι θέμα εμπειρίας. Είναι όμως θέμα τέχνης [ή επιστήμης] το να αντιλαμβάνεσαι ότι το φάρμακο κάνει καλό σε όλους εκείνους τους ανθρώπους οι οποίοι ανήκουν σε ένα καθορισμένο είδος, και πάσχουν από τη συγκεκριμένη αρρώστια – λ.χ. στους φλεγματώδεις ή χολώδεις τύπους ανθρώπων που πάσχουν από υψηλό πυρετό. (*Μεταφ.* 1.1 980a21-b12, μτφρ. Β. Κάλφας)

Το χωρίο αναφέρεται σε μια σειρά από νοητικές (ή, για τον Αριστοτέλη, ψυχικές) καταστάσεις οι οποίες φαίνεται να χτίζουν η μία πάνω στην άλλη μέχρι να φτάσουμε σε ένα σημείο στο οποίο η νοητική κατάσταση που έχουμε σε σχέση με το αντικείμενο μπορεί να έχει τον τίτλο της γνώσης. Κοινή αφετηρία στην αντίληψή μας για τον κόσμο και για τα πράγματα εντός του είναι τόσο για εμάς όσο και για τα υπόλοιπα ζώα η αίσθηση (αυτό είναι άλλωστε το κριτήριο που χωρίζει τα ζώα από τα υπόλοιπα έμβια όντα). Επιπλέον της αίσθησης, κάποια ζώα έχουν την ικανότητα της μνήμης, η οποία συνίσταται (μεταξύ άλλων) στη σύνδεση μεταξύ διακριτών χρονικά αλλά όμοιων, από κάποια άποψη που ενδιαφέρει, παραστάσεων ή επεισοδίων της αίσθησης. Ένα στάδιο μετά την απλή μνήμη συνιστά αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει εμπειρία (αφού για εμάς στα νέα ελληνικά ο όρος «εμπειρία» μπορεί να αναφέρεται και στην απλή αίσθηση που μόλις είδαμε ότι είναι ένα βασικό νοητικό στάδιο ή κατάσταση). Η εμπειρία φαίνεται να χαρακτηρίζει αποκλειστικά ή τουλάχιστον ιδιαίτερα την ανθρώπινη διανοητική ικανότητα και φαίνεται να έχει, συγκριτικά με τη μνήμη, πληθυντικό αριθμό. Δηλαδή, αν στη μνήμη επαναφέρουμε ένα παλαιότερο γεγονός και το συνδέουμε με ένα παροντικό γεγονός, στην εμπειρία μπορεί να συλλέγουμε ένα σύνολο τέτοιων μνημονικών παραστάσεων και να τις εντάσσουμε σε μια κατηγορία. Με βάση το παράδειγμα που δίνει ο Αριστοτέλης, η εμπειρία ενός γιατρού είναι το νοητικό συμβάν στο οποίο συνδέονται, συλλέγονται και κατηγοριοποιούνται ως όμοιες μια σειρά από μνημονικές παραστάσεις που παρουσιάζουν όμοια χαρακτηριστικά. Η επιστήμη όμως φαίνεται ότι εδράζεται σε μια πιο συγκεκριμένη σύλληψη του ποιο είναι το διαφοροποιητικό στοιχείο που ορίζει όλες αυτές τις μνήμες ή παραστάσεις ως όμοιες. Δηλαδή, αποκαλύπτει το κοινό τους είδος. Πράγματι, η εμπειρία στο ιατρικό εδώ παράδειγμα μπορεί ορθά να κατηγοριοποιεί μια σειρά από περιπτώσεις ασθένειας ως όμοιες και να κρίνει σωστά για το τι θα τις θεραπεύσει. Λείπει όμως ακόμη η σύλληψη του κρίσιμου εκείνου που στοιχείου που αιτιολογεί, που συνιστά τη δικαιολογητική βάση των διάφορων όμοιων χαρακτηριστικών που οι περιπτώσεις μοιράζονται. Όταν το συλλάβει αυτό ο ιατρός, τότε ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι κατέχει πραγματικά την τέχνη της ιατρικής (ή, αντίστοιχα, αν μιλούσαμε για έναν επιστήμονα, τότε θα κατέχει πραγματικά την επιστήμη). Στον ακόλουθο πίνακα παρατίθενται οι διάφορες ικανότητες, η ακολουθία τους και ο ορισμός τους.

Αισθητηριακή αντίληψη (αντίληψη του ότι κάτι ανήκει σε κάτι)

Μνημονική ικανότητα (επανάληψη πολλών όμοιων αισθητηριακών αντιλήψεων)

Εμπειρία (αναγνώριση όλων των όμοιων περιπτώσεων)

Επιστήμη (& Τέχνη). (αναγνώριση του κοινής ιδιότητας των όμοιων περιπτώσεων και του κοινού αιτίου)

Τα παραπάνω θα μας φανούν χρήσιμα όταν συζητήσουμε παρακάτω για το πώς γνωρίζουμε τις αρχές μιας επιστήμης, ωστόσο για την ώρα ας επιστρέψουμε στο κείμενο από τα *Αναλυτικά Ύστερα*, τα στοιχεία (Α), (Β) και (Γ) οδηγούν στην αριστοτελική έννοια της αποδεικτικής γνώσης, της γνώσης δηλαδή που βασίζεται σε αποδεικτικούς/επιστημονικούς συλλογισμούς. Οι όροι για το τι αποτελεί επιστημονική γνώση τίθενται στο παρακάτω χωρίο από τα *Αναλυτικά Ύστερα*, 1.2 71b9-12:

K.5.3

Αν όντως λοιπόν η επιστημονική γνώση συνίσταται σε αυτό που εκθέσαμε, τότε θα πρέπει και η αποδεικτική γνώση να συνάγεται επί τη βάσει [1] αληθών, [2] πρώτων, [3] άμεσων, [4] οικειότερων και πρότερων σε σύγκριση με το συμπέρασμα προκειμένων, [5] του οποίου αυτές αποτελούν την αιτία, διότι έτσι μόνο θα είναι και οι πρώτες αρχές οικείες σε σχέση με αυτό που πρόκειται να αποδειχθεί. Συλλογισμός θα μπορεί πράγματι να υπάρχει και χωρίς να συντρέχουν οι όροι αυτοί, δεν θα αποτελεί όμως απόδειξη, διότι δεν θα παράγει επιστημονική γνώση. (*ΑναλΥ.*, 1.2 71b9-12)

Ο όρος [1] είναι, όπως είδαμε, βασική συνθήκη για τις πεποιθήσεις μας οι οποίες συνιστούν γνώσεις. Ψευδείς πεποιθήσεις δεν συνιστούν γνώση. Και ψευδείς προκειμένες δεν μπορούν να μας οδηγήσουν στη γνώση καμιάς άλλης πρότασης ή συμπεράσματος. Οι όροι [2] και [3] αξιώνουν οι αρχές στις οποίες βασίζονται οι εξηγήσεις μας να μην εξηγούνται και αυτές από κάτι περαιτέρω, από κάποιον περαιτέρω μέσο όρο. Άρα να μην είναι έμμεσα γνωστές, μέσω κάποιου έτερου όρου, αλλά αντίθετα να είναι άμεσα γνωστές. Αυτό σημαίνει ότι είναι με μία αυστηρή έννοια αυταπόδεικτες. Υπό αυτή την έννοια θα συνιστούν και τις πρώτες αρχές από τις οποίες εκκινούν οι επιστημονικές εξηγήσεις και οι αποδεικτικοί συλλογισμοί στη συγκεκριμένη κάθε φορά επιστήμη. Ο όρος [5] αφορά τη συνθήκη της εξήγησης ή της αιτιακής εξήγησης η οποία πρέπει να εκτίθεται σε έναν επιστημονικό συλλογισμό. Ο όρος [4], τέλος, αφορά μία διπλή διάκριση που κάνει ο Αριστοτέλης μεταξύ των πραγμάτων που είναι οικειότερα ή γνωριμότερα σε εμάς, από τη μία πλευρά, και πραγμάτων που είναι οικειότερα ή γνωριμότερα από τη φύση τους. Οι δύο αυτοί άξονες είναι ακριβώς αντίστροφοι, όπως ανάλογα είναι αντίστροφοι ο άξονας της απόστασης (κοντά: μικρή απόσταση – μακριά: μεγάλη απόσταση) από τον άξονα της ευκρίνειας ή ορατότητας (κοντά: μεγάλη ευκρίνεια – μακριά: μικρή ευκρίνεια). Η διάκριση αυτή αποκαλύπτει για τον Αριστοτέλη τον δρόμο που έχει να διανύσει κανείς ώστε να αποκτήσει επιστημονική γνώση σε ένα πεδίο του επιστητού. Αναφέρεται σε αυτή σε αρκετά σημεία του έργου του,²⁹ ας δούμε όμως μια από αυτές τις αναφορές στο εισαγωγικό κεφάλαιο των *Φυσικών*:

K.5.4

Επειδή η επιστημονική γνώση σε όλα τα πεδία έρευνας, που διαθέτουν αρχές, αίτια ή στοιχεία, προκύπτει από τη γνώση αυτών ακριβώς των αρχών, αιτίων και στοιχείων (γιατί τότε θεωρούμε ότι γνωρίζουμε το κάθε πράγμα, όταν ακριβώς γνωρίσουμε τα πρώτα του αίτια και τις πρώτες του αρχές, έως και τα στοιχεία του), είναι φανερό ότι και στην περίπτωση της επιστημονικής γνώσης της φύσεως το πρώτο που πρέπει να κάνουμε είναι να προσδιορίσουμε όσα έχουν σχέση με τις αρχές. Ξεκινούμε ωστόσο εκ φύσεως από εκείνα που είναι γνωριμότερα και σαφέστερα σε εμάς και πηγαίνουμε προς εκείνα που είναι σαφέστερα και γνωριμότερα στη φύση. Γιατί δεν είναι τα ίδια πράγματα γνώριμα σε εμάς και γνώριμα απολύτως. Γι' αυτό λοιπόν είναι ανάγκη

²⁹ Για άλλες αναφορές στην ίδια διάκριση, βλ. *ΑναλΥ.* 71b33, *Μεταφ.*, 5 (Δ) 1013a14, 7 (Ζ) 1029b3, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1095b2.

με τον τρόπο αυτό να προχωρήσουμε από τα πιο ασαφή στη φύση, αλλά σαφέστερα σε εμάς, σε εκείνα που είναι σαφέστερα και γνωριμότερα στη φύση. (Φυσ. 1.1 184a10-21, μτφρ. Β. Κάλφας)

Τα πράγματα που είναι περισσότερο οικεία σε εμάς είναι εκείνα που συνιστούν αντικείμενο της αισθητηριακής μας αντίληψης και για τα οποία διατυπώνουμε προτάσεις που εισάγονται με τον ειδικό σύνδεσμο «ότι». Μας είναι γνωστό π.χ. ότι τα λουλούδια ανθίζουν την άνοιξη, ότι βρέχει συχνά τον χειμώνα, ότι κάποια θηλαστικά είναι τετράποδα κτλ. Εκείνο όμως που είναι λιγότερο οικείο για εμάς έχει να κάνει με τις αιτίες που εξηγούν φαινόμενα όπως τα παραπάνω. Τέτοιου είδους εξηγήσεις διατυπώνονται σε προτάσεις που αναφέρονται στο γιατί ισχύει η συγκεκριμένη σχέση μεταξύ των υποκειμένων στις παραπάνω προτάσεις και των κατηγορουμένων. Στο παραπάνω παράδειγμα η αιτιακή εξήγηση είναι ότι τα λουλούδια πρέπει να προετοιμαστούν για την ωρίμανση του καρπού τους για ένα ορισμένο χρονικό διάστημα, και ένα τέτοιο ικανό διάστημα είναι από την άνοιξη μέχρι τον χειμώνα. Η εξήγηση αυτή, παρότι είναι λιγότερο οικεία σε εμάς, δηλαδή δεν μας είναι καθόλου προφανής αλλά χρειάζεται να ερευνήσουμε μια σειρά από συνθήκες για να φτάσουμε σε αυτήν, είναι πιο βασική για τη γνώση από την πλευρά της φύσης του αντικειμένου. Επομένως, η σειρά προτεραιότητας όσον αφορά το τι είναι γνωστικά οικειότερο ή βασικότερο για εμάς είναι αντίστροφη από εκείνη που αφορά το τι είναι γνωστικά βασικότερο σε σχέση με τη φύση του αντικειμένου.

5.3.1. Η αιτία ως μέσος όρος του αριστοτελικού επιστημονικού συλλογισμού

Όπως είδαμε, ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο είδη γνώσης: τη γνώση του *ότι* και τη γνώση του *διότι*. Η γνώση του *ότι* κάτι ισχύει περιλαμβάνει και την αισθητηριακή γνώση και από αυτή την άποψη φαίνεται να είναι ένα είδος γνώσης που χαρακτηρίζει και άλλα ζώα εκτός από τον άνθρωπο. Ανεξάρτητα από αυτό, όμως, η γνώση του *διότι* είναι ανώτερη και πρότερη. Γιατί μας δίνει μία εξήγηση για αυτό το οποίο γνωρίζουμε *ότι* συμβαίνει. Αυστηρά μιλώντας, μόνο αυτού του είδους η αντίληψη συνιστά γνώση και γι' αυτό είναι αυτού του είδους η γνώση που χαρακτηρίζεται από τον Αριστοτέλη ως επιστημονική ή, απλούστερα, ως επιστήμη. Σε τι όμως συνίσταται η ανωτερότητά της;

Δύο σκέψεις θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε σε απάντηση αυτού του ερωτήματος. Η πρώτη είναι ότι αυτού του είδους η γνώση μάς διαβεβαιώνει, μας παρέχει κάποια ασφαλή τεκμηρίωση ότι το φαινόμενο που θέλουμε έχει κάποιον αναγκαίο λόγο να έχει έτσι και όχι αλλιώς. Η σύνδεση δηλαδή υποκειμένου και κατηγορουμένου της πρότασης ισχύει αναγκαία, και την αναγκαιότητα αυτή την εγγυάται η δικαιολόγηση που έχουμε στα χέρια μας (ή, καλύτερα, στον νου μας). Αυτό επίσης αποτυπώνεται στο γεγονός ότι ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι μια τέτοιου είδους γνώση μπορεί να αποτυπωθεί σε έναν ειδικό τύπο λογικού συλλογισμού, που τον ονομάζει επιστημονικό ή αποδεικτικό συλλογισμό (επειδή συνεισφέρει αποδεικτικά στην επιστημονική γνώση). Θα δούμε τέτοιου είδους συλλογισμούς, δηλαδή επιστημονικούς ή αποδεικτικούς συλλογισμούς, παρακάτω. Όπως όλοι οι αριστοτελικοί συλλογισμοί, συνίστανται από τρεις όρους (τον μείζονα, τον μέσο και τον ελάσσονα), με τη διαφορά ότι εδώ ο μέσος αναφέρεται στο αίτιο που εξηγεί τη σύνδεση μεταξύ των δύο άλλων.

Ο δεύτερος λόγος τον οποίο μπορούμε να αναφέρουμε είναι μάλλον διαισθητικός και έχει να κάνει με το γεγονός ότι, αν αποκαλύψουμε το αίτιο της σύνδεσης μεταξύ δύο όρων, δεν προκύπτει κάποιο περαιτέρω ερώτημα για τη σχέση τους. Η κατανόησή μας φαίνεται να είναι πλήρης σε σχέση τουλάχιστον με αυτούς τους όρους. Για παράδειγμα, εάν επιχειρήσουμε να απαντήσουμε το ερώτημα που αφορά π.χ. το γιατί ανεβαίνει η τιμή του πετρελαίου και βρούμε ότι ο λόγος είναι η μείωση της προσφοράς ή η αύξηση της ζήτησης (ή και τα δύο), δεν έχουμε κάτι άλλο να αναζητήσουμε σε σχέση με αυτή την πρόταση. Βέβαια, μπορούμε να ερευνήσουμε περαιτέρω γιατί αυξήθηκε η ζήτηση ή γιατί μειώθηκε η προσφορά (ή γιατί συμβαίνουν και τα δύο) αλλά αυτά είναι περαιτέρω ερωτήματα και δεν έχουν να κάνουν άμεσα με την αρχική πρόταση την οποία κληθήκαμε να εξηγήσουμε. Σε σχέση με αυτήν, έχουμε κάνει τη δουλειά που χρειαζόταν, και τόσο εμείς όσο και ο συνομιλητής μας μπορούμε να είμαστε ικανοποιημένοι. Για τη διαφορά μεταξύ της γνώσης του *ότι* και της γνώσης του *διότι* ο Αριστοτέλης γράφει ρητά:

K.5.5

Το να γνωρίζω ότι κάτι συμβαίνει διαφέρει από το να γνωρίζω γιατί κάτι συμβαίνει. Και είναι ο δεύτερος τύπος γνώσης αυτό που χαρακτηρίζουμε γνώση με την πιο στέρη έννοια. (ΑναλΥ., 1.13 78a22)

Η ανωτερότητα, επομένως, της γνώσης του *διότι* εδράζεται στο ότι αυτού του είδους η γνώση μάς δίνει μία οριστική και πλήρη εξήγηση του φαινομένου το οποίο εξετάζουμε. Εάν έχουμε αυτή τη γνώση δεν έχει πλέον νόημα να αναζητήσουμε κάτι περαιτέρω για το συγκεκριμένο φαινόμενο. Το έχουμε εξηγήσει πλήρως και οριστικά με τρόπο που δεν εγείρεται το ερώτημα: *Και γιατί συμβαίνει αυτό;*

Η διάκριση της γνώσης του *ότι* από τη γνώση του *διότι* επιτρέπει στον Αριστοτέλη να αναδείξει μία επιπλέον συνθήκη για την επιστημονική γνώση. Η επιστημονική γνώση δεν αφορά ισχυρισμούς που μόνο προκύπτουν αναγκαία από άλλες προκείμενες (προκύπτουν δηλαδή από έγκυρα επιχειρήματα), ούτε ισχυρισμούς που είναι, επιπλέον, αληθείς. Για να είναι η γνώση επιστημονική θα πρέπει να περιέχει την αιτιακή εξήγηση του γιατί κάτι ισχύει. Αυτή επομένως είναι μία τρίτη συνθήκη που θα πρέπει να ικανοποιεί ένα σώμα προτάσεων ή ένας συλλογισμός ώστε να συνιστά σώμα της επιστημονικής γνώσης. Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τον απλό συλλογισμό από εκείνον που ονομάζει **επιστημονικό** ή **αποδεικτικό συλλογισμό**. Στον **αριστοτελικό επιστημονικό συλλογισμό** ο μέσος όρος του συλλογισμού θα πρέπει να μας δίνει την αιτία για την οποία η σύνδεση ανάμεσα στους δύο ακραίους όρους (τον μείζονα και τον ελάσσονα) ισχύει. Αυτή είναι και η διαφορά του επιστημονικού ή αποδεικτικού συλλογισμού από τον απλό συλλογισμό εν γένει. Στα *Αναλυτικά Ύστερα* ο Αριστοτέλης λέει ρητά:

K.5.6

Εκείνο που ζητάμε σε όλες τις έρευνές μας είναι είτε το κατά πόσον υπάρχει ένας μέσος όρος είτε το ποιος είναι ο μέσος όρος. Γιατί ο μέσος όρος είναι το αίτιο (η εξήγηση) και αυτό είναι εκείνο που αναζητούμε κάθε φορά. (ΑναλΥ. 2.2 90a7-9)

Για να έχουμε επομένως επιστημονική εξήγηση μιας οποιασδήποτε πρότασης «Όλα/Κάποια Α είναι / δεν είναι Γ» χρειαζόμαστε έναν μέσο όρο, Β, ο οποίος να είναι το αίτιο (η εξήγηση) του γιατί τα Α είναι / δεν είναι Γ, και από τον οποίο προκύπτει αναγκαία ότι τα Α είναι / δεν είναι Γ.

Ας δούμε μερικά παραδείγματα:

Παράδειγμα 9

(Γνώση του ότι) Ξέρω ότι στην Ελλάδα έχουμε οικονομική κρίση.

(Γνώση του διότι) Ξέρω ότι στην Ελλάδα έχουμε οικονομική κρίση επειδή έχουμε υψηλό δημόσιο χρέος, πρωτογενή ελλείμματα, αρνητικό εμπορικό ισοζύγιο κτλ.

Παράδειγμα 10

(Γνώση του ότι) Ξέρω ότι για τον Αριστοτέλη ο μέσος όρος ενός επιστημονικού συλλογισμού πρέπει να είναι το αίτιο της σύνδεσης των δύο ακραίων όρων.

(Γνώση του διότι) Ξέρω ότι για τον Αριστοτέλη ο μέσος όρος ενός επιστημονικού συλλογισμού πρέπει να είναι το αίτιο της σύνδεσης των δύο ακραίων όρων, επειδή εξηγητική γνώση της σύνδεσης μας δίνει μόνο η γνώση της αιτίας.

Για να έχουμε λοιπόν επιστημονική εξήγηση της πρότασης «Όλα τα Α είναι Γ» χρειαζόμαστε: έναν μέσο όρο, Β, ο οποίος να είναι το αίτιο (η εξήγηση) του γιατί όλα τα Α είναι Γ. Αν τοποθετούσαμε τους όρους στη δομή ενός Αριστοτελικού Επιστημονικού Συλλογισμού ΑΕΣ, θα είχαμε τον ακόλουθο συλλογισμό:

Παράδειγμα 11

1. Όλοι οι πλανήτες (A) βρίσκονται κοντά στη Γη (B).
2. Ό,τι βρίσκεται κοντά στη Γη (B) δεν σπινθηροβολεί (Γ).
3. (Από τις 1, 2) [Γι' αυτό] Όλοι οι πλανήτες (A) δεν σπινθηροβολούν (Γ).

Στον ΑΕΣ 1 δεχόμαστε ότι ο λόγος για τον οποίο το φως των πλανητών δεν σπινθηροβολεί ή τρεμοφέγγει, όπως συμβαίνει με το φως των απλανών, είναι το γεγονός ότι βρίσκονται κοντά στον πλανήτη μας. Ας συγκρίνουμε αυτό το παράδειγμα με έναν συλλογισμό που δεν είναι ΑΕΣ:

Παράδειγμα 12

1. Όλοι οι πλανήτες (A) δεν σπινθηροβολούν (B).
2. Ό,τι δεν σπινθηροβολεί (B) βρίσκεται κοντά στη Γη (Γ).
3. (Από τις 1, 2) Όλοι οι πλανήτες (A) είναι κοντά στη Γη (Γ).

Ο δεύτερος συλλογισμός είναι βέβαια έγκυρος. Έχει τη μορφή (όλα τα A είναι B, όλα τα B είναι Γ, άρα όλα τα A είναι Γ). Είναι επίσης και αληθής, δηλαδή οι προκείμενές του είναι αληθείς, και εφόσον είναι έγκυρος, είναι αναγκαία και το συμπέρασμά του αληθές. Ωστόσο, δεν συνιστά επιστημονικό συλλογισμό γιατί ο μέσος όρος δεν δηλώνει την αιτία για την οποία η σύνδεση στο συμπέρασμα ισχύει. Δεν θα δεχόμασταν ότι ο λόγος για τον οποίο οι πλανήτες είναι κοντά στον πλανήτη μας, τη Γη, είναι το γεγονός ότι δεν σπινθηροβολούν. Η εξήγηση έχει μάλλον την αντίστροφη φορά. Το ερώτημα βέβαια είναι πώς αναγνωρίζουμε ότι μεταξύ αυτών των όρων ένας είναι το αίτιο που εξηγεί τη σύνδεση των άλλων δύο. Αν θέσουμε το ερώτημα έτσι όμως, φαίνεται να μας παραπλανά. Γιατί εκκινούμε από το γεγονός ότι διαπιστώνουμε τη σύνδεση μεταξύ δύο όρων (π.χ. το ότι οι πλανήτες δεν σπινθηροβολούν) και κατόπιν αναζητάμε τον τρίτο που μπορεί να εξηγήσει τη σχέση τους. Το τι είδους αίτιο μπορεί να εξηγήσει τη σχέση τους έχει να κάνει με τους κανόνες της επιστήμης που συνιστά το πεδίο εντός του οποίου διεξάγεται η έρευνά μας. Ο Αριστοτέλης είναι η αλήθεια ότι δεν εξηγεί σε αυτό το σημείο επαρκώς τι περιλαμβάνεται στην έννοια του αιτίου. Το σίγουρο είναι ότι δεν περιλαμβάνει οποιαδήποτε σύνδεση ανάμεσα στο υποκείμενο και στο κατηγορούμενο, αλλά έναν όρο που θα έχει μια εξηγητική δύναμη και η δύναμή του αυτή, αν και λίγο διαισθητική, έχει να κάνει, όπως αναφέραμε, με τους κανόνες του πεδίου εντός του οποίου ερευνούμε. Ας δούμε άλλα δύο παραδείγματα, πρώτα ένα απλούστερο και έπειτα ένα πιο «εξωτικό».

Παράδειγμα 13

1. Στις φετινές εξετάσεις (A) οι βαθμοί των γραπτών είναι χαμηλότεροι (B).
2. Όταν οι βαθμοί των γραπτών είναι χαμηλότεροι (B), οι βάσεις εισαγωγής είναι χαμηλότερες (Γ).
3. Στις φετινές εξετάσεις (A) οι βάσεις εισαγωγής είναι χαμηλότερες (Γ).

Δεχόμαστε ότι ο λόγος για τον οποίο έπεσαν οι βάσεις είναι το γεγονός ότι τα γραπτά είχαν φέτος χαμηλότερη βαθμολογία. Ο μέσος όρος εδώ θα δεχόμαστε ότι πράγματι μας δίνει την αιτία.

Και ο επόμενος συλλογισμός είναι έγκυρος και αληθής, δεν είναι όμως επιστημονικός, ακριβώς επειδή δεν φαίνεται να αιτιολογεί.

Παράδειγμα 14

1. Στις φετινές εξετάσεις (A) οι βάσεις εισαγωγής είναι χαμηλότερες (B).
2. Όταν οι βάσεις εισαγωγής είναι χαμηλότερες (B), οι βαθμοί των γραπτών είναι χαμηλότεροι (Γ).
3. Στις φετινές εξετάσεις (A) οι βαθμοί ήταν χαμηλότεροι (Γ).

Δεν θα δεχόμασταν ότι ο λόγος που εξηγεί το γιατί οι βαθμοί ήταν χαμηλότεροι είναι το γεγονός ότι έπεσαν οι βάσεις. Άρα, ο συλλογισμός δεν μας δίνει την αιτία και δεν είναι ένας ΑΕΣ.

Προσοχή όμως. Παρότι στο Παράδειγμα 12 ο συλλογισμός βάζει στη σωστή διάταξη την εξήγηση (περιέχεται στις προκείμενες) και το εξηγητέο (περιέχεται στο συμπέρασμα), η εξήγηση που δίνεται δεν είναι μία ικανοποιητική εξήγηση, υπό την έννοια ότι απλώς μεταθέτει το ερώτημα ένα βήμα πίσω. Εκείνο που μας ενδιαφέρει να μάθουμε είναι ακριβώς γιατί συμβαίνει αυτή η πτώση στους βαθμούς και επομένως στις βάσεις εισαγωγής. Επομένως, θα θέλαμε μία βαθύτερη εξήγηση και της πτώσης των βαθμών και συνεπακόλουθα της πτώσης των βάσεων. Ας δοκιμάσουμε λοιπόν μια σειρά από εξηγήσεις.

Παραδείγματα εξηγήσεων

- (1) Οι βαθμοί των γραπτών είναι χαμηλότεροι στις φετινές εξετάσεις, ήταν χαμηλότεροι επειδή οι εξετάσεις ξεκίνησαν Παρασκευή και 13 του μηνός.
- (2) Οι βαθμοί των γραπτών είναι χαμηλότεροι επειδή την ίδια περίοδο ο Ερμής ήταν ανάδρομος.
- (3) Οι βαθμοί των γραπτών είναι χαμηλότεροι επειδή τα θέματα στις φετινές εξετάσεις ήταν πολύ δύσκολα.

Η εξήγηση στο (3) μας φαίνεται, διαισθητικά, μια καλύτερη εξήγηση από εκείνες που προτείνονται στα (1) και (2). Τα τελευταία, παρότι ισχυρίζονται κάτι αληθές (ας υποθέσουμε ότι είναι Παρασκευή και 13 και ταυτόχρονα ο Ερμής είναι ανάδρομος, ένας πολύ κακός συνδυασμός για να συμβούν καλά πράγματα), για κάποιους λόγους δεν θα ικανοποιούσαν τις αξιώσεις μας για μία αιτιολόγηση του γεγονότος που εξηγούν. Στηρίζονται σε πολύ γενικές αρχές, οι οποίες μπορεί να μας φαίνονται ασύνδετες με αυτό το οποίο εξηγούν. Επίσης, ακόμη και εάν μας φαίνεται ότι κάπως συνδέονται με το γεγονός, δεν μας είναι σαφές το πώς συμβαίνει αυτό (γιατί να επηρεάζονται οι επιδόσεις των μαθητών από αυτά τα φαινόμενα;). Τρίτον, και ακόμη βασικότερο, δεν είναι γενικεύσιμες εξηγήσεις (δεν είναι πάντα οι επιδόσεις σε τέτοιες περιστάσεις μη ικανοποιητικές ή χαμηλές). Τέλος, τέταρτον, δεν φαίνεται να συνδέονται ως επαρκείς συνθήκες για να συμβεί το εξηγητέο. Δηλαδή, η επίδοση δεν εξαρτάται αναγκαία από αυτές. Έτσι, οι προτεινόμενες εξηγήσεις στα (1) και (2) φαίνεται να έχουν μικρή εξηγητική δύναμη. Αντίθετα, η σύνδεση που προτείνεται στην (3) έχει μεγαλύτερη εξηγητική δύναμη. Η σύνδεση μας κάνει σαφές το πώς συνέβη η γενική επίδοση να είναι χαμηλή. Επιπλέον, συνιστά επαρκή συνθήκη για την εμφάνιση αυτών των αποτελεσμάτων και είναι μια εξήγηση που μπορεί να γενικευτεί. Πράγματι, κάθε φορά που τα θέματα είναι δύσκολα, η βαθμολογική επίδοση είναι χαμηλή ή έστω μειωμένη.

Η αναζήτηση των αιτιακών εξηγήσεων δεν είναι απλά και μόνο διαισθητική. Ο Αριστοτέλης (όπως θα δούμε ξανά στο Κεφάλαιο 9) διακρίνει τέσσερα είδη ή κατηγορίες αιτίων. Θεωρεί δηλαδή ότι οι συνδέσεις που μπορούν να μας δώσουν μία αιτιακή εξήγηση ενός συμβάντος ανήκουν σε μία τουλάχιστον από τις παρακάτω κατηγορίες αιτίων:

- (1) Υλικό αίτιο (περιλαμβάνει εξηγήσεις που αναφέρονται στην υλική σύσταση ενός αντικειμένου ή φαινομένου, π.χ. το τραπέζι είναι εύφλεκτο επειδή είναι ξύλινο).
- (2) Ειδικό αίτιο (περιλαμβάνει εξηγήσεις που αναφέρονται στη μορφή ή στο είδος ενός αντικειμένου ή φαινομένου, π.χ. το τραπέζι έχει αυτή τη μορφή γιατί πρέπει να είναι μια σταθερή υπερυψωμένη επιφάνεια).
- (3) Ποιητικό αίτιο (περιλαμβάνει εξηγήσεις που αναφέρονται στον δημιουργό ή στον τρόπο δημιουργίας ενός αντικειμένου ή φαινομένου, π.χ. το τραπέζι δημιουργήθηκε με το τάδε ή το δείνα σχέδιο).
- (4) Τελικό αίτιο (περιλαμβάνει εξηγήσεις που αναφέρονται στον σκοπό ή στο τελικό αίτιο ενός αντικειμένου ή φαινομένου που σχετίζεται ή και ταυτίζεται με το ειδικό αίτιο, π.χ. το τραπέζι έχει αυτή τη μορφή, είναι δηλαδή μια σταθερή υπερυψωμένη επιφάνεια, για να επιτελεί μια σειρά από λειτουργίες που τα τραπέζια θέλουμε να επιτελούν).

Αντίστοιχα, η αιτιακή εξήγηση ενός συμβάντος ή μίας σύνδεσης δύο όρων μπορεί να ανήκει σε οποιαδήποτε από τις τέσσερις παραπάνω κατηγορίες ή είδη αιτιακών εξηγήσεων. Ας το δούμε αυτό με δύο παραδείγματα:

Παράδειγμα 15

Ας υποθέσουμε ότι δοκιμάζουμε ένα κέικ που μας προσφέρουν στα γενέθλια της φίλης μας. Η γεύση του δεν είναι ιδιαίτερα γλυκιά και αναρωτιόμαστε: γιατί το κέικ (Α) δεν είναι γλυκό (Β); Ζητάμε ουσιαστικά τον μέσο όρο που συνδέει τους δύο όρους και επομένως εξηγεί γιατί ο όρος Β (κατηγορούμενο) ανήκει στον όρο Α (υποκείμενο). Οι πιθανές εξηγήσεις μπορεί να καλύπτουν κάποιο από τα παραπάνω είδη αιτίων:

- (α) Η εξήγηση μπορεί να εστιάσει στο υλικό αίτιο: Το κέικ περιέχει ελάχιστη ζάχαρη.
- (β) Η εξήγηση μπορεί να εστιάσει στο ειδικό αίτιο: Το κέικ αυτό ανήκει σε ένα είδος εδεσμάτων που δεν είναι γλυκά (είναι π.χ. αλμυρά).
- (γ) Η εξήγηση μπορεί να εστιάσει στο ποιητικό αίτιο: Ο ζαχαροπλάστης ακολούθησε μια συνταγή για γλυκά με μειωμένες θερμίδες.
- (δ) Η εξήγηση μπορεί να εστιάσει στο τελικό αίτιο: Το κέικ προορίζεται για κατανάλωση από διαβητικούς.

Ας δούμε ένα ακόμη παράδειγμα:

Παράδειγμα 16

Μπαίνοντας για πρώτη μέρα στο αμφιθέατρο της σχολής, ο φοιτητής αναρωτιέται γιατί το αμφιθέατρο (Α) είναι τόσο μεγάλο (Γ). Η απάντηση θα μπορούσε να αναφέρεται σε έναν όρο που υποδεικνύει:

- (α) το υλικό αίτιο: επειδή χρησιμοποιήθηκαν ανάλογα μεγάλες ποσότητες υλικών (τούβλα, σκυρόδεμα κτλ.) (Β),
- (β) το ειδικό αίτιο: επειδή οι αίθουσες αυτού του είδους έχουν τέτοιες μεγάλες διαστάσεις (Β),
- (γ) το ποιητικό αίτιο: επειδή έτσι το κατασκεύασαν οι εργάτες που το έχτισαν (Β),
- (δ) το τελικό αίτιο: επειδή χρειαζόταν ένα αμφιθέατρο που να μπορεί να φιλοξενεί μεγάλα ακροατήρια (Β).

Στο παραπάνω παράδειγμα, (5), θα χρειαστεί να επιλέξουμε ποια από τις αιτιολογήσεις είναι ισχυρότερη. Άρα, ξανά θα πρέπει να συγκρίνουμε την εξηγητική τους δύναμη. Αυτό όμως μπορεί να διαφέρει από τη μια επιστήμη στην άλλη. Ενδεχομένως, η κυριότερη και πληρέστερη αλλά και οριστική εξήγηση να είναι εκείνη που αναφέρεται στο τελικό αίτιο (δ). Ωστόσο, ένας αρχιτέκτονας ή μηχανικός μπορεί να ενδιαφέρεται για τον τρόπο με τον οποίο κατασκευάστηκε, δηλαδή για το ποιητικό αίτιο. Ή ακόμη μια υπάλληλος επιφορτισμένη με τον υπολογισμό του κόστους να ενδιαφέρεται περισσότερο για τα υλικά αίτια (α). Σε κάθε περίπτωση, μια συνολική εξήγηση του προς εξήγηση φαινομένου ή αντικειμένου θα πρέπει να αναφέρεται για λόγους πληρότητας σε καθένα από τα είδη αιτίων (για τα αντικείμενα για τα οποία υπάρχουν φυσικά και τα τέσσερα είδη αιτίων εφόσον για κάποια αντικείμενα είναι δυνατόν να μην εφαρμόζουν όλες οι κατηγορίες, π.χ. εάν κάποια όντα δεν είναι υλικά, ή είναι αφηρημένα, μπορεί οι υλικές αιτιακές εξηγήσεις να μην έχουν θέση).³⁰

5.3.2. Τέσσερις πιθανές ενστάσεις ενάντια στις αρχές της αριστοτελικής θεωρίας για τον επιστημονικό συλλογισμό

Θα δούμε μερικές αντιρρήσεις ή ενστάσεις που θα μπορούσε να προβάλει κανείς στην αριστοτελική θεωρία για τον επιστημονικό συλλογισμό, όπως τουλάχιστον την παρουσιάσαμε εδώ.

Πρώτον, λοιπόν, θα μπορούσε κανείς να εγείρει την ένσταση ότι δεν είναι όλες οι προτάσεις είτε απλές είτε σύνθετες (που αναλύονται σε απλές), όπως υποστηρίζει ο Αριστοτέλης. Ένα παράδειγμα πρότασης που

³⁰ Υπάρχουν επιστημονικά πεδία στα οποία δεν έχουμε και τα τέσσερα είδη αιτίων (π.χ. στα μαθηματικά δεν υπάρχουν τελικά αίτια). Ακόμη και σε τομείς όπου έχουμε τέσσερα αίτια, δεν είναι όλα τα γεγονότα εξηγήσιμα και με τους τέσσερις δυνατούς τρόπους. Για παράδειγμα, αν φυσικός κόσμος δεν έχει δημιουργηθεί (όπως πιστεύει ο Αριστοτέλης), δεν υφίσταται ποιητικό αίτιο της δημιουργίας του κόσμου στο σύνολό του. Τέλος, οι εξηγήσεις που δίνουμε με βάση καθένα από τα τέσσερα αίτια δεν είναι εξίσου ισχυρές εξηγητικά. Π.χ. στα παραπάνω παραδείγματα είναι σαφές ότι το τελικό αίτιο συνιστά μία ισχυρότερη ή ικανοποιητικότερη εξήγηση από τις εξηγήσεις που βασίζονται στα υπόλοιπα αίτια.

φαίνεται να είναι σύνθετη αλλά δεν αναλύεται σε απλές είναι το ακόλουθο: Όλοι πλέον αναγνωρίζουν ότι το ηλιακό μας σύστημα είναι ηλιοκεντρικό.

Μια δεύτερη αντίρρηση, σχετική με την προηγούμενη, θα ήταν ότι δεν συντίθενται όλες οι απλές προτάσεις από τουλάχιστον δύο όρους όπως απαιτεί η θεωρία, π.χ. η πρόταση «Βρέχει» φαίνεται να συντίθεται από έναν μόνο όρο.

Ωστόσο, δεν είναι βέβαιο ότι η βαθύτερη δομή των δύο προτάσεων στις παραπάνω ενστάσεις δεν προϋποθέτει δύο όρους, και άρα ότι δεν έχουν τη δομή που απαιτεί η θεωρία από τις απλές προτάσεις (τη δομή Υποκείμενο - Κατηγορούμενο). Η δεύτερη μάλλον θα πρέπει να κατανοηθεί σαν να ισχυρίζεται ότι: Βρέχει σε κάποιον συγκεκριμένο τόπο (στον παρόντα χρόνο). Επομένως, αποδίδει κάτι (ένα μετεωρολογικό φαινόμενο) σε κάτι (σε έναν τόπο). Η πρώτη επίσης θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι αποδίδει σε κάποιους (σε όλους) μία συγκεκριμένη αντίληψη (ότι το σύστημά μας είναι ηλιοκεντρικό).

Μία επιπλέον απορία προκύπτει σε σχέση με το ποια θα πρέπει να είναι η στάση μας απέναντι σε προτάσεις που χρησιμοποιούν ατομικούς όρους όπως η πρόταση «Ο Σωκράτης είναι λευκός» ή η πρόταση «Η Σελήνη είναι το πλησιέστερο στη Γη ουράνιο σώμα». Έστω και εάν συμφωνήσουμε ότι η πρώτη πρόταση δεν συνιστά αντικείμενο επιστημονικής γνώσης, σίγουρα δεν συμβαίνει το ίδιο με τη δεύτερη.

Για τον Αριστοτέλη, το αίτημα για καθολικούς όρους πηγάζει από το αίτημα για αναγκαίες αλήθειες. Εφόσον τα ουράνια σώματα υπάρχουν αιώνια και είναι αμετάβλητα, για τον Αριστοτέλη, και πάλι, οι αλήθειες που αφορούν τα ουράνια σώματα είναι αναγκαίες, υπό την έννοια ότι ισχύουν πάντα, και άρα είναι με έναν τρόπο καθολικές παρότι αφορούν κάτι ατομικό, ένα μοναδικό υλικό σώμα, στη συγκεκριμένη περίπτωση τη Σελήνη.

Μία τελευταία αντίρρηση που θα αναφέρουμε είναι η αμφισβήτηση της θέσης ότι οι επιστημονικές προτάσεις ισχύουν καθολικά και αναγκαία. Κάποιες προτάσεις, όπως π.χ. η πρόταση «όλα τα άλογα είναι τετράποδα ζώα», δεν είναι καθολικά αληθείς γιατί υπάρχουν περιπτώσεις αλόγων τα οποία είτε έχουν χάσει το ένα τους πόδι, είτε λόγω κάποιας ανωμαλίας έχουν γεννηθεί χωρίς τέσσερα πόδια. Και το ίδιο (το να υπάρχουν δηλαδή εξαιρέσεις) θα ισχύει για άμπολλες άλλες καθολικές προτάσεις

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει αυτό το πρόβλημα, και μάλιστα παρατηρεί ότι οι καθολικές αλήθειες, ειδικά των επιστημών που εντάσσονται στη φυσική γενικά, ισχύουν μόνο κατά κανόνα ή ως επί το πλείστον (αυτό δεν ισχύει όμως για τις υπόλοιπες επιστήμες που εντάσσονται στην κατηγορία των επιστημών που ονομάζει θεωρητικές, όπως είναι τα μαθηματικά, η αστρονομία και βέβαια η πρώτη φιλοσοφία). Κάτι παρόμοιο επίσης ισχύει για τις πρακτικές και ποιητικές επιστήμες (για τις διακρίσεις αυτές θα συζητήσουμε στο Κεφάλαιο 6). Οι προτάσεις αυτών των επιστημών δεν ισχύουν πάντοτε ή (ισοδύναμα) δεν ισχύουν χωρίς καμία εξαίρεση. Ισχύουν μόνο ως επί το πολύ (για να χρησιμοποιήσουμε την αριστοτελική έκφραση). Επομένως, η ύπαρξη εξαιρέσεων δεν αναιρεί την καθολικότητα των προτάσεων εάν έπειτα από κάθε ισχυρισμό προσθέτουμε τον προσδιορισμό ότι αυτό είναι κάτι που συμβαίνει ή ισχύει στην πλειονότητα των περιπτώσεων.

5.4. Επιστημονικός συλλογισμός και άμεσες προτάσεις (πρώτες αρχές κάθε επιστήμης)

Όπως είδαμε, ο αριστοτελικός επιστημονικός συλλογισμός δομείται με βάση έναν μέσο όρο ο οποίος εξηγεί αιτιακά τη σύνδεση των δύο άλλων όρων του συλλογισμού που συνδέονται ως υποκείμενο (ο μείζων) και ως κατηγορούμενο (ο ελάσσων) στο συμπέρασμα του συλλογισμού. Μια επιστήμη όμως δεν είναι απλώς η συλλογή τέτοιων προτάσεων. Η γνώση (ή οι γνώσεις) εντός ενός επιστημονικού πεδίου (και άρα οι συλλογισμοί στους οποίους αυτές αποτυπώνονται) συνδέεται (συνδέονται) ιεραρχικά μεταξύ τους. Άλλες είναι βασικότερες και άλλες λιγότερο ή και πολύ λιγότερο βασικές. Μάλιστα, οι πρώτες κάπως αιτιολογούν και θεμελιώνουν τις δεύτερες (αυτό είδαμε να αναφέρει και ο Αριστοτέλης στο χωρίο από τα *Φυσικά* 1.1, όταν ισχυρίζεται ότι κάθε επιστήμη πρέπει να οδηγηθεί στη γνώση των πρώτων αρχών και στοιχείων του πεδίου της: να οδηγηθεί στην αποκάλυψη των θεμελιωδέστερων προτάσεων του πεδίου). Με άλλα λόγια, ο στόχος της επιστήμης είναι να

οδηγηθεί σε εκείνες τις προτάσεις οι οποίες δεν χρειάζονται κάποιον περαιτέρω μέσο όρο ή αίτιο για να εξηγηθούν. Τότε μόνο η γνώση εντός του πεδίου θα είναι πλήρης, ολοκληρωμένη και θεμελιωμένη. Αυτές οι προτάσεις θα είναι οι βασικές προτάσεις της επιστήμης και θα συνιστούν αξιώματα του πεδίου. Ας δούμε και πάλι ένα απλό παράδειγμα.

Παράδειγμα 17

Ας υποθέσουμε ότι στις φετινές πανελλαδικές εξετάσεις έπεσαν οι βάσεις εισαγωγής στα πανεπιστήμια της χώρας. Αναζητάμε ως κοινωνικοί επιστήμονες, φερ' ειπείν, γιατί συνέβη αυτό. Μία εξήγηση είναι ότι η επίδοση των εξεταζομένων στα μαθήματα ήταν κατώτερη από τις προηγούμενες χρονιές. Η εξήγηση αυτή θα αποτελούσε τον μέσο όρο σε ένα συλλογισμό που θα εξηγούσε την πτώση των βάσεων. Θα μπορούσαμε όμως στη συνέχεια να αναζητήσουμε την αιτιακή εξήγηση που αιτιολογεί τη χαμηλότερη εφέτος βαθμολογία στα γραπτά των εξεταζομένων. Ας υποθέσουμε ότι ανακαλύπταμε ότι η αιτία για αυτή τη μείωση στις βαθμολογίες ήταν το γεγονός ότι τα θέματα στα οποία εξετάστηκαν οι υποψήφιοι και υποψήφιοι ήταν δυσκολότερα φέτος συγκριτικά με άλλες χρονιές. Αυτή η εξήγηση με τη σειρά της θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως μέσος όρος ενός επιστημονικού (αποδεικτικού) συλλογισμού που θα εξηγούσε τη χαμηλότερη φέτος βαθμολογία των γραπτών. Θα μπορούσαμε να συνεχίσουμε την έρευνά μας και να αναζητήσουμε μία εξήγηση του γιατί τα θέματα ήταν δυσκολότερα φέτος. Ας υποθέσουμε ότι ανακαλύπταμε ότι τα δύσκολα θέματα οφείλονταν σε μία σχετική απόφαση της επιτροπής διεξαγωγής των εξετάσεων, η οποία θεώρησε ότι οι εξετάσεις για τα ανώτατα ιδρύματα πρέπει, επειδή λ.χ. έτσι αποφάσισε το υπουργείο, να είναι πιο απαιτητικές. Αυτή η εξήγηση με τη σειρά της θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως μέσος όρος ενός επιστημονικού (αποδεικτικού) συλλογισμού που θα εξηγούσε τα δυσκολότερα ή απαιτητικότερα θέματα των πανελληνίων εφέτος. Σε αυτό το σημείο ας υποθέσουμε ότι δεν υπάρχει κάποια περαιτέρω εξήγηση για την απόφαση του υπουργείου. Δεν υφίσταται δηλαδή κάποιος περαιτέρω μέσος όρος που εξηγεί αυτή την απόφαση. Σε αυτή την περίπτωση, η πρόταση «Η επιτροπή αποφάσισε η εξέταση να είναι δυσκολότερη» είναι μία άμεση πρόταση. Δεν υπάρχει κάποιος μέσος όρος που να εξηγεί γιατί η επιτροπή έκρινε ότι οι εξετάσεις πρέπει να έχουν αυτό τον χαρακτήρα. Άρα, η σχέση των δύο όρων που τη συνθέτουν δεν μεσολαβείται και αιτιολογείται από κάποιον έτερο, τρίτο όρο. Αυτή η τελευταία πρόταση λοιπόν είναι μία άμεση πρόταση, οι δύο όροι της δεν συνδέονται μέσω κάποιου τρίτου που εξηγεί τη σύνδεσή τους. Επομένως, και η αναζήτηση εξηγήσεων περαιώνεται όταν φτάσουμε σε αυτή την προκειμένη ή θέση ή πρώτη αρχή, από την οποία απορρέουν όλες οι υπόλοιπες εξηγήσεις που αναφέραμε (και γι' αυτό και θεωρείται πρώτη, δηλαδή βασική ή θεμελιώδης).³¹

Το παραπάνω παράδειγμα, παρότι απλοϊκό, μας παρουσιάζει μια δομή ανάλογη με αυτήν που θα έχουν οι προτάσεις που συνθέτουν το αντικείμενο μιας επιστήμης. Ουσιαστικά, αποτυπώνουν την τρίτη συνθήκη για την επιστημονική γνώση στην οποία αναφερθήκαμε στην ενότητα 5.2 του παρόντος κεφαλαίου, δηλαδή τη θέση ότι οι προτάσεις της γνώσης σε ένα επιστημονικό πεδίο πρέπει να συνθέτουν ένα αξιωματικό παραγωγικό σύστημα. Σε ένα τέτοιο σύστημα, μπορούμε να συνάγουμε όλες τις προτάσεις του συστήματος με βάση έναν περιορισμένο αριθμό προτάσεων τις οποίες δεχόμαστε ως βασικές ή θεμελιώδεις. Οι προτάσεις αυτές είναι άμεσες προτάσεις στις οποίες καταλήγει η αναζήτηση αιτίων και συνιστούν τις πρώτες αρχές του επιστημονικού πεδίου το οποίο μελετάμε. Κάθε επιστημονικό πεδίο θα έχει τις δικές του πρώτες αρχές, όπως ακριβώς η γεωμετρία έχει τα δικά της αξιώματα. Θα δούμε όμως ότι τέτοιου είδους προτάσεις δεν οφείλουμε να δεχτούμε ότι τις υιοθετούμε αξιωματικά. Πάντως, οι προτάσεις αυτού του είδους είναι πρώτες και άμεσες για δύο λόγους: (α) είναι πρώτες και πρότερες των άλλων επειδή είναι εκείνες στις οποίες η αναζήτηση της αιτίας σταματά, και (β) είναι πρώτες και πρότερες συγκριτικά με τις υπόλοιπες επειδή είναι οικειότερες και πιο γνωστές από τις υπόλοιπες (σύμφωνα με την ιεραρχία της φύσης), διότι η γνώση των υπόλοιπων προτάσεων της επιστήμης εξαρτάται από αυτές.

³¹ Μια τέτοια πρόταση (ή ένα σύνολο τέτοιων προτάσεων) θα έχει έναν ρόλο παρόμοιο με εκείνον που έχουν τα αξιώματα π.χ. στη γεωμετρία, από τα οποία απορρέουν αποδεικτικά τα θεωρήματα, που με βάση τις αξιωματικές αρχές μπορούμε να αποδείξουμε.

Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τρία είδη τέτοιων προτάσεων:

- (α) ορισμούς (για κάθε επιστήμη θα είναι διαφορετικοί, θα αφορούν τις οντότητες που εμπίπτουν στο πεδίο της συγκεκριμένης επιστήμης),
- (β) λογικές αλήθειες (όπως π.χ. την Αρχή της Μη Αντίφασης), οι οποίες θα είναι κοινές για όλες τις επιστήμες,
- (γ) υπαρκτικές προτάσεις (προτάσεις που δηλώνουν ότι οι βασικές οντότητες πράγματι υπάρχουν, και έχουν κάποια συγκεκριμένα χαρακτηριστικά).

Η παραγωγικοί συλλογισμοί, δηλαδή οι επιστημονικοί συλλογισμοί κάθε επιστήμης, στηρίζονται εντέλει σε ένα σύνολο τέτοιων αρχών. Εκκινώντας από αυτές τις αρχές, σχηματίζουμε επιστημονικούς συλλογισμούς για την απόδειξη όλων των υπόλοιπων προτάσεων της κάθε επιστήμης. Ωστόσο, εδώ ανακύπτει ένα κρίσιμο ερώτημα: εάν τις πρώτες αρχές δεν τις γνωρίζουμε μέσω επιστημονικών συλλογισμών (δηλαδή με βάση την εξήγησή τους από κάποιους όρους που λειτουργούν ως μέσοι όροι και αιτιολογούν τη σύνδεση υποκειμένου και κατηγορουμένου εντός τους), με ποιον τρόπο αποκτάμε γνώση των αρχών;

5.4.1. Η γνώση των πρώτων αρχών

Είδαμε ότι το αριστοτελικό μοντέλο για την επιστημονική γνώση φαίνεται να υποθέτει ότι ένα επιστημονικό πεδίο περιλαμβάνει ένα σύνολο προτάσεων που συνθέτουν το περιεχόμενο του πεδίου, και η γνώση των προτάσεων αυτών συγκροτεί στην ουσία την επιστήμη, την επιστημονική γνώση, του αντίστοιχου πεδίου. Το σύνολο αυτών των προτάσεων συνιστά ένα αξιωματικό παραγωγικό σύστημα, εντός του οποίου και εκκινώντας από κάποιες βασικές και θεμελιώδεις αρχές μπορεί κανείς να συναγάγει και να εξηγήσει με βάση επιστημονικούς (αποδεικτικούς) συλλογισμούς τις υπόλοιπες προτάσεις της επιστήμης. Οι πρώτες αρχές όμως είναι άμεσες και αναπόδεικτες. Όπως θα δούμε αμέσως, ο προσδιορισμός «αξιωματικό» για ένα τέτοιο σύστημα προτάσεων είναι σε έναν βαθμό παραπλανητικός, γιατί, ενώ οι αρχές λειτουργούν περίπου ως αξιώματα εφόσον δεν είναι αντικείμενο απόδειξης, είναι παρ' όλα αυτά δικαιολογήσιμες με έναν διαφορετικό τρόπο από ό,τι οι προτάσεις που εξηγούνται από αυτές (οι τελευταίες εξηγούνται με αποδείξεις). Επομένως, οι πρώτες αρχές δεν είναι, αυστηρά μιλώντας, αξιώματα. Ας δούμε πρώτα όμως το πρόβλημα που αναφέραμε στο τέλος της προηγούμενης ενότητας και έπειτα ας συζητήσουμε τη λύση του.

Εάν η επιστημονική γνώση μιας πρότασης ή σύνδεσης μεταξύ δύο όρων εξαρτάται από τη δυνατότητα απόδειξης της πρότασης ή της σύνδεσης αυτής, δηλαδή από τη διατύπωση ενός επιστημονικού (αποδεικτικού) συλλογισμού, και εάν οι πρώτες αρχές της επιστημονικής γνώσης είναι αναπόδεικτες, τότε φαίνεται ότι δεν είναι δυνατόν να έχουμε επιστημονική γνώση των αρχών. Εφόσον δεν είναι δυνατόν να έχουμε επιστημονική γνώση των αρχών, οι οποίες είναι η βάση της γνώσης μας σε κάθε επιστημονικό πεδίο, τίθεται υπό αμφισβήτηση το σύνολο της επιστημονικής γνώσης σε αυτό το πεδίο. Γιατί, αν η βεβαιότητα και η αναγκαιότητα που είναι επιθυμητές για τις προτάσεις της επιστήμης, διασφαλίζονται από τη βεβαιότητα και την αναγκαιότητα που χαρακτηρίζει τις πρώτες αρχές, και εάν το κριτήριο της βεβαιότητας είναι η δυνατότητα διατύπωσης επιστημονικών συλλογισμών, αλλά τέτοιοι δεν είναι δυνατόν να διατυπωθούν για τις πρώτες αρχές, τότε η βεβαιότητα και η αναγκαιότητα για το σύνολο των προτάσεων τίθενται εν αμφιβόλω. Το φαινόμενο αυτό μοιάζει με μια σκυταλοδρομία στην οποία ο πρώτος δρομέας δεν σηκώνεται ποτέ από τον βατήρα: ακόμη και εάν οι υπόλοιποι δρομείς τρέξουν με τη σειρά τους, η σκυτάλη έχει μείνει στην εκκίνηση και η ομάδα θα ακυρωθεί.

Προφανώς, η λύση θα πρέπει να είναι κάποιος άλλος τρόπος γνωστικής πρόσβασης στις αρχές της επιστήμης. Και η λύση του Αριστοτέλη είναι να δείξει ότι είναι δυνατόν να έχουμε κάποιου είδους βεβαιότητα για τις αρχές (μάλιστα, θα επιχειρήσει να δείξει ότι η βεβαιότητα ή η ακρίβεια με την οποία γνωρίζουμε τις αρχές είναι ανώτερου βαθμού), παρότι για αυτές δεν έχουμε επιστημονική απόδειξη. Ο τρόπος λοιπόν είναι να δείξει ότι υπάρχει κάποιος άλλος τρόπος βέβαιης γνώσης, ο οποίος είναι ανεξάρτητος από τον επιστημονικό, αποδεικτικό συλλογισμό (την παραγωγική απόδειξη δηλαδή), και ότι με αυτό τον τρόπο είναι δυνατόν να προσεγγίσουμε γνωστικά τις αρχές μιας επιστήμης. Τον τρόπο αυτό θα τον ονομάσει *επαγωγή*, περιγράφοντάς τον με έναν πολύ

γενικό και αμφίσημο τρόπο στο τέλος των *Αναλυτικών*. Ας δούμε λοιπόν με προσοχή το τελευταίο κεφάλαιο των *Αναλυτικών* (2.19). Ένα κεφάλαιο αρκετά περιληπτικό που έχει δώσει λαβή σε πολλές και πολύ διαφορετικές ερμηνείες.

K.5.7 (1/3)

Ότι δεν μπορεί να υπάρξει αποδεικτική γνώση αν κανείς δεν έχει γνωρίσει τις πρώτες αρχές, τις άμεσες, έχει ήδη ειπωθεί. Όσο για τη γνώση των άμεσων αρχών, αξίζει να τεθεί το ερώτημα (Α) αν και αυτή η γνώση είναι αποδεικτική ή (Β) όχι, (Α) αν αποτελούν και οι δύο γνώσεις επιστήμη, ή αν (Β) η μια είναι επιστήμη και η άλλη ανήκει σε άλλο είδος γνώσης. Ακόμη, αξίζει να τεθεί το ερώτημα αν οι έξεις [διαμέσου των οποίων γνωρίζουμε τις πρώτες αρχές] δημιουργούνται (Γ) χωρίς να προϋπάρχουν, ή (Δ) προϋπάρχουν και απλώς μας διαφεύγει η ύπαρξή τους. Το να υποθέσει κανείς ότι κατέχουμε τις έξεις αυτές είναι άτοπο. Γιατί αυτό θα σήμαινε ότι κατέχουμε γνώσεις ακριβέστερες από την απόδειξη και αυτές μας διαφεύγουν. Αν πάλι τις αποκτούμε ενώ προηγουμένως δεν τις κατείχαμε, πώς θα γνωρίζαμε και θα μαθαίναμε χωρίς προϋπάρχουσα γνώση; Κάτι τέτοιο είναι αδύνατον, όπως είπαμε όταν μιλούσαμε για την απόδειξη. Είναι επομένως φανερό ότι δεν είναι δυνατόν ούτε να κατέχουμε αυτές τις έξεις ούτε να τις αποκτούμε ενώ τις αγνοούσαμε και δεν κατείχαμε καμία άλλη έξη. (*ΑναλΥ.* 2.19, 99b20-32, μτφρ. Β. Κάλφας)

Στο πρώτο μέρος του κεφαλαίου ο Αριστοτέλης θέτει ουσιαστικά μια απορία. Στα (Α) και (Β) θέτει ένα ερώτημα που έχει ήδη στην ουσία απαντήσει. Η γνώση των άμεσων αρχών δεν θα μπορούσε να είναι αποδεικτική, αφού δεν υφίσταται μέσος όρος για να υπάρξει κάποιου είδους αποδεικτική ή επιστημονική τους γνώση. Επομένως, αυτού του είδους η γνώση δεν μπορεί να είναι επιστήμη, αλλά θα πρέπει να είναι κάποιου άλλου είδους γνώση. Αν πρόκειται για μια έξη (μια κατάσταση την οποία μπορούμε να κατακτήσουμε ως μια μόνιμη δεξιότητά μας), πρόκειται για μια έξη την οποία κατακτάμε χωρίς να έχουμε γεννηθεί με αυτήν, (Γ), ή για μια έξη με την οποία γεννιόμαστε, είναι κατά κάποιον τρόπο έμφυτη (Δ). Ενάντια σε καθεμία από τις δύο αυτές εναλλακτικές υπάρχουν ενστάσεις, γεγονός που οδηγεί σε αδιέξοδο ή απορία (γιατί οι δύο εναλλακτικές είναι τα δύο σκέλη μιας αντίφασης και άρα τρίτη εναλλακτική ή τρίτος δρόμος δεν υπάρχει – αν και οι παλαιότεροι θυμόμαστε ότι τρίτος δρόμος υπάρχει). Το επιχείρημα ενάντια στη δεύτερη εναλλακτική (η οποία συγγενεύει με μια θεώρηση που συναντάμε σε ορισμένους πλατωνικούς διαλόγους, όπως ο *Φαίδων* και ο *Μένων*, ότι η γνώση είναι στην ουσία κάποιου είδους ανάκληση ή ανάμνηση μιας ήδη κατακτημένης, πριν τη γέννησή μας, γνώσης και την οποία φέρουμε εντός μας ασύγγνωστα εξαρχής) είναι το ακόλουθο. Εκκινεί από την ιδέα ότι οι πρώτες αρχές είναι ό,τι είναι λιγότερο γνώριμο σε εμάς αλλά πιο γνώριμο ως προς τη φύση του (είτε επειδή η φύση του είναι τέτοια που αν το γνωρίζει κανείς το γνωρίζει με τον πιο άρτιο γνωστικά τρόπο, είτε επειδή είναι το θεμέλιο των άλλων γνώσεων προηγείται στην κλίμακα της γνώσης έναντι οποιασδήποτε άλλης γνώσης απορρέει από αυτό). Εάν γεννιόμαστε με αυτή την έξη, τότε θα έπρεπε εξαρχής η κλίμακα της γνώσης η δική μας (το τι είναι γνώριμο σε εμάς, δηλαδή στις αισθήσεις μας) και το τι είναι γνώριμο από τη φύση του να ταυτίζονται. Αλλά, αντί να ταυτίζονται αυτές οι δύο κλίμακες, είναι ακριβώς αντίστροφες. Επομένως, η υπόθεση που συζητάμε καταλήγει να μας ζητάει να δεχτούμε ότι έχουμε μια έξη που ακτινοβολεί και ταυτόχρονα ζούμε στο σκοτάδι. Είναι φως φανάρι ότι η υπόθεση έχει παράδοξες συνέπειες. Και η αντίπαλη υπόθεση όμως δεν σκοράρει πολύ καλύτερα. Γιατί πώς θα χτίσουμε ή θα αποκτήσουμε μια τέτοια απαστράπτουσα και ζηλευτή έξη, πώς κατορθώνουμε να φτάσουμε σε αυτήν, χωρίς να έχουμε καν κάποιο ίχνος της εντός μας; Θα πρέπει κάτι να προϋπάρχει. Αν έχουν έτσι τα πράγματα, τότε και η δεύτερη εναλλακτική πέφτει. Ο κόμπος έχει δεθεί: «Είναι επομένως φανερό ότι δεν είναι δυνατό ούτε να κατέχουμε αυτές τις έξεις, ούτε να τις αποκτούμε ενώ τις αγνοούσαμε και δεν κατείχαμε καμία άλλη έξη».

Ο Αριστοτέλης υπήρξε δάσκαλος του Αλέξανδρου για χρόνια. Στα τρυφερά χρόνια. Ίσως ο Αριστοτέλης να δίδαξε πολλά στον Αλέξανδρο. Ίσως και ο Αλέξανδρος να έμαθε πολλά από αυτά που του δίδαξε ο Αριστοτέλης. Σίγουρα όμως δεν έμαθε πώς ο δάσκαλός του έλυνε κόμπους, απορίες δηλαδή. Η αλήθεια βέβαια

είναι ότι ο Αριστοτέλης ήξερε να τους λύνει επειδή ήξερε και να τους δένει. Στην προκειμένη περίπτωση, μας έχει οδηγήσει σε ένα σημείο από το οποίο φαίνονται δύο δρόμοι που οδηγούν αμφότεροι σε αδιέξοδο. Ή μήπως όχι; Μήπως ένας τρίτος δρόμος είναι ακόμη δυνατός; Ο Αριστοτέλης θα δώσει τη λύση ξετυλίγοντας την απορία. Κάτι ήδη υπάρχει (εν μέρει) και κάτι κατακτάται. Στην ουσία, η διάκριση μεταξύ της διπλής κλίμακας που μας οδηγεί από αυτό που είναι περισσότερο γνώριμο σε εμάς σε εκείνο που είναι λιγότερο γνώριμο πάλι σε εμάς (αρχικά), ή με άλλους λόγους από αυτό που είναι λιγότερο επιδεκτικό γνώσης από τη φύση του σε εκείνο που είναι περισσότερο ή μάλλον απόλυτα επιδεκτικό γνώσης από τη φύση του, είναι η διάκριση που θα δώσει τη λύση. Γιατί αυτές τις δύο ιεραρχήσεις δεν θα πρέπει να τις θεωρήσουμε απλώς ως παράλληλες, αλλά ως μία και την αυτή ιεράρχηση, πρόκειται για έναν και τον ίδιο δρόμο. Στην ουσία, ο δρόμος που εκκινεί από αυτό που είναι γνώριμο σε εμάς οδηγεί κατευθείαν σε εκείνο που είναι επιδεκτικό γνώσης με τον πιο απόλυτο τρόπο. Και όπως έχουμε πει, αυτό που είναι γνώριμο σε εμάς είναι αυτό που γνωρίζουμε με την αισθητηριακή αντίληψη:

K.5.7 (2/3)

Κατά συνέπεια, πρέπει να κατέχουμε κάποια δύναμη, η δύναμη όμως αυτή να είναι τέτοιας μορφής ώστε να μην είναι ανώτερη ως προς την ακρίβεια από τις έξεις αυτές [ενν. που συλλαμβάνουν τις πρώτες αρχές]. Αυτή η δύναμη, όπως φαίνεται, υπάρχει σε όλα τα ζώα. Γιατί [Α] όλα κατέχουν μια έμφυτη κριτική δύναμη, η οποία ονομάζεται αίσθηση. Και ενώ η αίσθηση υπάρχει πάντοτε, σε άλλα ζώα το αίσθημα διατηρείται, ενώ σε άλλα όχι. Σε όσα ζώα τα αισθήματα δεν διατηρούνται, είτε ολοκληρωτικά είτε κατά περίπτωση, σε αυτά δεν υπάρχει γνώση πέρα από την αίσθηση. Σε όσα ζώα όμως με την αίσθηση υπάρχει διατήρηση αισθημάτων [Β] τα αισθήματα παραμένουν μέσα στην ψυχή. Όταν τα αισθήματα πολλαπλασιαστούν, δημιουργείται κάποια διαφοροποίηση: σε άλλα ζώα από τη διατήρηση των αισθημάτων [Γ] δημιουργείται ο λόγος, και σε άλλα όχι. Από την αίσθηση δημιουργείται [Β1] η μνήμη, όπως λέγαμε, και από την επαναλαμβανόμενη μνήμη του ίδιου πράγματος η [Β2] εμπειρία. Γιατί οι πολυάριθμες μνήμες διαμορφώνουν μία εμπειρία. Από την εμπειρία τώρα, δηλαδή από την ολότητα του καθόλου που ακινητοποιείται στην ψυχή – το ένα σε σχέση με τα πολλά, αυτό που ίδιο ενυπάρχει μέσα σε όλα εκείνα τα πολλά δημιουργείται [Γ] η αρχή της τέχνης και της επιστήμης. Η αρχή της τέχνης όταν έχουμε να κάνουμε με τη μεταβολή, και η αρχή της επιστήμης όταν έχουμε να κάνουμε με το ον. (ΑναλΥ., 2.19, 99b32-100a9, μτφρ. Β. Κάλφας)

Η διαδικασία που περιγράφει το κείμενο ως λύση για την πιο πάνω απορία έχει πολλά κοινά με τη διαδικασία που είδαμε ήδη να περιγράφεται στο εναρκτήριο κεφάλαιο των *Μετά τα Φυσικά*. Η διαδικασία ξεκινά από την αίσθηση [Α]. Αυτή η έξη είναι επαρκής για να τροφοδοτήσει τα επόμενα στάδια. Γιατί; Μάλλον θα πρέπει να δώσουμε βάρος στο επίθετο *κριτική* που προσδιορίζει την αίσθηση: η αίσθηση μπορεί να *κρίνει* αν κάτι είναι όμοιο ή διαφορετικό με κάτι άλλο ως προς κάτι, οτιδήποτε είναι αυτό. Έτσι, μας φανερώνει μια μεγάλη ποικιλία διαφορετικών ιδιοτήτων. Η σύγκριση όμοιων επεισοδίων της αίσθησης (χάρη στη δύναμη της μνήμης) μπορεί να μας δώσει τη δύναμη να εντάξουμε μια πληθώρα πραγμάτων μαζί, στην ίδια τάξη ή σύνολο. Στην ουσία, το στάδιο που περιγράφεται στα [Β1] και [Β2] είναι μάλλον μια ενιαία διαδικασία, αν και η πρόοδος εκεί μπορεί να είναι βαθμιαία. Διαφορετικά πράγματα (τα οποία συλλέγει η αίσθηση και παρατάσσει η μνήμη στη σειρά) εντάσσονται σε κάτι ενιαίο (σε μια εμπειρία). Τι μπορεί να σημαίνει η μεταφορική αποστροφή: «Από την εμπειρία τώρα, δηλαδή από την ολότητα του καθόλου που ακινητοποιείται στην ψυχή [...]»; Η πρόταση δεν φαίνεται να έχει απόδοση, αλλά αυτό που εννοεί είναι μάλλον ξεκάθαρο: το κοινό στοιχείο μεταξύ τους γίνεται αντιληπτό, αλλά όχι οποιοδήποτε κοινό στοιχείο παρά εκείνο που μας δίνει την αιτία και τον ορισμό της ομοιότητάς τους. Αυτός ο λόγος συνιστά την αρχή (ή τις πρώτες αρχές καλύτερα, είτε μιλάμε για το πεδίο της επιστήμης που στοχεύει στη γνώση, είτε μιλάμε για το πεδίο της τέχνης η οποία στοχεύει στη δημιουργία, δηλαδή σε κάποια μεταβολή). Επομένως, αυτό που περιγράφεται εδώ είναι μια βαθμιαία πορεία προς τη διαμόρφωση εννοιών και τη διατύπωση των ορισμών τους, η οποία βαδίζει ως εξής:

1. **Αισθητηριακή αντίληψη** (κριτική ικανότητα)
2. **Μνήμη** (πολλές αισθητηριακές αντιλήψεις)
3. **Εμπειρία** (συλλογή των επιμέρους σε μια κατηγορία, γενική κατηγορία)
4. **Εννόηση** (νους): σύλληψη των πρώτων αρχών ή ορισμών

Ο Αριστοτέλης προσφέρει μία ακόμη εικόνα για την οποία έχει χυθεί πολύ περισσότερο μελάνι από όσο χρειάστηκε ο ίδιος για να γράψει και τα τέσσερα βιβλία των *Αναλυτικών*.

K. 5/7 (3/3)

Οι έξεις λοιπόν δεν προϋπάρχουν πλήρως καθορισμένες, ούτε γεννιούνται από άλλες έξεις γνωστικά υπέρτερες, αλλά από την αίσθηση – συμβαίνει όπως στη μάχη, [Α] όπου, όταν υπάρχει υποχώρηση, κάποιος πρώτος θα σταθεί ακίνητος και θα ακολουθήσει ένας άλλος, έως ότου όλο το στράτευμα επανέλθει στην αρχική του διάταξη. Και η ψυχή είναι έτσι φτιαγμένη ώστε να μπορεί να υφίσταται αυτή τη διαδικασία. Ας πούμε όμως πάλι αυτό που προηγουμένως είπαμε, αν και όχι τόσο καθαρά. [Β] Γιατί όταν σταθεί [στην ψυχή] ένα από αυτά τα αδιαφοροποίητα [αισθήματα] δημιουργείται το πρώτο καθόλου μέσα στην ψυχή (γιατί, ενώ αισθανόμαστε το επιμέρους, η αίσθηση είναι αίσθηση του καθόλου, δηλαδή έχουμε αίσθηση του ανθρώπου και όχι του ανθρώπου Καλλία). (Γ) Και από αυτά πάλι κάποιο θα σταθεί, έως ότου σταθούν τα αδιαίρετα καθόλου, δηλαδή το τέτοιου είδους ζώο, και τελικά το ζώο, και ούτω καθεξής. (Δ) Είναι λοιπόν φανερό ότι κατ' ανάγκην γνωρίζουμε τις πρώτες αρχές διά της επαγωγής. Γιατί η αίσθηση με τον τρόπο αυτόν δημιουργεί το καθόλου μέσα μας. (*ΑναλY.*, 2.19, 100a10-b5, μτφρ. Β. Κάλφας, με αλλαγές)

Η εικόνα του στρατεύματος που υποχωρεί και σταδιακά ανακτά την αρχική του διάταξη, και ακόμη περισσότερο, η αναλογία της εικόνας αυτής με την ψυχή δεν μπορεί παρά να δημιουργεί ερωτηματικά και στις λεπτομέρειές της να είναι ασαφής. Είναι όμως βέβαιο ότι ο συγγραφέας υποθέτει ότι η ψυχή (και εδώ θα πρέπει να εννοήσουμε [α] τις γνώσεις εντός της, τη λογική διάταξη των γνώσεων από τις πρώτες αρχές μέχρι τις επιστημονικά αποδεδειγμένες προτάσεις που συνάγονται από τις πρώτες, αλλά επίσης [β] και τις γνωστικές έξεις στις οποίες οι γνώσεις αυτές ανήκουν) έχει μια δομή και διάταξη με την οποία δεν γεννιόμαστε αλλά την οποία στοχεύουμε να κατακτήσουμε. Δεν είπαμε άλλωστε ότι ξεκινάμε από εκείνα που είναι περισσότερο γνώριμα σε εμάς (ενδεχομένως μέσα στο φύρδην μίγδην της ποικιλίας των ερεθισμάτων που εισέρχονται από την αίσθηση) για να κατακτήσουμε στο τέλος αυτά που είναι γνωριμότερα από τη φύση τους; Να βάλουμε μια τάξη στα παθήματα στην ψυχή (στις σκέψεις ή στις εντυπώσεις) που, όπως έχουμε δει, είναι κοινά για όλους μας. Αλλά αυτό είναι μια κατάκτηση και όχι κάτι με το οποίο ερχόμαστε εξοπλισμένοι σε αυτό τον κόσμο. Πώς θα ήταν δυνατόν κάτι τέτοιο αφού τα παθήματα στην ψυχή (οι σκέψεις και οι εντυπώσεις) είναι κάτι που αντανακλά τον κόσμο, και πριν έρθουμε σε αυτόν δεν έχουμε καμία επαφή μαζί του; Η τάξη αυτή του στρατεύματος που αντιπροσωπεύει την κατάκτηση της γνώσης, όμως, είναι και μια αναλογία που δείχνει επίσης σαφώς ότι οι γνώσεις δεν είναι μεμονωμένες εστίες λόγων ή ορισμών. Νησίδες γνώσης. Όπως ακριβώς και η διάταξη του στρατεύματος εξαρτάται από το σύνολο των ατόμων που το απαρτίζουν, έτσι και η διάταξη που συνιστά η γνώση μιας επιστήμης εντός της ψυχής θα πρέπει να εξαρτάται από τη γνώση όλων των επιμέρους προτάσεων κάθε συγκεκριμένης επιστήμης. Ο νους και οι ορισμοί ή οι λόγοι τους οποίους γνωρίζει το υποκείμενο είναι ένα σύνολο, που είτε το κατέχει κανείς συνολικά είτε καθόλου. Επιπλέον, όπως δείχνει το [Γ] στο χωρίο μας, οι καθολικοί αυτοί λόγοι ή έννοιες σχηματίζουν μεταξύ τους μια ιεραρχία από τα κατώτερα καθόλου (τα είδη) μέχρι τα ανώτερα (τα γένη τους). Άρα, η διάταξη αναφέρεται και σε αυτή τη σειρά ιεράρχησης, η οποία διατάσσει τις έννοιες σε μια αντίστροφη δενδροειδή διάταξη από το ανώτερο προς το κατώτερο. Ενδεχομένως η κορύφωσή της να είναι η σύλληψη των κατηγοριών του όντος, των πιο γενικών κατηγοριών δηλαδή. Αλλά για όλες αυτές τις λεπτομέρειες μόνο υποθέσεις μπορούμε να κάνουμε.

Η κατακλείδα του κεφαλαίου δίνει έναν τίτλο στην όλη αυτή διαδικασία: *Επαγωγή*. Πρόκειται για μια αντίστροφη πορεία από εκείνη που ακολουθούμε με τους επιστημονικούς μας συλλογισμούς, δηλαδή την πορεία από τις πρώτες αρχές προς τις υπόλοιπες προτάσεις μιας επιστήμης. Στην τελευταία κινούμαστε αποδεικτικά και στηριζόμενοι στους μέσους όρους των συνδέσεων μεταξύ υποκειμένων και κατηγορουμένων κάθε πρότασης που αποδεικνύουμε. Στην πρώτη όμως κινούμαστε από την ποικιλία της αίσθησης προς τις πρώτες αρχές που συλλαμβάνει ο νους. Η περίπλοκη αυτή γνωστική διαδικασία είναι εκείνη που επιτρέπει στον Αριστοτέλη να δείξει πώς είναι δυνατόν να έχουμε γνώση των πρώτων αρχών της επιστήμης παρότι αποδεικτική γνώση για αυτές είναι αδύνατη. Επίσης δυσνόητος βέβαια είναι και ο ισχυρισμός ότι γνωρίζουμε τα καθόλου μέσω των αισθητών πραγμάτων. Το να ισχυρίζεται εδώ ο Αριστοτέλης ότι η αίσθηση δημιουργεί το καθόλου ίσως ακούγεται ιδιαίτερα αντι-πλατωνικό. Αλλά μήπως στον *Φαίδωνα* του Πλάτωνα η διαδικασία σύλληψης των Ιδεών (καθολικών εννοιών όπως εκείνη της ισότητας ή της ομοιότητας) δεν ξεκινάει από την αντίληψη όμοιων αισθητών αντικειμένων – έστω ατελώς όμοιων; Η θέση του Αριστοτέλη έχει ερμηνευτεί με πολλούς τρόπους και η ελλειπτική παρουσίαση και υποστήριξη της επιτρέπει πράγματι πολύ διαφορετικές ερμηνείες. Το βέβαιο είναι ότι η θέση αυτή δεν είναι κάτι απλό. Και αυτό γιατί εκείνο το οποίο συζητάει εδώ ο Αριστοτέλης είναι ορισμοί. Και υπάρχουν τουλάχιστον δύο τρόποι ορισμού ή δύο σκέλη στην προσπάθεια διατύπωσης ορισμών (οι οποίοι συζητούνται και στα *Αναλυτικά* αλλά και αλλού): (α) οι ορισμοί που διατυπώνονται με βάση την αιτία που εξηγεί τη σχέση δύο όρων, και (β) οι ορισμοί που διατυπώνονται με βάση το γένος και την ειδοποιό διαφορά που διακρίνει μια έννοια από τις ομοειδείς της. Και οι δύο αυτές μέθοδοι θα είναι αξιοποιήσιμες στη διαδικασία της επαγωγής, αλλά το πώς δεν γίνεται σαφές τουλάχιστον εδώ, χρειάζεται μια συστηματική ανάλυση παράλληλων χωρίων από άλλα έργα για να επιχειρήσουμε κάτι τέτοιο. Το μόνο που θα σημειώσουμε εδώ είναι ότι η σύλληψη των καθολικών εννοιών, αυτή η ακινητοποίηση του καθόλου εντός της ψυχής, δημιουργείται και μέσω της αίσθησης, αλλά η διαδικασία περιλαμβάνει και μια σειρά από άλλα μεθοδολογικά εργαλεία, όπως είναι οι δύο μέθοδοι ορισμού τους οποίους μόλις αναφέραμε.

5.5. Επαγωγή

Ο όρος «επαγωγή» έχει αρκετές ομοιότητες με τον όρο που εμείς χρησιμοποιούμε σήμερα, αλλά υπάρχουν και σημαντικές διαφορές. Σήμερα συνήθως εννοούμε ως επαγωγή (ή επαγωγικό συλλογισμό) μια πορεία συμπερασμού από το μερικό, το ειδικό, το καθ' έκαστο, στο γενικό ή στο καθολικό. Παραδείγματος χάρη, παρατηρώ ότι το σίδηρο σκουριάζει όταν το αφήσω εκτεθειμένο στη βροχή, και η επαναλαμβανόμενη παρατήρηση με οδηγεί στη διατύπωση μιας γενικής πρότασης. Παρομοίως για τον Αριστοτέλη, η επαγωγή ξεκινά από το ειδικό και πηγαίνει στο γενικό. Αλλά, ενώ η επαγωγή είναι συνήθως ένας τύπος συλλογισμού, για εμάς μπορεί να έχει ως πεδίο της ένα συγκεκριμένο φαινόμενο, παραδείγματος χάρη το σίδηρο και την ιδιότητά του να σκουριάζει, ενώ για τον Αριστοτέλη περιλαμβάνει μια σειρά από προτάσεις στο σύνολο ενός επιστημονικού πεδίου. Έναν ολόκληρο στρατό από έννοιες, όπως είδαμε.

Για παράδειγμα, αν κάνουμε ζωολογία, παίρνουμε τα διαφορετικά είδη όντων, ανθρώπους, άλογα, σκύλους και όλα τα άλλα ζώα που ανήκουν σε μια κοινή κατηγορία, στα ζώα που ζουν στη στεριά φερ' ειπείν. Βλέπουμε ότι όλα έχουν λειτουργίες κοινές, π.χ. όλα κινούνται κατά τόπο. Επίσης, ότι όλα έχουν πόδια για να το κάνουν αυτό. Παρομοίως, όλα μεταβολίζουν την τροφή, και έχουν ένα πεπτικό σύστημα για να το κάνουν αυτό. Και επίσης, όλα έχουν αισθητηριακή αντίληψη και διαθέτουν όργανα για να επιτελούν αυτή τη λειτουργία. Άρα από όλες αυτές τις προτάσεις συνάγουμε κάποιες γενικές ιδιότητες για τα ζώα. Και για το είδος των ανθρώπων και για το είδος των αλόγων και για το είδος των σκυλιών. Έχουν μια κινητική δύναμη, μια αισθητηριακή δύναμη, μια δύναμη μεταβολισμού της τροφής κ.ο.κ. Άρα βρίσκουμε κάποια κοινά χαρακτηριστικά που ορίζουν την έννοια ζώο που ζει στη στεριά, και βέβαια διαπιστώνουμε παράλληλα ότι τα είδη αυτά έχουν και κάποιες διαφορές. Για παράδειγμα, τα σκυλιά και τα άλογα δεν μοιράζονται την ίδια λογική ικανότητα που έχει ο άνθρωπος. Αντίστοιχα, τα σκυλιά έχουν μια καλύτερη οσφρητική ικανότητα από ό,τι έχει ο άνθρωπος. Άρα επισημαίνουμε ομοιότητες, επισημαίνουμε διαφορές μεταξύ των ζώων που παρατηρούμε. Αυτό που κάνουμε μέχρι τώρα είναι να συντάξουμε έναν κατάλογο με τις ομοιότητες και τις διαφορές, έναν κατάλογο από τα χαρακτηριστικά που ορίζουν το κάθε είδος ζώου. Και άρα, με έναν τρόπο και διευρύνοντας την έρευνά μας,

έχουμε έναν χάρτη των κοινών γενικών ιδιοτήτων που έχουν όλα τα ζώα (π.χ. όλα τα ζώα κινούνται, τρέφονται, αναπαράγονται, αντιλαμβάνονται αισθητηριακά). Ταυτόχρονα όμως έχουμε και έναν χάρτη των διαφορών τους, κάποια ζώα έχουν ένα πεπτικό σύστημα με ένα στομάχι, άλλα ζώα έχουν ένα πεπτικό σύστημα με τέσσερα στομάχια και το ίδιο θα κάνουμε για οποιαδήποτε άλλη διαφορά (που μπορεί να αφορά τα κινητικά τους μέρη, ή τα αισθητηριακά τους όργανα κτλ.). Άρα η επαγωγή μάς οδηγεί, λέει ο Αριστοτέλης, από τα καθ' έκαστα στα καθόλου. Αλλά, τώρα, τα καθ' έκαστα, αυτά για τα οποία μιλάει ο Αριστοτέλης, δεν είναι ατομικά πράγματα, όπως στην περίπτωση του απλοϊκού παραδείγματος με το σίδερο πιο πάνω, αλλά ατομικά είδη. (Στη βιολογία ζωικά είδη, στη γεωμετρία είδη σχημάτων ή στερεών κτλ.) Και για αυτά τα είδη συνάγουμε κάποια κοινά χαρακτηριστικά και κάποιες διαφορές τους, έτσι ώστε μπορούμε να διατυπώσουμε έναν ορισμό με βάση το γένος στο οποίο ανήκουν και των διαφορών που έχουν μεταξύ τους.

Συνολικά διαμορφώνουμε έναν χάρτη του γένους το οποίο μελετάμε και των ειδών εντός του. Η επαγωγή είναι μια πορεία που ξεκινάει με την αίσθηση, την αισθητηριακή αντίληψη, αλλά καταλήγει να ορίσει μέσω των ειδών των πραγμάτων καθολικά όντα όπως είναι τα γένη ή διαφορές.

Υπό αυτή την έννοια, η αριστοτελική επαγωγή μοιάζει αρκετά διαφορετική από την επαγωγή εννοούμενη ως κάποιου τύπου γενίκευση από τις γνωστές περιπτώσεις στο σύνολο των περιπτώσεων (ακόμη και εκείνων δηλαδή τις οποίες αγνοούμε). Δεν συνιστά απλώς μια γενίκευση από ένα μέρος μόνο των περιπτώσεων στο σύνολο, αλλά συνιστά μία συλλογή περιπτώσεων σε είδη ώστε να χωριστεί ένα γένος πραγμάτων, π.χ. οι ασθένειες ή τα φυσικά είδη ζώων, στα είδη που αυτό το γένος περιέχει, χωρίς να αφήνει κάποιο είδος ανερευνήτο. Από αυτή την άποψη, μοιάζει περισσότερο με ό,τι ονομάζουμε τέλεια επαγωγή. Η τέλεια επαγωγή είναι μία διαδικασία επαγωγής που έχει εξετάσει όλες τις περιπτώσεις.³²

Με κάπως παρόμοιο τρόπο και η αριστοτελική επαγωγή ταξινομεί τις περιπτώσεις που εξετάζει στα οικεία είδη, διαμορφώνοντας ορισμούς για το ποιες ιδιότητες ορίζουν κάθε είδος και το διαχωρίζουν από τα άλλα είδη του ίδιου γένους, χωρίς να αφήνει κανένα είδος ανεξέταστο. Από αυτή την άποψη, φαίνεται να συνιστά μία τέλεια επαγωγή. Εάν ένα νέο παράδειγμα που διαφέρει από τα προηγούμενα εμφανιστεί, αυτό δεν διαψεύδει τα επαγωγικά συμπεράσματα. Ας υποθέσουμε π.χ. ότι ανακαλύπτουμε ένα είδος δελφινιού που δεν έχει πνεύμονες αλλά βράγχια. Αυτό δεν ακυρώνει τα μέχρι εκείνη τη στιγμή συμπεράσματά μας ή τις γενικές μας κρίσεις για το τι είδους ζώα είναι τα δελφίνια, αλλά μάλλον θα μας οδηγήσει στο να διακρίνουμε ένα νέο είδος δελφινιών που θα έχουν διακριτό ορισμό και αντίστοιχα ιδιότητες από το είδος των δελφινιών που έχουμε ορίσει με βάση τα ως εκείνη τη στιγμή στοιχεία και τις παρατηρήσεις μας.

Πριν κλείσουμε την ενότητα θα ήταν καλό να αναφερθούμε σε ένα ερώτημα πολύ γενικό, πολύ δημοφιλές αλλά και ταυτόχρονα κάπως άστοχο, ή τουλάχιστον αναχρονιστικό. Είναι η αριστοτελική θεωρία για τη γνώση ορθολογιστική ή εμπειριστική; Η διάκριση ανήκει περισσότερο στη νεότερη φιλοσοφία παρά στην αρχαία γνωσιοθεωρία. Η αλήθεια είναι ότι, στον βαθμό που η επαγωγή ως διαδικασία απόκτησης γνώσης των πρώτων αρχών εδράζεται στις αισθήσεις, πολλοί έχουν θεωρήσει δικαιολογημένα ότι ο Αριστοτέλης είναι εμπειριστής στη γνωσιοθεωρία του. Γιατί φαίνεται να θεωρεί ότι η πηγή των γνώσεών μας βρίσκεται στην αισθητηριακή εμπειρία. Αυτή η ερμηνεία αντιπαραθέτει τον Αριστοτέλη με τον Πλάτωνα για τον οποίο πηγή της γνώσης υποτίθεται ότι βρίσκεται αποκλειστικά στη νόηση, ενώ αντίθετα η αίσθηση δεν μας δίνει κάποια γνώση αλλά μόνο πίστεις (δόξεις) που άλλοτε αληθεύουν και άλλοτε όχι. Και έτσι η ιστορία αυτή λέει ότι ο Πλάτων εντάσσεται στο ρεύμα του ορθολογισμού.

32 Για να δώσουμε ένα παράδειγμα τέλει επαγωγής: έστω ότι διαβάζω τα βιογραφικά των Προέδρων της Ελληνικής Δημοκρατίας και διαπιστώνω ότι όλοι ανέλαβαν πρόεδροι σε ηλικία 60 χρονών και πάνω· μπορώ κατόπιν να συναγάγω τη γενική πρόταση: Οι Πρόεδροι της Ελληνικής Δημοκρατίας είχαν ηλικία άνω των 60 όταν ανέλαβαν την προεδρία. Το επιχείρημά μου είναι επαγωγικό, αλλά το συμπέρασμα προκύπτει αναγκαία, επειδή ακριβώς έχω εξετάσει όλες τις περιπτώσεις. Γι' αυτό και το επαγωγικό αυτό επιχείρημα είναι ένα παράδειγμα τέλει επαγωγής (εν αντιθέσει προς τη συνήθη ατελή επαγωγή, στην οποία το συμπέρασμα είναι μόνο πιθανό και δεν προκύπτει αναγκαία από τις προκείμενες)· μιας επαγωγής που δεν αφήνει κανένα παράδειγμα ανεξέταστο.

Ωστόσο, ο Αριστοτέλης επιμένει επίσης ότι οι πρώτες αρχές συλλαμβάνονται μέσω του νου. Και εν πάση περιπτώσει, όπως είδαμε, η αίσθηση από μόνη της δεν μπορεί να επαρκεί, εφόσον και άλλα στάδια είναι απαραίτητα για τη σύλληψη των αρχών. Και, εκτός αυτού, ενώ εμείς εδώ για τις ανάγκες της παρουσίας δώσαμε την εντύπωση ότι η αποδεικτική ή παραγωγική διαδικασία αφενός και η επαγωγική διαδικασία αφετέρου είναι δύο χωριστά στάδια στην πορεία προς τη γνώση, αυτό είναι κάπως παραπλανητικό. Η επιστημονική γνώση φαίνεται να δουλεύει κατά κάποιον τρόπο και με τους δύο τρόπους ταυτόχρονα ή παράλληλα: η νοητική σύλληψη των ορισμών εμπλέκεται στη διαδικασία των επιστημονικών συλλογισμών και διορθώνεται μέσα από αυτή τη διαδικασία. Επομένως, δεν είναι καθόλου σαφές εάν η αριστοτελική άποψη για τη γνώση είναι ένα παράδειγμα καθαρά εμπειριστικής γνωσιοθεωρίας. Αλλά, ίσως, ο μύθος που λέει ότι οι άνθρωποι γεννιούνται είτε πλατωνικοί είτε αριστοτελικοί χρειάζεται και κάποιους τέτοιους συνθηματικούς τίτλους για να δώσει περιεχόμενο στον απόλυτο αυτό ισχυρισμό, που πάντως είναι χαριτωμένος και από κάποια άποψη και αληθής.

5.6. Πρώτες αρχές – Ορισμοί

Όπως είδαμε πιο πάνω, το ζήτημα που απασχολεί τον Αριστοτέλη στην κατακλείδα των *Αναλυτικών* είναι η σύλληψη των πρώτων αρχών της επιστήμης (κάθε επιστήμης). Οι πρώτες αρχές περιλαμβάνουν και άλλες αρχές εκτός των ορισμών, οι ορισμοί όμως είναι σίγουρα ένα σημαντικό, ίσως το σημαντικότερο τμήμα, εφόσον είναι ιδιαίτεροι σε κάθε επιστήμη. Και μιλάμε για τους ορισμούς των βασικών αντικειμένων ή όρων κάθε επιστήμης. Υπάρχουν τουλάχιστον δύο διαδικασίες ή δύο σκέλη στη διαδικασία απόδοσης ορισμών.

Το ένα συνίσταται στη μέθοδο της διαίρεσης (βλ. Κεφάλαιο 2), η οποία είναι μια μέθοδος που καλλιεργείται μάλλον εντατικά εκείνη την εποχή εντός της Ακαδημίας (εφαρμογές της συναντάμε στους πλατωνικούς διαλόγους, όπως στον *Σοφιστή*) και ο Αριστοτέλης την αναμορφώνει ουσιαστικά (βλ. την κριτική που ασκεί στη διαίρεση όπως την εφαρμόζουν οι ακαδημαϊκοί στο *Περί ζώων μορίων* 1.2-4) αλλά και την αξιοποιεί ευρύτατα. Η ιδέα εδώ είναι ότι κάθε τάξη όντων (είτε πρόκειται για ένα φυσικό είδος, είτε ακόμη και όχι) μπορεί να οριστεί με βάση το γένος στο οποίο ανήκει και την ειδοποιό διαφορά που τη διαφοροποιεί από τις υπόλοιπες (σύστοιχες) τάξεις αυτού του γένους.

Ο δεύτερος τρόπος ή το έτερο σκέλος της διαδικασίας είναι ορισμοί που αναφέρονται στο είδος και στην ύλη, προκειμένου για υλικά όντα, δηλαδή φυσικά όντα, όπως είναι το κατεξοχήν παράδειγμα του Αριστοτέλη, τα έμβια όντα. Οι ορισμοί των βασικών αντικειμένων της επιστήμης θα περιλαμβάνουν τόσο κάποια αναφορά στην υλική τους πλευρά όσο και στο είδος τους, στις λειτουργίες για τις οποίες το συγκεκριμένο υλικό είναι απαραίτητο. Δεν είπαμε όμως πως, όταν έχουμε ένα αίτιο που εξηγεί γιατί κάτι ισχύει, τότε μπορούμε για αυτό τον λόγο να διαμορφώσουμε έναν αποδεικτικό συλλογισμό, έναν επιστημονικό συλλογισμό που αιτιολογεί χάρη στον μέσο όρο (το αίτιο) τη σύνδεση των δύο άλλων όρων; Αν ισχύει αυτό, τότε οι ορισμοί που αναφέρονται στην ύλη και στο ειδικό αίτιο θα είναι ορισμοί οι οποίοι μπορούν να γίνουν γνωστοί με αποδεικτικό συλλογισμό, και δεν είναι προϊόν της διαδικασίας που συζητάμε εδώ, δηλαδή της διαδικασίας της επαγωγής μέσω της οποίας οδηγούμαστε στη γνώση πραγμάτων για τα οποία δεν έχουμε επιστημονικούς συλλογισμούς. Αν έχουν έτσι τα πράγματα (και αυτό είναι κάτι για το οποίο δεν υπάρχει ομοφωνία μεταξύ των σχολιαστών), τότε μόνο οι ορισμοί που είναι προϊόν της διαδικασίας της διαίρεσης θα είναι οι ορισμοί που μας ενδιαφέρουν εδώ.

5.7. Πρώτες αρχές – Λογικά αξιώματα

Θα κλείσουμε το κεφάλαιο με δύο λόγια για τις πρώτες αρχές που συνιστούν λογικά αξιώματα και είναι κοινά μεταξύ των επιστημών συνολικά. Μια τέτοια αρχή, η πιο γνωστή και θεμελιώδης, και την οποία υπερασπίζεται διεξοδικά ο Αριστοτέλης απέναντι σε υπαρκτούς ή και λίγο φανταστικούς εχθρούς στα *Μετά τα Φυσικά* 4 (Γ) είναι η αρχή της μη αντίφασης. Για τη διατύπωση της αρχής αυτής μπορούμε να δούμε έναν στίχο από το παραπάνω έργο:

K. 5.8

τὸ γὰρ αὐτὸ ἄμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ (*Μεταφ.* 4 (Γ).3 1005b19-20)

Είναι αδύνατον το ίδιο πράγμα, την ίδια στιγμή και από την ίδια άποψη να ανήκει και να μην ανήκει στο ίδιο υποκείμενο.

Την αρχή αυτή είναι αδύνατον να την αποδείξουμε μέσω συλλογισμού. Γιατί οποιοσδήποτε συλλογισμός προϋποθέτει τη χρήση της. Άρρητα βέβαια, αλλά πάντως την προϋποθέτει. Για να το θέσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια, οποιοσδήποτε ισχυρισμός αξιώνει ότι είναι αληθής, και όλα τα επιχειρήματα φυσικά αξιώνουν κάτι τέτοιο, προϋποθέτει την αρχή αυτή. Γιατί, αν δεν την προϋποθέτει, θα ήταν ανοικτό το ενδεχόμενο να είναι την ίδια στιγμή και αληθής και ψευδής. Και κανείς ισχυρισμός δεν προτείνεται με αυτό τον τρόπο. Παρότι όμως δεν μπορούμε να αποδείξουμε την αρχή της μη αντίφασης, μπορούμε να την υπερασπιστούμε με έναν διαφορετικό τρόπο: μπορούμε να αντικρούσουμε οποιονδήποτε την αρνηθεί. Γιατί, εφόσον την αρνηθεί, ισχυρίζεται κάτι. Εάν όμως δεν δέχεται την αρχή, τότε ο ισχυρισμός του και ισχύει και δεν ισχύει. Επομένως, σε αυτή την περίπτωση, ισχυριζόμενος ότι κάτι ισχύει, θα ισχυρίζεται ότι, εξίσου, δεν ισχύει. Αν πάλι κάνει πίσω και τελικά επιμένει ότι ο ισχυρισμός του ισχύει, θα πρέπει να δεχτεί την αρχή. Γεγονός που θα συνιστούσε αντίφαση με την αρχική του θέση. Και για να μην πέσει στην αντίφαση αυτή, θα αναγκαζόταν να υιοθετήσει την αρχή.

Η επιχειρηματολογική αυτή στρατηγική που παρουσιάσαμε σε πολύ γενικές γραμμές είναι στην ουσία μια τακτική διαλόγου με την αντίθετη άποψη (με τον αρνητή της αρχής της μη αντίφασης). Δεν έχουμε κάποιο πειστικό επιχειρήμα υπέρ της αρχής (π.χ. που να την αποδεικνύει με τη χρήση κάποιου μέσου όρου). Αλλά έχουμε μια διαλεκτική υπεράσπιση, στη βάση του διαλόγου με τον αρνητή της. Αυτή η διαδικασία θα μπορούσε να προσμετρηθεί ως ένα από τα εργαλεία που είναι διαθέσιμα στην περιοχή της επαγωγικής μεθόδου· τουλάχιστον στον βαθμό που ανήκει στην περιοχή της υπεράσπισης, δικαιολόγησης και γνώσης μιας πρώτης αρχής. Από αυτή την άποψη, η επαγωγή είναι κάτι που περιλαμβάνει ή εντάσσεται στον ίδιο κύκλο επιχειρηματολογικών στρατηγικών με εκείνη της διαλεκτικής υπεράσπισης και αιτιολόγησης κάποιων αρχών, όπως είναι στο παράδειγμά μας εδώ η αρχή της μη αντίφασης. Πράγματι, ο Αριστοτέλης ακολουθεί μια τέτοια στρατηγική στα *Μεταφ.* 4 (Γ) όταν επιχειρεί να αντικρούσει όσους αμφισβητούν την αρχή της μη αντίφασης και να τη θεμελιώσει ως βασικό αξίωμα της οντολογίας πρώτα, και κάθε επιστημονικής γνώσης κατόπιν. Η συζήτηση της αρχής της μη αντίφασης είναι ενδεικτική του τρόπου με τον οποίο ο Αριστοτέλης επιχειρεί διαλεκτικά να θεμελιώσει ορισμένες βασικές αρχές όχι μόνο κοινές μεταξύ των επιστημών, αλλά και ιδιαίτερες κάθε επιστήμης (όπως π.χ. τον ορισμό της ψυχής στο βιβλίο 2 του *Περί Ψυχής*, βλ. Κεφ. 10). Ο διαλεκτικός αυτός τρόπος θεμελίωσης συνίσταται στην εξέταση των ενδόξων, των απόψεων δηλαδή κυρίως των προγενέστερων φιλοσόφων, οι οποίες συνήθως αξιοποιούνται επειδή, από τη μία, διασώζουν κάτι αληθές για το αντικείμενο που ερευνάται, ενώ, από την άλλη, είναι κατά τι εσφαλμένες, με αποτέλεσμα να οδηγούν σε απορία. Η εξέταση των ενδόξων και η κατάδειξη των ισχυρισμών εκείνων εντός τους που είναι επαληθεύσιμοι ή ορθοί χρησιμεύουν για την υποστήριξη των αρχών. Ενώ η κατάδειξη εκείνων των ισχυρισμών που είναι σφαλεροί δείχνει τι ακόμη μένει να επιλυθεί, να απαντηθεί και εντέλει να θεμελιωθεί.

Αυτή η διαδικασία δεν είναι αποδεικτική, ούτε παραγωγική, αλλά θα πρέπει να τη δούμε ως μέρος μιας γενικής επαγωγικής διαδικασίας σύλληψης των αρχών της επιστήμης. Ή, εν πάση περιπτώσει, ως μια μέθοδο που μαζί με την επαγωγή οδηγεί βαθμιαία στο να κάνει τις αρχές που αρχικά είναι λιγότερο γνώριμες σε εμάς (στην αισθητηριακή μας αντίληψη) απόλυτα ξεκάθαρες και γνωστές. Παρότι είναι η ίδια διανοητική έξη η οποία συλλαμβάνει αυτές τις αρχές, το γεγονός ότι οι επιστήμες διαφέρουν μεταξύ τους επειδή τα αντικείμενά τους ποικίλλουν, ο τρόπος με τον οποίο η μέθοδος θα εφαρμοστεί δεν είναι απαραίτητα ο ίδιος σε κάθε επιστημονικό πεδίο. Ας στραφούμε λοιπόν στις διαφορές αυτές μεταξύ των επιστημών και στα κριτήρια που τις διαχωρίζουν.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Αριστοτελικά έργα

Η πλέον χρήσιμη σχολιασμένη μετάφραση (στα αγγλικά) για τα *Αναλυτικά Ύστερα*, παρότι κάπως απαιτητική, είναι η ακόλουθη:

Barnes, J. *Aristotle, Posterior Analytics* (translation with commentary), 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, 1994.

Για τα υπόλοιπα έργα του αριστοτελικού *Οργάνου* (εκτός από τις *Κατηγορίες* και το *Περί Ερμηνείας*, βλ. Κεφ. 2 & 4) οι ακόλουθες σχολιασμένες μεταφράσεις ή/και εκδόσεις του αρχαίου κειμένου είναι μάλλον οι πιο σημαντικές:

Brunschwig, J. (ed. and trans.). *Aristote: Topiques I–IV*. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

Ross, W. D. (ed.). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

Smith, R. (trans.). *Aristotle's Prior Analytics*. Indianapolis: Hackett, 1989.

Στα νέα ελληνικά έχουμε δύο πρόσφατες σχολιασμένες μεταφράσεις των *Αναλυτικών Προτέρων* (από το πρώτο μέρος) και της *Ρητορικής*:

Αριστοτέλης. *Τέχνη ρητορική*. Εισαγωγή, μετάφραση και επιστημονική επιμέλεια Π. Μπασάκος. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 2016.

Αριστοτέλης. *Αναλυτικά Πρότερα I.1–22: Η αριστοτελική συλλογιστική*. Εισαγωγή, μετάφραση και σχόλια Δ. Καπάνταης, Γ. Καραμανώλης. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, 2024.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Ferejohn, M. *The Origins of Aristotelian Science*. New Haven: Yale University Press, 1980.

Ανάλυση της αριστοτελικής επιστημολογίας και της θεμελίωσης της επιστήμης στις πρώτες αρχές.

McKiraan, R. *Principles and Proofs*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Συστηματικός και αναλυτικός σχολιασμός των βιβλίων των *Αναλυτικών Ύστερων*.

Patzig, G. *Aristotle's Theory of the Syllogism*. Translated by J. Barnes. Dordrecht: D. Reidel, 1969.
Η πρώτη μονογραφία για την αριστοτελική θεωρία του συλλογισμού.

Smiley, T. "What Is a Syllogism?", *Journal of Philosophical Logic* 2 (1973): 136-154.

Ιδιαίτερα επιδραστικό άρθρο για την έννοια του συλλογισμού στην αριστοτελική επιστημολογία.

6. Η διαίρεση των επιστημών

6.1. Εισαγωγικά

Συζητήσαμε (Κεφάλαιο 2) για το πώς μέσω της γλώσσας σημαίνουμε πράγματα στον κόσμο και πώς οι γλωσσικοί όροι μας αναφέρονται σε όντα που υφίστανται, πώς από τους όρους κατασκευάζουμε προτάσεις (Κεφάλαια 2 και 4) και πώς από τις προτάσεις φτιάχνουμε συλλογισμούς, επιχειρήματα που τεκμηριώνουν τη γνώση που ο Αριστοτέλης ονομάζει «επιστημονική», αλλά και πώς γνωρίζουμε τις αρχές αυτής της γνώσης σε κάθε πεδίο της επιστήμης (Κεφάλαιο. 5). Συζητήσαμε επίσης τη διάκριση μεταξύ της γνώσης του «ότι» κάτι, ένα υποκείμενο, είναι έτσι ή αλλιώς και της γνώσης του «διότι», του γιατί κάτι, ένα υποκείμενο, είναι έτσι ή αλλιώς. Είπαμε ότι η πρώτη είναι προϊόν μάλλον της αισθητηριακής μας αντίληψης. Για παράδειγμα, η γνώση μας ότι η φωτιά καίει προέρχεται από την αίσθηση, όπως επίσης και η γνώση μας ότι το νερό βράζει στους 100 βαθμούς Κελσίου (στο επίπεδο της θάλασσας), ή ακόμη ότι το φως της Σελήνης εκλείπει. Και αν γνωρίζουμε κάποια από τις προηγούμενες προτάσεις, συνήθως εκείνο που θέλουμε να καταλάβουμε είναι το γιατί αυτές ισχύουν (π.χ. γιατί η φωτιά καίει κτλ.). Ποια είναι η φυσική εξήγηση του γεγονότος σε καθεμία από αυτές τις περιπτώσεις; Άρα εκείνο που επιζητούμε είναι η γνώση της αιτίας που κάνει ένα φαινόμενο ή ένα υποκείμενο να έχει κάποιο χαρακτηριστικό. Εκείνο που θέλουμε να γνωρίσουμε μελετώντας τα φαινόμενα γύρω μας είναι την αιτία η οποία εξηγεί γιατί συμβαίνουν. Αλλά εδώ υπάρχει μια διαφορά, ή μια διαβάθμιση, σε αυτό το ενδιαφέρον μας: Ποιος ενδιαφέρεται να γνωρίσει και γιατί;

Κάποιες φορές θέλουμε να είμαστε ενήμεροι, να γνωρίζουμε τι συμβαίνει για να διορθώσουμε τα πράγματα. Θέλουμε να καταλάβουμε π.χ. ποια είναι τα αίτια της οικονομικής κρίσης στην Ελλάδα ή στον κόσμο, και το ενδιαφέρον μας αυτό έχει πρακτικό σκοπό· δεν είναι απλώς θεωρητικό. Φυσικά, υπάρχει ένα θεωρητικό ερώτημα (θα χρειαστούμε κάποια γενική θεωρία, οικονομική ή άλλη, ανεξάρτητη ενδεχομένως από τις λεπτομέρειες της συγκεκριμένης ιστορικής περιστάσης), αλλά το κύριο κίνητρό μας είναι πρακτικό. Άλλες φορές πάλι θέλουμε να καταλάβουμε κάτι για να γνωρίσουμε πώς κατασκευάζεται ένα συγκεκριμένο τεχνούργημα, π.χ. πώς κατασκευάζεται ένα μουσικό όργανο όπως είναι μια φλογέρα, ώστε να μπορούμε να κατασκευάσουμε ένα παρόμοιο μουσικό όργανο. Υπάρχουν και ερωτήματα όμως που δεν εξαντλούν την αξία τους στο ότι η απάντηση σε αυτά μπορεί να μας βοηθήσει για να πράξουμε ή για να δημιουργήσουμε κάτι. Για παράδειγμα, μπορεί να επιθυμούμε να μάθουμε ποιες ιδιότητες χαρακτηρίζουν τα γεωμετρικά σχήματα ή τα στερεά ή να γνωρίσουμε γιατί ο Αριστοτέλης απορρίπτει την πλατωνική θεωρία για τις Ιδέες. Και τότε εγκύπτουμε στη μελέτη, σε μια έρευνα, όχι επειδή η γνώση μας θα έχει κάποια χρησιμότητα πρακτική ή άλλη, αλλά για χάρη της γνώσης και μόνο. Το μόνο που θα προκύψει δηλαδή στο τέλος μιας τέτοιας διερεύνησης, θα λέγαμε, είναι στην πρώτη περίπτωση ότι θα γνωρίσουμε καλύτερα, πληρέστερα, αρτιότερα τα αντικείμενα των μαθηματικών και στη δεύτερη τη σκέψη του Αριστοτέλη. Τι αξία μπορεί να έχει μια τέτοια ενασχόληση; Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι υπάρχει κάτι επιπλέον εδώ, κάτι πολύ σημαντικό μάλιστα. Μια τέτοια ενασχόληση θα μας χαρίσει έναν βίο σπουδαιότερο και πιο ευχάριστο από οποιονδήποτε άλλο θα μπορούσαμε να ακολουθήσουμε ως ανθρώπινα, δηλαδή έλλογα όντα (βλ. Κεφάλαιο 12). Και αυτό γιατί όλοι οι άνθρωποι από τη φύση μας χαιρόμαστε περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο αγαθό την ίδια τη γνώση. Αλλά αυτά θα τα συζητήσουμε στην ώρα τους.

6.2. Η διάκριση μεταξύ θεωρητικών, πρακτικών και ποιητικών επιστημών

Είδαμε λοιπόν ότι σε κάποιες περιπτώσεις η αναζήτηση της αιτίας έχει αξία όχι πρακτική αλλά κάποιου είδους αυτόνομη και θεωρητική αξία. Και ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι οι γνώσεις που έχουν θεωρητική αξία είναι κατά κάποιον τρόπο ανώτερες των γνώσεων που αναζητούνται για να εξυπηρετήσουν είτε την πράξη είτε τη δημιουργία. Αυτό ίσως ακούγεται λίγο παράξενο για εμάς τους σύγχρονους αναγνώστες. Μήπως δεν αναρωτιόμαστε συνέχεια ή απευθύνουμε το ερώτημα ο ένας στον άλλο: για ποιον λόγο μαθαίνεις ή μελετάς τούτο ή εκείνο; Τι χρησιμότητα έχει αυτό που ερευνάς; Και δεν αντιμετωπίζουμε συχνά την άποψη ότι δεν υπάρχει σοβαρός λόγος να ασχολούμαστε ή να μαθαίνουμε κάτι που δεν έχει σαφή χρησιμότητα; Ο

Αριστοτέλης έχει μια απλή και μάλλον ισχυρή σκέψη υπέρ της αντίθετης άποψης, της άποψης δηλαδή ότι έχουμε σαφώς μεγαλύτερο κίνητρο ως έλλογα όντα να ασχοληθούμε με κάτι που δεν έχει σαφή χρησιμότητα συγκριτικά προς κάτι που καθορίζεται από μια τέτοια χρησιμότητα. Ο λόγος είναι ότι σε αυτές τις περιπτώσεις, όπου επιδιώκουμε τη γνώση για την ίδια τη γνώση, η γνώση την οποία στοχεύουμε έχει μια αξία από μόνη της και όχι λόγω της χρησιμότητάς της. Αντίθετα, στις περιπτώσεις που η γνώση εξυπηρετεί κάποιον σκοπό έξω από την ίδια, κάποια άλλη χρήση, είναι η χρήση που έχει μεγαλύτερη αξία από τη γνώση την ίδια. Η γνώση εξαρτάται και καθορίζεται σε αυτές τις περιπτώσεις από τη χρησιμότητα, ή ακόμη περισσότερο περιορίζεται από αυτή. Άρα είναι υποδεέστερή της. Τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει ότι μια τέτοιου είδους γνώση, που υποτάσσεται σε χρηστικές αξίες, κατά κάποιον τρόπο υπηρετεί απλώς τη χρησιμότητά της, κατά τούτο περιορίζεται. Πόσο περιορισμένη μπορεί να είναι; Αυτό εξαρτάται από τους πρακτικούς σκοπούς που εξυπηρετεί. Ας φανταστούμε έναν σύντομο διάλογο μεταξύ δύο φοιτητριών:

Ελένη: Τι διαβάζεις Αριστοτέλη όλη την ώρα σήμερα; Δεν θα 'ρθεις στο πάρτι;

Μαρία: Θέλω να διαβάσω λίγο ακόμη γιατί θέλω να περάσω πια αυτό το μάθημα! Δεν θ' αργήσω. Θέλω να καταλάβω τόσα όσα χρειάζεται για να περάσω...

Μαρία: Σε αυτή την περίπτωση δεν θα μάθεις και πολλά.

Ελένη: Και τι σημασία έχει;

Μαρία: Έχει μια σημασία αν πιστεύει κανείς, όπως λέει ο Αριστοτέλης στον πρώτο στίχο των *Μετά τα Φυσικά* που διάβασες, ότι έναν κύριο σκοπό έχουμε ως έλλογα όντα: τη γνώση.

Ελένη: Πφφφ! Το διάβασα αυτό... Το ξέρω! Είναι και SOS. Αλλά ποιος ξέρει; Σιγά μην είναι σωστό...

Μαρία: Είδες που σου λέω ότι δεν θα μάθεις και πολλά...

Αν το μέτρο της αξίας μας ως έλλογων όντων είναι το να αποκτήσουμε γνώση, τότε οτιδήποτε περιορίζει αυτή μας την ικανότητα, στην υπηρεσία κάποιου πρακτικού σκοπού ή κάποιας πρακτικής ανάγκης, δεν της επιτρέπει να αναπτυχθεί πλήρως. Ή ποιος ξέρει;

Υπάρχει λοιπόν μια διαφορά ανάμεσα σε γνώσεις που έχουν μια πρακτική αξία, και άρα είναι περιορισμένες από κάποια άποψη, και σε γνώσεις που έχουν κάποια θεωρητική αξία, και άρα είναι απεριόριστες από την ίδια άποψη. Και αν η φύση μάς ωθεί να αποκτάμε γνώσεις, αν οι άνθρωποι από τη φύση μας έχουμε την τάση να θέλουμε να γνωρίσουμε τον κόσμο και αυτό είναι κάτι που μας ικανοποιεί περισσότερο από οτιδήποτε άλλο, τότε θα θέλαμε η ικανότητά μας να μην είναι περιορισμένη· αντίθετα, θα θέλαμε κάτι που να την πραγματώνει πλήρως ή και να βοηθά στην ανάπτυξή της. Πόσο πλήρως; Μα όσο περισσότερο γίνεται. Επομένως, λίγο ανάποδα από το πώς εννοούμε εμείς οι σύγχρονοι τη σχέση πρακτικής και θεωρητικής γνώσης, ο Αριστοτέλης θεωρεί την πρακτική γνώση υποδεέστερη της θεωρητικής. Η θεωρητική γνώση έχει κάποια προτεραιότητα έναντι της γνώσης για πρακτικούς σκοπούς. Και με δύο λόγια, όπως λέει και ο Διονύσιος: είναι ελεύθερη.

Ο Αριστοτέλης εισηγείται μια διάκριση μεταξύ τριών κατηγοριών επιστημών σύμφωνα με κριτήρια που περιλαμβάνουν αυτό που συζητήσαμε παραπάνω, στο 6^ο βιβλίο (Ε) των *Μετά τα Φυσικά*, σε ένα κεφάλαιο που πάντως έχει διαφορετική στόχευση. Η κύρια στόχευση του κεφαλαίου είναι εντελώς θεμελιώδης για το ερώτημα που απασχολεί το έργο γενικά: ποια είναι η αρχή των όντων ως όντων, το αντικείμενο της επιστήμης εκείνης την οποία ο Αριστοτέλης θα ονομάσει *πρώτη φιλοσοφία* (και η οποία εντάσσεται στις θεωρητικές επιστήμες). Πριν εστιάσουμε όμως ειδικά στις θεωρητικές επιστήμες, ας δούμε τη διάκριση μεταξύ (α) θεωρητικών, (β) πρακτικών και (γ) ποιητικών/δημιουργικών (επιστημών ή τεχνών). Οι γνώσεις ή επιστήμες εντάσσονται σε καθεμία από αυτές τις κατηγορίες με βάση ένα κριτήριο που αφορά τη σκοποθεσία τους, όπως διαβάζουμε στο παρακάτω κείμενο που ανοίγει το 6^ο βιβλίο των *Μεταφ.*:

K.6.1

Αναζητούμε τις αρχές και τα αίτια των όντων, και εννοούμε προφανώς των όντων καθόσον είναι όντα. Πράγματι, υπάρχει κάποιο αίτιο της υγείας και της ευεξίας, και τα μαθηματικά έχουν αρχές και στοιχεία και αίτια, και γενικά κάθε επιστήμη διανοητική ή σχετιζόμενη κάπως με τη σκέψη ασχολείται με αιτίες και αρχές, είτε περισσότερο ακριβείς είτε λιγότερο προσδιορισμένες.

[Α] Ωστόσο, όλες αυτές οι επιστήμες, αφού περιχαράκωσουν την περιοχή κάποιου επιμέρους όντος, δηλαδή κάποιου συγκεκριμένου γένους του όντος, ασχολούνται μόνο με αυτό, χωρίς να πραγματεύονται το ον απολύτως, δηλαδή το ον καθό ον.

[Β] Επιπλέον, αυτές οι επιστήμες δεν μας λένε τίποτε για το «τι είναι», αλλά, ξεκινώντας από το «τι είναι» ως δεδομένο –κάποιες το καθιστούν φανερό μέσω της αίσθησης, ενώ άλλες το υποθέτουν–, αποδεικνύουν στη συνέχεια (είτε με μεγαλύτερη λογική αναγκαιότητα είτε με χαλαρότερη συνέπεια) τις ουσιώδεις ιδιότητες που ισχύουν στον τομέα του γένους με το οποίο ασχολούνται. Είναι, συνεπώς, φανερό ότι με μια τέτοια επαγωγική μέθοδο δεν υφίσταται απόδειξη της ουσίας και του «τι είναι» αλλά ένας άλλος τρόπος δήλωσής τους.

[Γ] Και ούτε μας λένε τίποτε οι επιμέρους επιστήμες σχετικά με το αν υπάρχει ή δεν υπάρχει το γένος του όντος που πραγματεύονται, αφού είναι έργο της ίδιας διανοητικής ενασχόλησης να φανερώσει το «τι είναι» και να πει αν είναι.

Δεδομένου ότι και η φυσική επιστήμη ασχολείται με κάποιο επιμέρους γένος του όντος (και συγκεκριμένα με εκείνο το είδος ουσιών που έχουν την αρχή της μεταβολής και της σταθερότητας μέσα τους), είναι φανερό ότι η φυσική δεν είναι ούτε πρακτική ούτε ποιητική [δημιουργική].

[Δ] Πράγματι, στην περίπτωση των δημιουργημάτων η αρχή βρίσκεται μέσα στον δημιουργό και είναι ή νους ή τέχνη ή κάποια άλλη δύναμη, ενώ η αρχή όσων μπορούν να επιτευχθούν με την πράξη βρίσκεται στον πράττοντα και είναι η επιλογή, αφού αυτό που μπορούμε να πράξουμε και αυτό που μπορούμε να επιλέξουμε είναι ένα και το αυτό. Κατά συνέπεια, αν κάθε διανοητική ενασχόληση είναι ή πρακτική ή ποιητική ή θεωρητική, η φυσική θα είναι μία θεωρητική επιστήμη, η οποία όμως ασχολείται με εκείνα τα όντα που έχουν τη δύναμη να μεταβάλλονται και με ουσίες μόνο που, σύμφωνα με τον ορισμό τους, κατά κανόνα δεν είναι χωριστές από την ύλη. Πρέπει όμως να μην αγνοούμε με ποιον τρόπο υφίσταται το τι-ήταν-να-είναι³³ και ο ορισμός, διότι η αναζήτηση χωρίς αυτή τη γνώση ισούται με ματαιοπονία. (1025b3-30, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Το πρόβλημα που ενδιαφέρει πρωτίστως εδώ τον Αριστοτέλη είναι αυτό με το οποίο καταλήγει στην πρώτη παράγραφο, [Γ]. Ποια είναι η επιστήμη που συζητά το κατά πόσον υπάρχει το γένος των όντων εν γένει, τι είναι τα όντα ως όντα και μόνο (και όχι ειδικά ως φυσικά όντα ή μαθηματικά όντα) και εντέλει ποιες είναι οι κατεξοχήν εκδοχές όντων (δηλαδή, όπως έχουμε δει, σε ποια όντα αξίζει να αποδοθεί ο τίτλος της ουσίας). Θα τα δούμε όλα αυτά. Στο [Δ] όμως, και παρεμπιπτόντως, εισηγείται έναν διαχωρισμό των επιστημών σε θεωρητικές, πρακτικές και ποιητικές ή δημιουργικές που μπορούμε να τον αποτυπώσουμε στον παρακάτω πίνακα:

³³ Απόδοση του αριστοτελικού νεολογισμού τί ἦν εἶναι, έκφρασης που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να δηλώσει την ουσία με τη σημασία της *essentia* ενός όντος. Ο όρος αναφέρεται σε κάτι που περιλαμβάνει όλα τα ουσιώδη, μη κατά συμβεβηκός χαρακτηριστικά μιας οντότητας. Όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 11, αυτή η ουσία θα ταυτιστεί με το είδος μιας ατομικής ουσίας (είδος για το οποίο οι σχολιαστές ερίζουν εάν είναι μια καθ' ἑκαστον ή μια καθολική οντότητα).

Πίνακας 6.1

ΘΕΩΡΗΤΙΚΕΣ	ΠΡΑΚΤΙΚΕΣ	ΠΟΙΗΤΙΚΕΣ/ΠΑΡΑΓΩΓΙΚΕΣ
Η αρχή βρίσκεται στο αντικείμενο της μελέτης. Εάν μελετάμε τα φυσικά όντα, οι αρχές της επιστήμης βρίσκονται στα φυσικά όντα.	Η αρχή βρίσκεται σε εκείνον που πράττει και εξαρτάται από την προαίρεσή του (την απόφασή του).	Η αρχή βρίσκεται σε εκείνον που παράγει και δεν εξαρτάται από την προαίρεσή του αλλά από τη γνώση των κανόνων της τέχνης και τον σκοπό της τέχνης του.
Ο σκοπός της μελέτης είναι απλώς η μελέτη του αντικειμένου και η θεώρηση των αρχών του.	Ο σκοπός της μελέτης είναι το πρακτικό της αποτέλεσμα (το πρακτόν και εντέλει η ευδαιμονία).	Ο σκοπός τους είναι η δημιουργία ενός προϊόντος ή κατάστασης (το ποιητόν).
Πρώτη φιλοσοφία, φυσική (δεύτερη φιλοσοφία), μαθηματικά	Ηθική, πολιτική	Ιατρική, ναυπηγική, ξυλουργική, αγαλματοποιία κ.ο.κ.

Ορισμένα παραδείγματα από τις γνώσεις που εντάσσονται στις ποιητικές ή δημιουργικές γνώσεις και αντίστοιχες τέχνες, προκειμένου να γίνει σαφέστερος ο όρος, είναι (όπως βλέπουμε και στον Πίνακα 6.1) η ιατρική, η ναυπηγική, η ξυλουργική κτλ. Η ιατρική, για παράδειγμα, μελετά το ανθρώπινο σώμα με άξονα την υγεία ή, κυρίως μάλλον, την ασθένεια: διερευνά πότε το σώμα λειτουργεί σωστά και πότε ασθενεί, στην προσπάθειά της να καταλήξει με ποιους τρόπους μπορεί να θεραπεύσει το ασθενές σώμα (ανάλογα με τη νόσο που κάθε φορά το πλήττει). Επομένως, προκύπτει για την ιατρική μία γνώση για το σώμα και για τις ασθένειές του με στόχο πάντα τη θεραπεία (η ιατρική και οι άλλες τέχνες στοχεύουν σε κάτι έξω από αυτές τις ίδιες, σε ένα προϊόν, ένα δημιούργημα). Βέβαια, αυτό είναι κάτι που μπορεί να ισχύει περισσότερο για την αρχαία ιατρική, και πάντως πολύ περισσότερο από ό,τι για τη σύγχρονη ιατρική επιστήμη που ενδεχομένως περιλαμβάνει ειδικότητες ευρύτερες. Αλλά σίγουρα και σήμερα ακόμη εκείνο στο οποίο στοχεύει ο ιατρός δεν είναι απλώς η γνώση για τη χαρά της γνώσης αλλά κάτι έτερο (και δεν εννοώ τα χρήματα, αλλά τη θεραπεία). Η ουσία πάντως είναι ότι οι αρχές (οι κανόνες) με κριτήριο τα οποία λειτουργούν οι ποιητικές τέχνες καθορίζονται από τον σκοπό τους (και όχι τη γνώση του αντικειμένου).

Στις πρακτικές επιστήμες, από την άλλη πλευρά (δηλαδή την ηθική και την πολιτική), βλέπουμε την ακόλουθη διαφορά. Η αρχή ή κανόνας βρίσκεται στην προαίρεση του πράττοντος. Ως προς την πράξη, στόχος στο πεδίο της πρώτης είναι, θα λέγαμε, το ατομικό και στο πεδίο της δεύτερης είναι το συλλογικό καλό, εντέλει τι θα μας καταστήσει «ευδαιμόνες» ως άτομα, αλλά και ως κοινότητα αντιστοίχως. Είναι μάλλον βέβαιο ότι για τον Αριστοτέλη και ακόμη περισσότερο για τον Πλάτωνα η δεύτερη (η ισορροπία, αρμονία και ευνομία εντός της κοινότητας) είναι όρος για την πρώτη (την ισορροπία και αρμονία εντός του ατόμου). Και στις δύο πάντως περιπτώσεις, την περίπτωση της ηθικής και της πολιτικής, αναλύουμε τις πράξεις και τη στόχευσή τους, δηλαδή ποιες είναι ενάρετες ή ποιες είναι κακές, ή ποιες είναι εκούσιες και ποιες ακούσιες κ.ο.κ. Και εδώ, η γνώση στοχεύει σε κάτι πέρα από το ίδιο το περιεχόμενό της, στοχεύει στο τι είναι καλό για εμάς ως άτομα και ως κοινότητα. Και αν η γνώση αυτή έχει κάποια αξία, που έχει, η αξία της δεν είναι αυτοτελής, αλλά εξαρτάται από τα αποτελέσματά της. Ο Αριστοτέλης ρητά διατυπώνει αυτή τη σκέψη στα *Ηθικά Νικομάχεια*, όταν γράφει ότι δεν μελετάμε το πεδίο της ηθικής πράξης από το ενδιαφέρον μας για γνώση αλλά λόγω του ενδιαφέροντός μας να ζήσουμε έναν βίο ευδαιμονικό για τον άνθρωπο.³⁴ Τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά για τις θεωρητικές επιστήμες.

³⁴ Να προσθέσουμε όμως ένα σχόλιο για τη διαφορά πρακτικών και ποιητικών επιστημών. Στις πρακτικές επιστήμες η αρχή βρίσκεται στον πράττοντα, όπως και στις ποιητικές, αλλά η διαφορά τους είναι ότι στις πρακτικές επιστήμες είναι

6.3. Οι θεωρητικές επιστήμες

Ένα από τα πλέον θεμελιώδη ερωτήματα εντός του πεδίου των θεωρητικών επιστημών είναι το οντολογικό ερώτημα που είδαμε στο [Γ] του Κ.6.1 (και το οποίο συζητήσαμε στο Κεφάλαιο 3): «Ποια όντα συναπαρτίζουν τον κόσμο; Και ποια μεταξύ τους είναι τα πλέον θεμελιώδη;». Στη διατύπωση του κειμένου Κ 6.1 παραπάνω:

[...] οι επιμέρους επιστήμες [δεν λένε τίποτε] σχετικά με το αν υπάρχει ή δεν υπάρχει το γένος του όντος που πραγματεύονται, αφού είναι έργο της ίδιας διανοητικής ενασχόλησης να φανερώσει το «τι είναι» και να πει αν είναι [αν υπάρχει ή όχι].

Το ερώτημα για το «Τι είναι το on;» προϋποθέτει μια απάντηση στο ερώτημα αν υπάρχει το γένος αυτό (των όντων). Κατά την απάντηση των δύο αυτών ερωτημάτων θα φανεί ότι το γένος των όντων δεν είναι μια ενιαία κατηγορία (όπως γνωρίζουμε ήδη από το Κεφάλαιο 4). Άλλωστε, αυτά τα ερωτήματα θα απαντηθούν με βάση κάποια χαρακτηριστικά των όντων, κάποιες ιδιότητές τους και αυτές τα εντάσσουν σε διαφορετικές, ας το πούμε έτσι, διαβαθμισμένες κατηγορίες του όντος. Είδαμε αρκετές από αυτές στο Κεφάλαιο 4, π.χ. το ότι είναι καθολικά ή ατομικά, ή το ότι είναι ουσίες ή συμβεβηκότα. Εδώ όμως ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει μια άλλη διάσταση του ερωτήματος ή, αν θέλετε, μια βαθύτερη διατύπωσή του. Όλα αυτά τα όντα (είτε συμβεβηκότα είτε ουσίες, για παράδειγμα), στον βαθμό που είναι όντα, έχουν κάτι κοινό, και θα θέλαμε να γνωρίζουμε ποιο είναι αυτό το κοινό τους χαρακτηριστικό. Ωστόσο, αυτή η διατύπωση του ερωτήματος δεν είναι, πιθανότατα, αρκετά συγκεκριμένη ακόμη. Γιατί το ερώτημα «Ποια όντα υπάρχουν;» ή «Ποιο χαρακτηριστικό των όντων εξηγεί το γεγονός ότι είναι (όλα τους) όντα;» είναι πολύ γενικό και ουσιαστικά αναφέρεται σε πολύ διαφορετικές κατηγορίες όντων. Μιλάμε για τα όντα που μελετά η μαθηματική επιστήμη ή για τα όντα του υποσελήνιου κόσμου, που μελετά η φυσική, και για τα όντα του υπερσελήνιου κόσμου, τα οποία μελετά η αστρονομία (τα όντα που μελετά η αστρονομία, παρότι είναι μέρος της φύσης και άρα, με έναν τρόπο, αντικείμενο και αυτά της φυσικής επιστήμης, διαφέρουν κατά πολύ από τα κυρίως αντικείμενα της τελευταίας, δηλαδή από τα φθαρτά όντα του υποσελήνιου κόσμου). Έτσι, θα μπορούσε να απαντήσει κανείς ότι με άλλον τρόπο υφίστανται τα μαθηματικά όντα, με άλλον τρόπο τα φυσικά όντα κ.ο.κ. Αυτή η απάντηση δεν θα εξηγούσε γιατί όλα αυτά τα όντα έχουν ένα κοινό όνομα, το οποίο θα θεμελιώνεται σε ένα κοινό χαρακτηριστικό, εκείνο που τα κάνει να είναι, να υφίστανται.

Ίσως το ερώτημα είναι πιο εύλογο αν τεθεί ως εξής: «Τι κάνει τα όντα να είναι;», δηλαδή ποιο είναι το στοιχείο εκείνο, στοιχείο ανεξάρτητο από το γεγονός ότι είναι, π.χ., *μαθηματικά* όντα ή *φυσικά* όντα ή ό,τι άλλο, που τα κάνει να είναι όντα. Εκείνο που θέλουμε να μάθουμε είναι τι κοινό υπάρχει μεταξύ των όντων που ανήκουν σε όλες τις διαφορετικές κατηγορίες όντων, ώστε να αληθεύει για όλα αυτά ότι είναι όντα. Και αυτό είναι το ερώτημα που απασχολεί κυρίως τον Αριστοτέλη συνολικά στα *Μετά τα Φυσικά*: τι είναι τα όντα απλώς ως (κατά τον τρόπο με τον οποίο ή από την άποψη και μόνο ότι είναι) όντα; Τι ακριβώς σημαίνει όμως το ερώτημα «Τι είναι τα όντα κατά τον τρόπο με τον οποίο είναι όντα;».

Μια ιδέα είναι να εξετάσουμε άλλους τρόπους με τους οποίους υφίστανται όντα για να κατανοήσουμε το ερώτημα. Το ερώτημα είναι ένα ερώτημα που αφαιρεί όλους τους επιμέρους συγκεκριμένους τρόπους με τους οποίους τα όντα είναι (βλ. [B] στο χωρίο 6.1). Και ιδού ορισμένοι από αυτούς. Κάποια όντα είναι όντα επειδή είναι αριθμοί. Κάποια άλλα όντα είναι όντα επειδή είναι γεωμετρικά σχήματα. Και ένα άλλο σύνολο όντων

στην προαίρεση του πράττοντος. Άρα, για να στηριχτεί η διάκριση, ο Αριστοτέλης θα πρέπει να μας δείξει ότι δεν υπάρχει προαίρεση στις τέχνες. Ότι ο ιατρός, όταν εξασκεί την τέχνη του, δεν αποφασίζει όπως ο πράττων πράττει το Α ή το Β, αλλά ότι οι αποφάσεις για το είδος της αγωγής ή τη διάρκειά της κτλ. δεν σχετίζονται με την αντίληψη του αν είναι καλό ή κακό αυτό για εμάς ως δρώντα υποκείμενα παρά μόνο για την υγεία του οργανισμού μας. Με άλλα λόγια, αφού διαπιστώσει ποια είναι η ασθένεια, προκύπτει αναγκαία το τι πρέπει να κάνει (και το ίδιο ισχύει για τις άλλες τέχνες). Για να δώσουμε ένα κλασικό παράδειγμα, αυτό της ευθανασίας, η απόφαση εκεί είναι μια ηθική και όχι μια ιατρική απόφαση. Ίσως κατάλληλοι για να μιλήσουν για αυτό είναι οι εκλεγμένοι εκπρόσωποι ή οι νομικοί ή οι φιλόσοφοι. Πάντως όχι οι ιατροί. Η ιατρική μπορεί να φωτίσει το πώς είναι δυνατόν να υλοποιηθεί, το αν είναι ή δεν είναι σωστό όμως είναι ζήτημα που σχετίζεται με μια ηθική απόφαση, και άρα ζήτημα προαίρεσης.

είναι όντα επειδή είναι φυσικά όντα (ζώα, φυτά, άβια ή άψυχα υλικά σώματα). Τώρα μπορούμε να πούμε ότι το ερώτημα εστιάζει όχι στον τρόπο με τον οποίο κάποια όντα είναι αριθμητικά όντα, γεωμετρικά όντα, βιολογικά όντα, ή οτιδήποτε άλλο. Αλλά μόνο στον τρόπο με τον οποίο είναι όντα, αφαιρώντας συγκεκριμένα την ιδιότητα ότι είναι αριθμοί, γεωμετρικά σχήματα, φυσικά όντα κ.ο.κ.

Τώρα, θα μου πείτε ότι το ερώτημα είναι ακόμα κάπως περίεργο. Τι μπορεί να σημαίνει να αφαιρέσουμε από τους αριθμούς το χαρακτηριστικό τους ότι είναι αριθμοί; Τι θα πει να αφαιρέσουμε από τα φυσικά όντα την ιδιότητα ότι είναι φυσικά; Τι υπόλειμμα μπορεί να μένει μετά από μια τέτοια αφαίρεση; Αν αφαιρέσω από τον αριθμό 2 την ιδιότητά του να είναι αριθμός, τι μπορεί να μένει από αυτόν (και το ίδιο στις άλλες περιπτώσεις); Παρ' όλα αυτά, όμως, μήπως δεν είπαμε για τους αριθμούς ότι είναι αριθμητικά όντα; Ή για τα έμβια όντα ότι είναι φυσικά όντα; Οι απαντήσεις φαίνεται να έχουν έναν κοινό παρονομαστή. Ότι δηλαδή όλα ανεξαιρέτως είναι όντα, υπάρχουν, υφίστανται. Με το ερώτημα λοιπόν αυτό ο Αριστοτέλης θέλει να απομονώσει κάτι κοινό που έχουν όλα τα όντα, κάποια κοινή τους ιδιότητα.

Ας δούμε ένα χρήσιμο παράδειγμα, την περίπτωση του όρου «υγεία». Ο όρος μπορεί με διαφορετικούς τρόπους να αποδίδεται σε κάποια όντα επειδή έχουν καλή υγεία (είναι, λέμε, υγιή, έχουν καλή υγεία). Κάποια άλλα όντα θα λέγαμε πάλι ότι, επειδή προάγουν ή συντηρούν την υγεία, είναι όχι υγιή, αλλά υγιεινά. Κάποια άλλα πάλι όντα, επειδή έχουν την ικανότητα να θεραπεύουν την ασθένεια, τα ονομάζουμε όχι υγιή, αλλά λέμε περιφραστικά ότι μπορούν να «γιάνουν» ένα ασθενές σώμα. Στο παράδειγμα αυτό φαίνεται ότι υπάρχουν διαφορετικοί αλλά συνδεδεμένοι με την «υγεία» όροι, παρωνυμικοί όροι, όπως τους ονομάσαμε στο Κεφάλαιο 4, οι οποίοι σχηματίζονται από το όνομα της υγείας και εξαρτώνται από τη σημασία του, συνδέονται με έναν κοινό για όλους πυρήνα. Αυτός ο κοινός πυρήνας θα είναι η κύρια σημασία που μπορούμε να δώσουμε για τον όρο «υγεία». Ο ορισμός για την έννοια. Το τι είναι υγιεινό ή τι προκαλεί την υγεία ή τι βλάπτει την υγεία εξαρτώνται από τον ορισμό που θα δώσουμε στην κύρια έννοια μεταξύ της οικογένειας αυτών των συγγενών όρων, και αυτή είναι η έννοια της υγείας.

Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει και με τον όρο «ον», δηλαδή με αυτό το οποίο απλώς είναι. Όλα τα όντα βέβαια είναι με κάποιον τρόπο. Τόσο τα αντικείμενα των μαθηματικών, όσο και της βιολογίας ή της γεωμετρίας, της αστρονομίας κτλ. Επίσης, κάποια όντα είναι ως ουσίες, όπως έχουμε πει, ενώ άλλα όντα είναι ως συμβεβηκότα. Στον βαθμό όμως που είναι θα πρέπει να συνδέονται με μια κεντρική και κύρια σημασία (με αντίστοιχο τρόπο με εκείνον που είδαμε στην περίπτωση της υγείας). Και αυτή θα είναι η έννοια του όντος, ως ον. Αυτήν πρέπει να ορίσουμε. Αυτό είπαμε είναι το κύριο ζήτημα, η απάντηση που αναζητά ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά*.

Τώρα ας προσθέσουμε μία ακόμη σκέψη. Αν θέταμε το ερώτημα «Τι το ον ως ον, τι τα όντα ως όντα;», το ερώτημα περιέχει μια αμφισημία που πρέπει να ξεκαθαρίσουμε. Στα νέα ελληνικά ίσως δεν προκύπτει αυτή η αμφισημία, γιατί το ερώτημα θα μεταφραζόταν είτε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο επιλύοντάς την. Η αμφισημία αυτή είναι γνωστή ήδη από τους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, τους λεγόμενους «σωκρατικούς». Ας τη δούμε. Στους πρώιμους ή σωκρατικούς διαλόγους, συχνά ο Σωκράτης ζητάει από τους συνομιλητές του να ορίσουν κάποια αρετή, π.χ. την ανδρεία. Και αρκετά συχνά οι απαντήσεις που παίρνει δεν είναι ορισμοί της συγκεκριμένης αρετής, αλλά είναι δείγματα αρετής ή ενάρετων ανθρώπων ή ενάρετων πράξεων. Για παράδειγμα, παίρνει την απάντηση ότι ανδρείο είναι αυτό που έπραξε ο Αχιλλέας. Αυτός είναι ένας τύπος απάντησης, αλλά δεν είναι ένας ορισμός. Είναι μια απάντηση για το ποια πράγματα ικανοποιούν τον ορισμό. Είναι το ερώτημα που ονομάσαμε «πληθυσμιακό», σε αντίθεση με το ερώτημα που ονομάσαμε «κριτηριακό» (στο Κεφάλαιο 3). Μάλιστα, ακόμη και εάν μπορούσαμε να μετρήσουμε και να απαριθμήσουμε τον πληθυσμό της αναφοράς ή έκτασης μιας έννοιας, αυτό δεν θα οδηγούσε σε μια απάντησή του κριτηριακού ερωτήματος.

Είναι ένα ζήτημα βέβαια ποια πράγματα είναι περιπτώσεις, δείγματα ανδρείας ή δικαιοσύνης; Γιατί, εντέλει, θέλουμε να ξέρουμε ποιες περιπτώσεις συνιστούν περιπτώσεις ανδρείας (αυτός είναι και ο λόγος που αναζητάμε έναν ορισμό της έννοιας). Αλλά δεν μπορούμε να ξέρουμε απλώς συλλέγοντας ή καταμετρώντας ανδρείες πράξεις. Έστω ότι κάποιος μας λέει: «Ορίστε τα παραδείγματα ανδρείων ανθρώπων: ο Αχιλλέας, ο

Θεμιστοκλής κ.ά.». Τι είναι, θα αναρωτηθούμε αμέσως, αυτό που τους κάνει ανδρείους; Το ότι είναι άνδρες; Το ότι πολεμούν; Το ότι δεν πολεμούν; Το ότι έχουν μακριά μαλλιά; Ποιο από τα κριτήρια που όλοι ικανοποιούν είναι εκείνο που τους κάνει ανδρείους; Τι απαντά το κριτηριακό ερώτημα; Ο πληθυσμός, ακόμα και αν τον γνωρίζαμε, δεν επαρκεί. Άρα αυτά τα δύο ερωτήματα πρέπει να διαχωριστούν. Οι συνομιλητές του Σωκράτη τα μπερδεύουν συχνά, όπως συμβαίνει συχνά να τα μπερδεύουμε και εμείς σήμερα.

Ας δούμε λοιπόν τι έχει να μας πει ο Αριστοτέλης επ' αυτού. Υπάρχει ένα ερώτημα «Τι είναι τα όντα ως όντα;» το οποίο πρέπει να απαντήσουμε επιστημονικά. Το ερώτημα δεν ζητάει να καταμετρήσουμε απλώς ποια είναι τα όντα. Άλλωστε, δεν μπορούμε καν να επιχειρήσουμε κάτι τέτοιο αν δεν απαντήσουμε στο δεύτερο ερώτημα, όπως δεν μπορούμε να πούμε ποιες τροφές είναι υγιεινές αν δεν έχουμε κάποιον ορισμό της υγείας. Άρα το βασικό ερώτημα της οντολογίας για τον Αριστοτέλη είναι: «Ποιο είναι εκείνο το στοιχείο που κάνει τα όντα να είναι όντα;». Ποιο κριτήριο πρέπει να ικανοποιούν τα όντα απλώς ως όντα. Και βέβαια θα πρέπει να δούμε ποια είναι η επιστήμη που θα δώσει απάντηση στο ερώτημα αυτό. Γιατί μάλλον πρέπει να είναι διακριτή από τις επιστήμες που συζητούν άλλους προσδιορισμούς των όντων αλλά όχι τον βασικό (όπως βλέπουμε στο [Α] του Κ.6.1). Και για αυτό αναγκάζεται να διακρίνει και να ορίσει τις επιστήμες.

6.4. Η διαίρεση των θεωρητικών επιστημών

Ο Αριστοτέλης θα αναζητήσει την απάντηση στο ερώτημα για τα όντα που ονομάσαμε κριτηριακά στην περιοχή των θεωρητικών επιστημών, εκείνων δηλαδή που δεν στοχεύουν σε κάποια αξία πέρα από τις ίδιες τις γνώσεις τις οποίες περιλαμβάνουν (αυτή η στάση βέβαια ρίχνει νερό στον μύλο όσων υποστηρίζουν ότι η φιλοσοφία δεν χρησιμεύει σε τίποτε, αλλά αυτό είναι μια άλλη υπόθεση). Ας δούμε στο κείμενό του λοιπόν πώς διακρίνονται οι διαφορετικές επιστήμες και με ποια στρατηγική επιχειρεί να εντοπίσει την επιστήμη που μελετά το κριτηριακό ερώτημα του όντος:

K.6.2

Τώρα, από τα οριζόμενα πράγματα, δηλαδή όσα εμπίπτουν στο «τι είναι», άλλα είναι όπως το γαμψό και άλλα όπως το κυρτό. Αυτά διαφέρουν μεταξύ τους κατά το ότι το μεν γαμψό πάει πάντα μαζί με την ύλη του (αφού «γαμψή» ονομάζεται η κυρτή μύτη), η κυρτότητα όμως είναι δίχως ύλη αισθητή. Αν, λοιπόν, όλα τα φυσικά πράγματα εννοούνται με τρόπο όμοιο με αυτόν που εννοείται το γαμψό, π.χ. η μύτη, το μάτι, το πρόσωπο, η σάρκα, το κόκαλο και γενικά το ζώο, ή το φύλλο, η ρίζα, ο φλοιός και γενικά το φυτό (διότι κανενός από αυτά τα πράγματα ο ορισμός δεν αποσιωπά τη μεταβολή, αλλά κάνει πάντοτε αναφορά στην ύλη), γίνεται φανερό με ποιον τρόπο πρέπει στα φυσικά πράγματα να αναζητούμε το «τι είναι» και να τα ορίζουμε, όπως επίσης γίνεται φανερό ότι [Α] είναι έργο του φυσικού να εξετάζει θεωρητικά κάποια είδη ζωής, τουτέστιν όσα δεν μπορούν να υπάρξουν δίχως ύλη. Ότι η φυσική είναι επιστήμη θεωρητική είναι προφανές από τα παραπάνω. Αλλά και η μαθηματική επιστήμη είναι θεωρητική. Κι αν [Β] η μαθηματική επιστήμη ασχολείται με αμετάβλητα και χωριστά όντα, στην παρούσα φάση είναι ασαφές, αλλά ότι πραγματεύεται κάποια μαθηματικά αντικείμενα καθό αμετάβλητα και καθό χωριστά είναι πασιφανές. (6.1 1025b30-1026a10, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Στο χωρίο αυτό ουσιαστικά ο Αριστοτέλης εξετάζει και απορρίπτει δύο υποψηφιότητες για τον ρόλο της επιστήμης η οποία θα μπορούσε να αναλάβει να απαντήσει το οντολογικό ερώτημα που είναι και το ζητούμενο εδώ. Βέβαια, οι δύο αυτές εναλλακτικές που θα εξεταστούν έρχονται στο προσκήνιο, επειδή από τη συζήτηση θα εξαχθούν δύο σημαντικά στοιχεία για την επιστήμη που αναζητάται: το ένα στοιχείο είναι ότι μελετά όντα τα οποία είναι αμετάβλητα και το δεύτερο ότι τα όντα αυτά που συνιστούν το αντικείμενό της είναι χωριστά από την ύλη (ίσως μάλιστα είναι αμετάβλητα επειδή είναι χωριστά, αν και αυτό δεν είναι απαραίτητο από κάποια άποψη). Εκτός όμως από το ότι οι δύο αυτοί υποψήφιοι (τα μαθηματικά και τα φυσικά όντα) βοηθούν να απομονώσουμε αυτά τα δύο χαρακτηριστικά (της μη μεταβολής και της χωριστότητας), αντιπροσωπεύουν

ταυτόχρονα δύο ιστορικά προσδιορισμένες προσπάθειες να απαντηθεί το αρχαίο ερώτημα περί του όντος. Η πρώτη προσπάθεια ταυτίζεται με την προσέγγιση την οποία επιχείρησαν οι φυσικοί φιλόσοφοι της προσωκρατικής παράδοσης, οι φυσιολόγοι, οι οποίοι επιχείρησαν να απαντήσουν στο πανάρχαιο ερώτημα για το *ον*, διεξάγοντας στην ουσία μια φυσική έρευνα. Η δεύτερη προσπάθεια θα μπορούσε να ταυτιστεί είτε με την ερευνητική κατεύθυνση που ακολούθησαν, έστω και με έναν πολύ γενικό τρόπο, οι Πυθαγόρειοι, είτε, αρκετά αργότερα και σύγχρονα με τον Αριστοτέλη, ορισμένοι φιλόσοφοι και μαθηματικοί εντός της ίδιας της Ακαδημίας. Επομένως, παρότι αυτά τα δύο ρεύματα δεν κατονομάζονται, στην ουσία οι προτάσεις τους εξετάζονται και απορρίπτονται.

Ο Αριστοτέλης εκκινεί τη συζήτησή του, βέβαια, από τα αισθητά όντα που θεωρεί, μελετά, η φυσική επιστήμη, κατά πάσα πιθανότητα επειδή (όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 11) αυτά τα όντα είναι γνωριμότερα σε εμάς και έτσι είναι λογικό η εξέταση να εκκινεί με αυτά. Τα φυσικά όντα (έμβια και άβια) είναι βέβαια μεταβαλλόμενα (θα δούμε στο Κεφάλαιο 7 ότι η έννοια της μεταβολής είναι η πλέον θεμελιώδης στο πεδίο της φυσικής επιστήμης) και επιπλέον είναι αχώριστα από την ύλη τους. Και μάλιστα με δύο τρόπους (μπορεί να τους υποθέσετε ήδη): δεν υπάρχουν χωριστά από την ύλη και δεν μπορούμε να κατανοήσουμε τι ακριβώς είναι αν την αφαιρέσουμε από το ερευνητικό μας στόχαστρο. Για παράδειγμα, τα μέρη ενός οργανισμού (τα αισθητήρια ή τα κινητικά ή και τα εσωτερικά μέρη αλλά και ο ίδιος ο οργανισμός) υπάρχουν σε όλες τις περιπτώσεις ως υλικά σώματα. Δεν θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τι είδους μέρη είναι αν τα εξετάζαμε αφαιρώντας την υλική τους υπόσταση. Έτσι, οι λειτουργίες του οργανισμού και των μερών του μπορούν να γίνουν κατανοητές, να εξηγηθούν, μόνο εάν συμπεριλάβουμε στις εξηγήσεις μας και την υλική τους σύσταση. Άρα η φυσική επιστήμη, όπως το διατυπώνει ο Αριστοτέλης στο [Α] πιο πάνω, εξετάζει και εξηγεί όντα τα οποία δεν μπορούν να υπάρξουν δίχως ύλη.

Ας περάσουμε στα όντα που μελετούν οι μαθηματικές επιστήμες. Τα όντα εδώ, θα έλεγε κανείς, πρέπει να είναι, εν αντιθέσει προς τα όντα στο πεδίο της φυσικής επιστήμης, αμετάβλητα (μάλιστα, για πολλούς από τους ακαδημαϊκούς συνομιλητές του Αριστοτέλη είναι όντα ανάλογα ή όμοια με τις Ιδέες). Από την άλλη πλευρά, δεν είναι πολύ σαφές, ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, αν η μαθηματική επιστήμη ασχολείται με αμετάβλητα και χωριστά όντα ([Β] στο Κείμενο 6.2.). Ωστόσο, είναι σαφές ότι μας λέει ότι πραγματεύεται κάποια αντικείμενα *καθό* αμετάβλητα και *καθό* χωριστά. Το ερώτημα αναβάλλεται στην ουσία, γιατί θα διερευνηθεί με λεπτομέρεια στα καταληκτικά βιβλία των *Μετά τα Φυσικά* (13 και 14). Ας δούμε όμως ποιος είναι ο προβληματισμός, και ας πάρουμε για παράδειγμα ένα γεωμετρικό σχήμα όπως ο κύκλος. Ο κύκλος υπάρχει, κατά τον Αριστοτέλη, μόνο ως όριο των φυσικών σωμάτων και όχι χωριστά από αυτά. Μπορούμε να τον νοήσουμε ως χωριστό από τη μία ή την άλλη υλική του εμφάνιση (όπως όταν διατυπώνουμε τον ορισμό του δεν συνυπολογίζουμε ή δεν αναφερόμαστε στην υλική του αποτύπωση στο χαρτί, σε έναν πίνακα ή ό,τι άλλο), αλλά από την άλλη πλευρά δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς κάποια ύλη: ο ορισμός του κύκλου δεν είναι ένας κύκλος. Μπορεί βέβαια να σκεφτεί κανείς ότι αυτό ισχύει και για ένα έμβιο *ον* ή ένα τεχνούργημα. Δεν ταυτίζονται με τον ορισμό τους, ο οποίος είναι κάτι αφηρημένο. Η διαφορά όμως έγκειται μάλλον στο ότι η υλική αποτύπωση του κύκλου δεν καθορίζει τίποτε στην ουσία για αυτόν. Ενώ το ίδιο δεν μπορεί να ισχυριστεί κανείς για ένα υλικό *ον* (σύνθετο ύλης και είδους) όπως είναι ένα έμβιο *ον* ή ακόμη και ένα τεχνούργημα. Και αυτό είναι όλο κι όλο εκείνο που χρειάζεται εδώ ο Αριστοτέλης. Νοούμε (και κατανοούμε) πλήρως τι είναι τα μαθηματικά αντικείμενα ανεξάρτητα από την ύλη στην οποία επενδύονται σε τούτη ή σε εκείνη την αναπαράστασή τους ή εκδοχή τους (ίσως αυτό είναι πιο προφανές στα αντικείμενα της αριθμητικής παρά της γεωμετρίας ή της στερεομετρίας), ενώ το ίδιο δεν ισχύει για τα αντικείμενα της φυσικής επιστήμης.

Αυτή η διαφορά σχετίζεται βέβαια με τη δεύτερη, το γεγονός ότι τα αντικείμενα των μαθηματικών επιστημών είναι αμετάβλητα, ενώ των φυσικών επιστημών μεταβαλλόμενα (επειδή η μεταβολή σχετίζεται με κάτι που μπορεί να λειτουργεί ως υλικό υπόστρωμα και το οποίο μπορεί να δεχτεί διαφορετικές ιδιότητες ή προσδιορισμούς, όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 7). Το γεγονός αυτό αποτυπώνεται στο ότι οι προτάσεις των μαθηματικών ισχύουν αναγκαία (χωρίς εξαίρεση), ενώ δεν συμβαίνει το ίδιο με τις προτάσεις των φυσικών επιστημών. Οι τελευταίες ισχύουν με έναν λιγότερο αυστηρό τρόπο: ισχύουν ως επί το πολύ ή κατά κανόνα.

Από αυτή την άποψη, οι προτάσεις της μαθηματικής επιστήμης φαίνεται να είναι ανώτερες από εκείνες των φυσικών επιστημών. Γιατί, όπως είδαμε, ο ίδιος ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι επιστήμη –ή επιστημονική γνώση– θα πρέπει να έχει ως αντικείμενο προτάσεις οι οποίες έχουν καθολική ισχύ. Και μεταξύ των προτάσεων που έχουν καθολική ισχύ, εκείνες που ισχύουν χωρίς εξαίρεση φαίνεται να είναι απλούστερες (και γι' αυτό ανώτερες) από εκείνες που έχουν έναν μικρότερο βαθμό ακρίβειας (ισχύουν ως επί το πολύ ή κατά κανόνα). Αυτό άλλωστε είναι ένα από τα γνωσιοθεωρητικά συμπεράσματα της φιλοσοφίας του Παρμενίδη, αλλά και του Πλάτωνα. Η επιστήμη θα πρέπει να στηρίζεται σε προτάσεις που είναι πάντα αληθείς, είναι δηλαδή με αυτό τον τρόπο τουλάχιστον αναγκαία αληθείς, και όχι σε προτάσεις των οποίων η τιμή αληθείας μεταβάλλεται.

Αυτό βέβαια δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στην αμφισβήτηση της καθολικότητας των προτάσεων της φυσικής επιστήμης, αλλά μόνο να προσδιορίσει την ιδιαίτερη φύση της καθολικότητας αυτής. Εξηγούμαι. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι οι προτάσεις της φυσικής επιστήμης δεν είναι αναγκαία αληθείς. Αν, για παράδειγμα, υποθέσουμε ότι ο ορισμός του ανθρώπου είναι «έλλογο δίποδο ον» και συνιστά μία πρόταση της φυσικής επιστήμης (μια πρώτη αρχή, μάλιστα, εφόσον οι ορισμοί είναι τέτοιες αρχές, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 5), αυτή, παρ' όλα αυτά, δεν αληθεύει για κάθε δείγμα το οποίο εντάσσεται στο φυσικό είδος «άνθρωπος» (υπάρχουν εξαιρέσεις, όπως π.χ. άνθρωποι που γεννήθηκαν με ένα πόδι ή που έχασαν ένα άκρο τους λόγω κάποιου ατυχήματος κ.ο.κ.). Αυτό το γεγονός δεν μειώνει την καθολικότητα των ορισμών, εφόσον οι ορισμοί μάς λένε ποιες είναι οι ιδιότητες που τυπικά ισχύουν για τα ώριμα και ολοκληρωμένα δείγματα του είδους, παρότι ισχύουν μόνο ως επί το πλείστον ή μόνο κατά κανόνα. Επομένως, αυτό δεν συνιστά εμπόδιο για την επιστημονική γνώση στο πεδίο της φυσικής. Αλλά σίγουρα την υποβιβάζει ως προς την απλότητα και την ακρίβειά της συγκριτικά με τις μαθηματικές επιστήμες. Γιατί, αντίθετα με τις προτάσεις της φυσικής, οι μαθηματικές προτάσεις είναι αναγκαία αληθείς (ισχύουν πάντοτε, χωρίς εξαίρεση). Η βεβαιότητα την οποία έχουμε για αυτές τις προτάσεις είναι απόλυτη και επομένως θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι προηγούνται ως προς τη βεβαιότητα που εκφράζουν έναντι εκείνων της φυσικής. Με αυτό τον τρόπο, λοιπόν, είναι ανώτερες από τις φυσικές προτάσεις, καθώς τα μαθηματικά όντα είναι αμετάβλητα, ενώ τα φυσικά όντα είναι μεταβαλλόμενα.

Απομονώθηκαν επομένως δύο κύρια κριτήρια που ταξινομούν δύο από τις βασικότερες θεωρητικές επιστήμες. Το ένα κριτήριο αφορά τη μεταβολή και το άλλο κριτήριο αφορά τη χωριστότητα από την ύλη (με τον ειδικό τρόπο που είδαμε). Εάν τώρα υπάρχουν όντα τα οποία και αμετάβλητα είναι (με τον απόλυτο τρόπο που αυτό ισχύει για τα μαθηματικά όντα) και είναι ταυτόχρονα χωριστά από την ύλη (με τρόπο απόλυτο και όχι με τον ειδικό τρόπο που αυτό ισχύει για τα μαθηματικά όντα), τότε αυτά τα όντα έναντι των υπόλοιπων όντων, και παρομοίως η επιστήμη που τα μελετά έναντι των άλλων θεωρητικών επιστημών, θα πρέπει να έχουν προτεραιότητα.

Η προτεραιότητά τους έναντι των φυσικών όντων είναι σαφής, σχετίζεται με τον λόγο που κάνει τα αντικείμενα και των μαθηματικών επιστημών ανώτερα από εκείνα της φυσικής επιστήμης: οι προτάσεις για αυτά ισχύουν χωρίς καμία εξαίρεση, πάντα ή αναγκαία. Ας δούμε την προτεραιότητα έναντι των όντων της μαθηματικής επιστήμης. Τα μαθηματικά όντα εξαρτώνται από ένα σώμα για να υπάρξουν, παρότι μπορούν να γίνουν κατανοητά ανεξάρτητα από αυτό. Με αυτό τον τρόπο, είναι ένα ερώτημα το κατά πόσο πράγματι είναι ή δεν είναι χωριστά από την ύλη, αφού κατά μία έννοια είναι οντολογικά εξαρτημένα. Τα αντικείμενα όμως μιας επιστήμης η οποία μελετά όντα τα οποία *είναι* με έναν απόλυτο τρόπο στην ουσία όντα τα οποία δεν έχουν την ίδια οντολογική εξάρτηση. Επομένως, τα τελευταία αυτά θα είναι οντολογικά πρότερα συγκρινόμενα και προς τα αντικείμενα των μαθηματικών επιστημών και, αντιστοίχως, η αντίστοιχη επιστήμη θα είναι πρότερη. Ας δούμε πώς θέτει αυτό το σκεπτικό ο ίδιος ο Αριστοτέλης:

K.6.3

Από την άλλη, αν υπάρχει κάτι που είναι αιώνιο και αμετάβλητο και χωριστό, είναι προφανώς έργο μιας θεωρητικής επιστήμης να το γνωρίσει, όχι ωστόσο της φυσικής (γιατί η φυσική ασχολείται με κάποια μεταβλητά πράγματα), ούτε των μαθηματικών, αλλά μιας επιστήμης που

προηγείται και των δύο. Διότι η φυσική ασχολείται με χωριστά αλλά όχι αμετάβλητα πράγματα, ενώ ορισμένοι τομείς της μαθηματικής επιστήμης αφορούν αμετάβλητα πράγματα, όμως ίσως όχι χωριστά αλλά σαν να είναι μέσα σε ύλη. [Α] Η πρώτη επιστήμη όμως πραγματεύεται και χωριστά και αμετάβλητα όντα. [Β] Και είναι αναγκαίο να είναι αιώνια όλα τα αίτια, κατεξοχήν δε αυτά, διότι αυτά είναι τα αίτια των ορατών θεϊκών όντων. Συνεπώς, τρεις είναι οι θεωρητικές επιστήμες: τα μαθηματικά, η φυσική και [Γ] η θεολογική –και είναι πασιφανές ότι, αν ο προσδιορισμός «θεϊκό» εφαρμόζεται κάπου, εφαρμόζεται σε αυτού του είδους τη φύση– και η πιο σπουδαία επιστήμη πρέπει να ασχολείται με το σπουδαιότερο γένος του όντος. Οι θεωρητικές επιστήμες έχουν μεγαλύτερη αξία από τις άλλες και αυτή η επιστήμη μεγαλύτερη από τις υπόλοιπες θεωρητικές. (6 (Ε).1 1026a10-23, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Στο [Α] έχουμε το συμπέρασμα που προκύπτει από την ικανοποίηση των δύο κριτηρίων που έχουν να κάνουν κατά σειρά με τη μη μεταβλητότητα και τη χωριστότητα. Η επιστήμη που μελετά όντα τα οποία ικανοποιούν και τα δύο κριτήρια θα πρέπει να είναι πρώτη, δηλαδή πρότερη από όλες τις άλλες θεωρητικές επιστήμες, λόγω της ανωτερότητας του αντικειμένου της. Το [Β] εκκινεί από μια διαπίστωση που ισχύει για τις αρχές όλων των επιστημών (θεωρητικών και μη): οι αρχές των επιστημών είναι αμετάβλητες (μπορεί οι αλήθειες τις οποίες ορίζουν να ισχύουν απόλυτα ή ως επί το πολύ, οι ίδιες όμως είναι σταθερές). Οι αρχές όμως αυτής της επιστήμης είναι αμετάβλητες και για έναν επιπλέον λόγο: ορίζουν τα ουράνια, θεϊκά σώματα, δηλαδή τους πλανήτες και τους απλανείς αστέρες του υπερσελήνιου κόσμου. Η αναφορά αυτή έρχεται κάπως αναπάντεχα στο κείμενο, φωτίζεται όμως κάπως από ό,τι ακολουθεί στο [Γ]. Ο Αριστοτέλης ονομάζει την επιστήμη η οποία έχει ως αντικείμενό της αυτά τα όντα ως θεολογική, ως μια επιστήμη δηλαδή που μιλάει για όντα θεϊκά. Φαίνεται ότι τα ονομάζει θεϊκά γιατί είναι ανώτερα (σύμφωνα με τα κριτήρια που έχουν αναλυθεί) συγκριτικά με οποιαδήποτε άλλα όντα. Αναρωτιέται βέβαια κανείς: έχουμε ήδη έναν τίτλο για αυτά τα όντα τα οποία θα ανακαλύψουμε ότι είναι τα πιο σημαντικά όντα, «ουσίες» ή «πρώτες ουσίες». Γιατί θα πρέπει να προστεθεί ένας ακόμη τίτλος (που ενδεχομένως να προκαλεί σύγχυση με τις συνδηλώσεις του) αντί να ξεκαθαρίζει το τοπίο;

Ο λόγος είναι περίπλοκος αλλά υπάρχει κάτι σχετικά απλό που μπορούμε να πούμε γι' αυτόν. Ο όρος «ουσίες» ή «πρώτες ουσίες» θα αποδοθεί (όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 11) στα *είδη* ή στους *τύπους* των φυσικών όντων. Θα δούμε ότι π.χ. για το φυσικό είδος *άνθρωπος* ο ορισμός του είδους και εκείνο στο οποίο ο ορισμός αντιστοιχεί είναι μια «πρώτη ουσία», μια ουσία που ορίζει τι είναι κάθε μέλος ενός ολόκληρου πληθυσμού από όντα, συγκεκριμένα τα δείγματα του φυσικού είδους, όντα όμως που είναι μεταβαλλόμενα και αχώριστα από την ύλη (αχώριστα εντέλει από τα τέσσερα στοιχεία τα οποία συνθέτουν τα φυσικά τους μέρη). Οι «πρώτες ουσίες», για τις οποίες γίνεται λόγος εδώ, ορίζουν σώματα (τα ουράνια σώματα, τα οποία η φιλοσοφική παράδοση σχεδόν στο σύνολό της θεωρεί ως ανώτερα, θεϊκά όντα), τα οποία όμως είναι αμετάβλητα και είναι χωριστά από την ύλη των τεσσάρων στοιχείων (τα ουράνια *σώματα* συντίθενται βέβαια από ύλη, αλλά η ύλη αυτή είναι διαφορετικής τάξης κατά τον Αριστοτέλη). Επομένως, χρειάζεται ένας όρος για να διακριθούν αυτές οι «πρώτες ουσίες» από τις υπόλοιπες, αφού, κρίνοντας με βάση τα σώματα των οποίων είναι οι αρχές, φαίνονται να είναι ανώτερες. Ποιον καλύτερο προσδιορισμό θα μπορούσε να αντλήσει από την παράδοση ο Αριστοτέλης για αυτές; Επιπλέον, το είδος ή η μορφή τους θα συνιστά ένα ανώτερο είδος συγκριτικά με τα είδη που ορίζουν σώματα τα οποία είναι μεταβλητά. Και αυτό καθιστά τις πρώτες αυτές ουσίες ανώτατες ή αλλιώς θεϊκές.

Ας κωδικοποιήσουμε τώρα τις διακρίσεις μεταξύ των αντικειμένων των θεωρητικών επιστημών. Τα όντα που συνιστούν αντικείμενα των θεωρητικών επιστημών διαιρούνται με βάση δύο κριτήρια. Η πρώτη διάκριση είναι ανάμεσα σε όντα που είναι αχώριστα ή χωριστά από την ύλη και η δεύτερη ανάμεσα σε όντα που είναι αμετάβλητα και αιώνια και εκείνα που είναι μεταβαλλόμενα (και βέβαια γεννητά και θνητά). Με βάση την πρώτη διάκριση έχουμε:

(1) Όντα ένυλα (κατά την έκφραση του Αριστοτέλη) είναι αχώριστα από αυτήν, και άρα σύνθετα (από μορφή/είδος και ύλη), π.χ. τα έμβια και άβια φυσικά όντα.

(2) Όντα άυλα (εφόσον ανακαλύψουμε ότι τέτοια υπάρχουν, αυτά θα υπάρχουν χωριστά από την ύλη, π.χ. τα θεϊκά όντα).

Με βάση τη δεύτερη:

(1) Όντα που γεννιούνται και πεθαίνουν, αλλάζουν με το πέρασμα του χρόνου, όπως π.χ. τα όντα του υποσελήνιου κόσμου, και

(2) Όντα τα οποία παραμένουν αμετάβλητα, όπως είναι π.χ. τα όντα του υπερσελήνιου κόσμου και όπως είναι οι αριθμοί και τα γεωμετρικά σχήματα (ή εν γένει τα μαθηματικά όντα).

Και συνοπτικά:

Πίνακας 6.2

	ΜΑΘΗΜΑΤΙΚΑ	ΦΥΣΙΚΗ	ΠΡΩΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
Αντικείμενα μελέτης	Αμετάβλητα όντα που βρίσκονται εντός των υλικών αντικειμένων, αλλά μπορούν να χωριστούν νοητικά.	Μεταβαλλόμενα όντα (επειδή είναι υλικά σώματα).	Αμετάβλητα, αιώνια όντα, τα οποία είναι χωριστά από την ύλη.
Παραδείγματα	Το κοίλο (ένα σχήμα αφού το χωρίσουμε νοητικά από την ύλη).	Το σιμόν (κοίλη μύτη / είδος αχώριστο από την ύλη, ή ένυλο είδος).	Τα θεϊκά όντα.

Τα όντα λοιπόν τα οποία είναι χωριστά από την ύλη και αμετάβλητα είναι τα οντολογικά σημαντικότερα, και ως εκ τούτου θα πρέπει να τα ταυτίσουμε με το ανώτατο ή σημαντικότερο είδος όντος. Και σε αυτό το ον ταιριάζει ο προσδιορισμός θεϊκό, τον οποίο και η παράδοση του αποδίδει. Κάτι τέτοιο πράγματι υφίσταται: τα ουράνια σώματα ή, για την ακρίβεια, οι αρχές που κινούν αυτά τα σώματα, και πρώτη από όλες η αρχή που είναι το πρώτο κινούν, το κινούν ακίνητο που θεμελιώνει και εγγυάται τη συνεχή κίνηση των σωμάτων του υποσελήνιου και του υπερσελήνιου κόσμου (βλ. Κεφάλαιο 12). Αυτές οι αρχές κινούν τα ουράνια σώματα που, παρότι είναι υλικά (συντίθενται από ένα στοιχειώδες υλικό, άλλο από τα τέσσερα στοιχεία, τον αιθέρα) και κινούνται κατά τόπο, είναι αμετάβλητα κατά το ότι κινούνται με έναν τύπο κίνησης (μια περιστροφική κίνηση) ο οποίος είναι αιώνιος με έναν ιδιαίτερο τρόπο (είναι τακτικός, επαναλαμβανόμενος και δεν έχει αρχή και τέλος). Οι αρχές λοιπόν που τα κινούν είναι τα πλέον σημαντικά όντα και κατά τούτο τους αποδίδεται ο τίτλος «θεϊκά όντα». Αναλόγως, στην επιστήμη που τα γνωρίζει απονέμεται ο τίτλος της θεολογίας ή της ανώτερης δηλαδή πρώτης φιλοσοφίας ή θεολογίας. Η γνώση για τα φυσικά όντα είναι ουσιαστικά μιας δεύτερης τάξης επιστήμη και της απονέμεται ο τίτλος της δεύτερης φιλοσοφίας (τον αριθμητικό προσδιορισμό της μαθηματικής επιστήμης δεν τον μαθαίνουμε, αλλά αυτή ξέρει να μετρά!).

6.5. Η θεολογία ως πρώτη φιλοσοφία (ειδική και γενική)

Ας επιστρέψουμε στο κριτηριακό ερώτημα για το ον: «Τι κάνει τα όντα να είναι όντα-ουσίες;» (για το πώς περνάμε από το ερώτημα για το ον στο ερώτημα για την ουσία βλ. Κεφάλαιο 11). Όπως είδαμε, η φυσική δεν απαντά, αλλά ούτε και τα μαθηματικά απαντούν σε αυτό το ερώτημα. Γιατί η πρώτη θα μιλούσε για τα *φυσικά* όντα και η δεύτερη για τα *μαθηματικά* όντα αντίστοιχα. Η πρώτη φιλοσοφία, από την πλευρά της, είδαμε ότι εξετάζει όντα που είναι αμετάβλητα και χωριστά από την ύλη. Αλλά αυτά δεν παύουν να είναι μια ειδική κατηγορία όντων. Συγκεκριμένα, πρόκειται για θεϊκά όντα. Πολύ σημαντικά, τα σημαντικότερα. Σύμφωνα. Αυτό όμως δεν συνιστά ακόμη απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε εξ αρχής, παρά μας δείχνει ότι υπάρχει μια

βασικότερη επιστήμη από τη φυσική και τα μαθηματικά. Και παρ' όλα αυτά, ο Αριστοτέλης θα υποστηρίξει ότι αυτή είναι η επιστήμη την οποία με το αρχικό ερώτημα αναζητούσαμε. Επιχειρηματολογεί ως εξής, κλείνοντας αυτό το σύντομο αλλά κρίσιμο κεφάλαιο των *Μετά τα Φυσικά*:

K.6.4

Θα μπορούσε όμως κανείς να απορήσει τι από τα δύο εντέλει ισχύει: [Α] είναι άραγε η πρώτη φιλοσοφία επιστήμη καθολική ή μήπως ασχολείται ειδικά με κάποιο γένος του όντος και μια συγκεκριμένη φύση; [Β] Εξάλλου, ούτε στις μαθηματικές επιστήμες δεν ισχύει το ίδιο παντού, αλλά η μεν γεωμετρία και η αστρονομία ασχολούνται με μία συγκεκριμένη φύση η καθεμία, τα δε γενικά μαθηματικά είναι κοινά για όλες τις μαθηματικές επιστήμες. [Γ] Τώρα, αν δεν υπάρχει κάποια άλλη ουσία πέρα από όσες συγκροτούνται από τη φύση, η φυσική θα είναι η πρώτη επιστήμη. [Δ] Αν υπάρχει όμως κάποια ουσία αμετάβλητη, αυτή θα είναι πρότερη και η αντίστοιχη επιστήμη θα είναι η πρώτη φιλοσοφία και θα είναι γι' αυτόν τον λόγο καθολική ακριβώς επειδή είναι η πρώτη. Και θα είναι έργο αυτής της επιστήμης να μελετήσει το *ον καθό ον*, δηλαδή και τι είναι το *ον καθό ον* και ποια είναι τα ουσιώδη χαρακτηριστικά του καθόσον είναι *ον*. (6 (Ε).1. 1026a23-33, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Το κείμενο, κατά τα συνήθη του Αριστοτέλη, δίνει μια κρίσιμη λύση σε λίγες αράδες, δηλαδή με συνοπτικές διαδικασίες. Έτσι, και εδώ όπως και αλλού, το συνοπτικό του ύφους του έχει προκαλέσει μεγάλη περίσκεψη και ένα πλήθος διαφορετικών ερμηνειών γύρω από το πώς η πρώτη φιλοσοφία μπορεί να είναι ειδική (να αφορά δηλαδή τα κατεξοχήν όντα, που εδώ είδαμε ονομάζονται θεϊκά και όχι απλώς πρώτες ουσίες) και ταυτόχρονα γενική (να αφορά το γενικό ερώτημα ποιο είναι το στοιχείο εκείνο που κάνει τα όντα να είναι όντα). Ένα στοιχείο από το οποίο μπορούμε να εκκινήσουμε, για να δώσουμε μια συνοπτική και εμείς περιγραφή του πώς γίνεται η ταύτιση αυτών των δύο επιστημών, είναι το γεγονός ότι η αιτιολόγηση φαίνεται να πηγαινει από τον ειδικό χαρακτήρα της πρώτης φιλοσοφίας στον γενικό της χαρακτήρα ([Δ] πιο πάνω). Επειδή είναι ειδική, μαθαίνουμε, είναι και γενική. Η πρώτη έχει τον τίτλο της ειδικής οντολογίας, ενώ η δεύτερη τον τίτλο της γενικής οντολογίας. Η ειδική οντολογία τώρα είναι ειδική, όπως υπενθυμίζει το κείμενό μας, επειδή μελετά το βασικότερο είδος όντων. Στην περίπτωσή μας, όντα που είναι αμετάβλητα και χωριστά από την ύλη. Σε έναν κόσμο όμως που δεν θα περιείχε τέτοιου είδους όντα, σε εκείνον θα αφορούσε όποια όντα θα ήταν πρώτα εκεί, π.χ. τα φυσικά ένυλα όντα (όπως φαίνεται να υποστηρίζει ο Αριστοτέλης στο (Γ)). Επομένως, φαίνεται ότι η γενική οντολογία εξαρτάται από το ποιο είναι το αντικείμενο της ειδικής οντολογίας. Στην περίπτωση όμως που έχουμε εδώ, τα όντα της ειδικής οντολογίας είναι αμετάβλητα και χωριστά από τη ύλη, ενώ αυτό δεν είναι κάτι που ισχύει γενικά για όλα τα όντα: δεν ισχύει βέβαια για τα συμβεβηκότα, αλλά, ακόμη και αν συμφωνήσουμε ότι αυτά εξαιρούνται, δεν ισχύει ούτε για τις φυσικές ουσίες, εφόσον είναι μεταβαλλόμενες και αχώριστες από την ύλη, αλλά ούτε για τα μαθηματικά όντα, στον βαθμό τουλάχιστον που και αυτά εξαρτώνται από την ύλη. Πώς μπορεί λοιπόν να βεβαιώνει ο Αριστοτέλης αβίαστα αυτή την ταύτιση ή τη συμπερίληψη μεταξύ ειδικής και γενικής οντολογίας, όταν τα αντικείμενα της ειδικής οντολογίας διαφέρουν ως προς τους βασικούς τους προσδιορισμούς έναντι των αντικειμένων της γενικής οντολογίας; Το παράδειγμα που μας δίνει ο Αριστοτέλης στο [Β] δεν φαίνεται και τόσο βοηθητικό. Τα γενικά μαθηματικά προηγούνται μεν από τις ειδικότερες μαθηματικές επιστήμες, τα παραδείγματα εδώ είναι η γεωμετρία και η (μαθηματική προφανώς) αστρονομία, αλλά δεν θα λέγαμε ότι είναι ειδική επιστήμη, τουλάχιστον με τον τρόπο που η πρώτη φιλοσοφία προσδιορίστηκε ως ειδική επιστήμη. Δύο εναλλακτικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις φαίνεται να ανοίγονται εδώ.

Η πρώτη λύση θα αναγνώριζε ότι οι δύο λειτουργίες της πρώτης επιστήμης (ως ειδικής και ως γενικής) είναι διαφορετικές, αλλά θα υποστήριζε ότι αυτές είναι διακριτές παρότι αποδίδονται σε μία και την αυτή επιστήμη. Ας γίνουμε συγκεκριμένοι. Η ανάγκη για μια γενική οντολογία (που να απαντά το κριτηριακό ερώτημα για το *ον*) είναι θεμελιώδης. Από εκεί και πέρα, σε κάποιους τομείς, όπως π.χ. στον τομέα των μαθηματικών, η γενική μαθηματική οντολογία δεν τυχαίνει να είναι και ειδική. Δεν υπάρχει κάποια, ας υποθέσουμε, ειδική κατηγορία όντων πέρα από εκείνες των όντων των επιμέρους ή ειδικών μαθηματικών επιστημών (όπως η γεωμετρία,

φερειπειν). Στο πολύ ευρύ πεδίο όμως, το οποίο ερευνάται εδώ (του όντος ως όντος), υφίσταται βέβαια η γενική έρευνα, που αναγνωρίσαμε μόλις και στα μαθηματικά, η γενική δηλαδή οντολογία (που εξετάζει το ερώτημα τι κάνει όλες τις περιπτώσεις όντων να είναι όντα) και ταυτόχρονα, εφόσον υφίσταται και μια ειδική κατηγορία ανώτατων όντων, η ειδική οντολογία που μελετά τα τελευταία είναι ικανή ή πράγματι είναι η καταλληλότερη επιστήμη για να μελετήσει και τα γενικά οντολογικά ερωτήματα. Μάλιστα, αν δεν υπήρχε αυτή η ανώτατη κατηγορία των αμετάβλητων και χωριστών από την ύλη όντων, η αμέσως επόμενη, η φυσική επιστήμη που εξετάζει μεταβαλλόμενα και αχώριστα από την ύλη όντα, θα επωμιζόταν τον ρόλο αυτό της γενικής οντολογίας, επειδή θα ήταν η ανώτερη ειδική οντολογία (ή ενδεχομένως αυτό τον ρόλο θα έπρεπε να τον αποδώσουμε στη μαθηματική επιστήμη). Η λύση αυτή είναι δυνατή αλλά κάπως αδύναμη, με την έννοια ότι βλέπει τους δύο ρόλους ή λειτουργίες κάπως ανεξάρτητους (το ότι τα όντα της ειδικής οντολογίας είναι αμετάβλητα και χωριστά δεν παίζει κάποιον ειδικό ρόλο στο να της αποδοθεί ο τίτλος και της γενικής οντολογίας). Άλλοι είναι οι λόγοι που στηρίζουν το γεγονός ότι είναι ειδική, και άλλοι είναι οι λόγοι που στηρίζουν το γεγονός ότι είναι γενική.

Η δεύτερη στρατηγική θα ήταν να αναζητηθεί σε κάποιο συγκεκριμένο χαρακτηριστικό της ειδικής οντολογίας (προφανώς στο γεγονός ότι εξετάζει αμετάβλητα και χωριστά όντα) το προνόμιό της να είναι και γενική οντολογία. Η λύση αυτή έχει βέβαια πολλές παραλλαγές. Η βασική ιδέα όμως σε μια τέτοιου είδους στρατηγική είναι ότι τα όντα της ειδικής οντολογίας είναι απλώς όντα ή είναι όντα με τον απλούστερο τρόπο. Και κατά τούτο ικανοποιούν, με τον τρόπο με τον οποίο υφίστανται, στο βασικό γνώρισμα των όντων ως όντων. Αν η λύση αναζητηθεί βέβαια προς αυτή την κατεύθυνση, θα πρέπει να αναλυθεί πώς αυτός ο τρόπος απάντησης του κριτηριακού ερωτήματος μπορεί να ικανοποιηθεί (α) από τα όντα που μελετά η φυσική επιστήμη, και (β) από τα όντα που μελετά η μαθηματική επιστήμη. Το (α) ερώτημα απασχολεί τον Αριστοτέλη στα κεντρικά βιβλία των *Μετά τα Φυσικά* (τα οποία θα αναλύσουμε με κάποια λεπτομέρεια στο Κεφάλαιο 11). Για το ερώτημα (β) έχουμε επίσης (εκτός από τα κεντρικά βιβλία) την πραγμάτευση των βιβλίων 13 και 14 (Μ και Ν, αλλά αυτά τα βιβλία δεν θα συζητηθούν εδώ).

Πέρα από τη διάκριση των δύο παραπάνω στρατηγικών, οι ερμηνείες που γενικά έχουν διατυπωθεί για τη σχέση μεταξύ ειδικής και γενικής οντολογίας μπορούν να κατηγοριοποιηθούν σε τρεις μεγάλες οικογένειες, τις οποίες αξίζει να παρουσιάσουμε εδώ περιληπτικά:

1. Η γενική οντολογία μπορεί να ιδωθεί ως μια προϋπόθεση της ειδικής, υπό την έννοια ότι η πρώτη φιλοσοφία αναζητά το *είναι* καθ' αυτό (γενικά) και άρα προηγείται λογικά κάθε επιστήμης που αναφέρεται σε μια ειδική κατηγορία όντων.
2. Η ειδική οντολογία συνιστά συνέχεια και κορύφωση της γενικής οντολογίας, καθώς η πρώτη φιλοσοφία διακλαδίζεται σε δύο κατευθύνσεις: μία γενική ή καθολική (*ον ἢ ὄν*) και μία ειδική (θεολογική), με σημείο σύγκλισης το αμετάβλητο *ον*.
3. Η γενική οντολογία είναι μια επιστήμη που ενοποιεί τις επιμέρους επιστήμες, προσφέρει τα κοινά θεμέλια που καθιστούν δυνατή τη διαφοροποίηση και την ενότητα των επιστημών.

Η πρώτη προσέγγιση θεωρεί ότι η γενική οντολογία –η μελέτη του *όντος ἢ ὄν*, δηλαδή του *είναι* καθ' αυτό– προηγείται λογικά και γνωσιολογικά της ειδικής οντολογίας. Ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά* 4 (Γ).1-3 παρουσιάζει την πρώτη φιλοσοφία ως την επιστήμη που μελετά το καθολικό «είναι», ανεξαρτήτως ειδικού γένους. Η αρχή αυτή της καθολικότητας δίνει στην πρώτη φιλοσοφία τον χαρακτήρα μιας θεμελιώδους επιστήμης, επειδή πάνω σε αυτήν θεμελιώνονται όλες οι άλλες επιστήμες. Η γενική οντολογία, σε αυτή την οπτική, λειτουργεί ως το υπόβαθρο κάθε άλλης επιστημονικής έρευνας, επειδή προσφέρει τις έννοιες και τις αρχές (όπως οι έννοιες της ενέργειας και της δύναμης ή της αρχής της μη αντίφασης κτλ.) επί των οποίων μπορεί να αναπτυχθεί μια συνεκτική θεωρία του πραγματικού. Η ουσία αυτής της προσέγγισης είναι ότι προϋποτίθεται πάντα ένα καθολικό ερώτημα: Τι είναι το *είναι*; Πώς είναι δυνατόν να υπάρχει κάτι και να νοηθεί ως τέτοιο; Η ειδική οντολογία, δηλαδή η μελέτη ενός επιμέρους τύπου όντος (π.χ. του ακίνητου πρώτου κινούντος, αλλά και οποιαδήποτε άλλη ειδική οντολογία), δεν μπορεί να ξεκινήσει δίχως το πλαίσιο και τις προϋποθέσεις που θέτει η γενική οντολογία. Ο Αριστοτέλης τονίζει αυτή την προτεραιότητα, λέγοντας πως το *ον* είναι κοινό σε όλα τα γένη, αλλά δεν είναι γένος αυτό καθ' αυτό (*Μεταφ.* 4 (Γ).2 , 1003a33). Αυτή βέβαια η

αποστροφή γεννά το ερώτημα πώς είναι δυνατή μια επιστήμη του όντος γενικά, εφόσον τέτοιο γένος δεν υφίσταται (για το ερώτημα αυτό, βλ. Κεφάλαιο 11). Εξίσου σημαντική εδώ είναι η θέση του Αριστοτέλη ότι η πρώτη φιλοσοφία είναι και *λογική* επιστήμη. Οι αρχές της λογικής (η αρχή της μη αντίφαση ή του αποκλειόμενου τρίτου) έχουν και οντολογική βαρύτητα: δεν είναι απλώς κανόνες της λογικής σκέψης, αλλά όροι της ίδιας της δομής του πραγματικού.

Η γενική οντολογία ως προϋπόθεση της ειδικής υποστηρίζεται και από ερμηνευτές όπως ο Joseph Owens, ο οποίος βλέπει την αριστοτελική μεταφυσική ως την αναζήτηση των όρων ύπαρξης των όντων εν γένει, και όχι απλώς των θείων όντων ή των πρώτων αρχών. Ομοίως, ο Michael Loux τονίζει ότι χωρίς την κατανόηση του τι είναι ουσία δεν μπορεί να θεμελιωθεί καμία ειδική θεωρία περί θεών, ψυχών ή όποιων άλλων όντων. Αυτή η προτεραιότητα αντανakλάται και στη δομή των *Μετά τα Φυσικά*: το βιβλίο 4 (Γ), που εξετάζει λογικές στην ουσία αρχές, έρχεται πριν από τα βιβλία 7-9 (περί της πρώτης ουσίας) και πριν από το βιβλίο 12 (Λ) που αφορά το κινούν ακίνητο (μια αρχή θεολογική), πράγμα που σηματοδοτεί μια εσωτερική ιεραρχία ερωτημάτων: πρώτα το είναι, έπειτα η ουσία, τέλος το πρώτο ακίνητο κινούν.

Εν κατακλείδι, η θεώρηση της γενικής οντολογίας ως προϋπόθεσης της ειδικής στηρίζεται σε τρεις άξονες: (α) λογική προτεραιότητα (δεν μπορούμε να μιλήσουμε για κάποιο επιμέρους ον χωρίς καθολική εννοιολόγηση του είναι), (β) οντολογική προτεραιότητα (οι κατηγορίες και η ουσία αποτελούν τον ορίζοντα του υπαρκτού, και άρα η μελέτη τους προηγείται κάθε ειδικής επιστήμης), και (γ) γνωσιολογική προτεραιότητα (κάθε επιστήμη, για να συγκροτηθεί ως τέτοια, προϋποθέτει τις καθολικές αρχές της πρώτης φιλοσοφίας).

Η δεύτερη ερμηνευτική προσέγγιση ([2] πιο πάνω) θεωρεί ότι η ειδική οντολογία αποτελεί συνέχεια και κορύφωση της γενικής. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, η πρώτη φιλοσοφία εξετάζει πράγματι το ον καθ' αυτό (ὄν ἢ ὄν), αλλά κορυφώνεται με τη μελέτη του πρώτου ακίνητου όντος, του θεού, και έτσι καθίσταται τελικά μια θεολογική επιστήμη. Όπως είδαμε, ο Αριστοτέλης το δηλώνει ρητά στο βιβλίο 6 (Ε) των *Μετά τα Φυσικά*, 1026a19: η πρώτη φιλοσοφία είναι η θεολογία. Η φράση αυτή αποτέλεσε βάση για σχολιαστές από την αρχαιότητα ως τον ύστερο Μεσαίωνα, οι οποίοι αντιλαμβάνονταν τη μεταφυσική ως μια θεολογική σοφία, εστιασμένη στο πρώτο κινούν ακίνητο και την υπεραίσθητή του υπόσταση. Η προσέγγιση αυτή τονίζει τη λειτουργική διαδοχή από το γενικό ερώτημα για το *είναι* προς το ειδικότερο ερώτημα: «ποια είναι η πρώτη αρχή όλων των όντων;», το οποίο θα απαντηθεί λεπτομερώς στο *Μεταφ.* 12 (Λ) 6-10. Έτσι, η ειδική οντολογία δεν είναι απλώς εφαρμογή της γενικής, αλλά η τελειώσή της. Η μεταφυσική του Αριστοτέλη είναι διαρθρωμένη ως μια ανοδική πορεία: από τη διερεύνηση της ουσίας και των κατηγοριών στην αναζήτηση της θεμελιώδους αιτίας (του πρώτου κινούντος) που δίνει ενότητα και νόημα στο σύμπαν. Αυτή η άποψη επιβεβαιώνεται από τη σημαίνουσα θέση του βιβλίου 12 (Λ), το οποίο λειτουργεί ως κορύφωση του μεταφυσικού εγχειρήματος.

Επιπλέον, η σύνδεση αυτή της γενικής και της ειδικής οντολογίας αναδεικνύεται στην αριστοτελική θεωρία της γνώσης: η γνώση των πρώτων αρχών δεν μπορεί να είναι πλήρης χωρίς αναφορά στο θείο, καθώς αυτό αποτελεί την αρχή κάθε τάξης, αιτιότητας και νοητικής συγκρότησης. Επομένως, η πρώτη φιλοσοφία δεν είναι μόνο μεταφυσική ή οντολογία, αλλά και θεολογία. Αυτή η ερμηνεία δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο τελεολογικό στοιχείο: η σοφία έχει ως σκοπό όχι απλώς την κατανόηση του είναι, αλλά την κατανόηση του ύψιστου και αιώνιου όντος. Έτσι, η ειδική οντολογία ως θεολογία δεν περιορίζεται στην κατάταξη των όντων αλλά επιδιώκει την κατανόηση της τελειότητας του όντος, της καθαρής ενεργείας, και της αυτοτελούς νόησης (νόηση νοήσεως).

Τέλος, η προσέγγιση στη σχέση μεταξύ γενικής και ειδικής οντολογίας στον Αριστοτέλη, που εστιάζει στον ρόλο της γενικής οντολογίας ως ενοποιητικής αρχής όλων των επιστημών, τείνει να θεωρεί ότι η μελέτη του *ὄντος ἢ ὄν* δεν προηγείται απλώς των επιμέρους επιστημών, ούτε καταλήγει υποχρεωτικά στη θεολογία, αλλά προσφέρει τις βασικές εννοιολογικές και μεθοδολογικές προϋποθέσεις που καθιστούν δυνατή τη διάκριση και την ενότητα του επιστητού. Η βασική ιδέα εδώ είναι ότι όλες οι επιστήμες ασχολούνται με κάποιο «είναι» – είτε πρόκειται για φυσικά σώματα, είτε για μαθηματικά αντικείμενα, είτε για πολιτικές πράξεις – και όλες απαιτούν ένα κοινό υπόβαθρο εννοιών και αρχών για να λειτουργήσουν. Η πρώτη φιλοσοφία, υπό αυτή την

έννοια, δεν ταυτίζεται ούτε με μία γενική ούτε με μία θεολογική μεταφυσική, αλλά ενεργεί ως εννοιολογικός πυρήνας που προσφέρει τη συνεκτικότητα στο σύνολο της επιστημονικής γνώσης.

Ο Michael Frede, σε ερμηνευτικά του κείμενα, υποστηρίζει ότι η αριστοτελική μεταφυσική μπορεί να ιδωθεί ως μια μετα-επιστήμη, δηλαδή ως στοχαστική διερεύνηση των όρων που καθιστούν δυνατή την επιστήμη ως τέτοια. Στη ίδια γραμμή, ο Christopher Shields τονίζει ότι το *ὄν ἢ ὄν* αναφέρεται όχι σε κάποιον αφηρημένο κόσμο, αλλά σε εκείνο το πεδίο όπου συναντώνται οι προϋποθέσεις όλων των ερωτήσεων και των απαντήσεων για το *ὄν* και την ουσία. Έτσι, η γενική οντολογία δεν επιβάλλεται στις ειδικές επιστήμες· τις συγκροτεί εσωτερικά, μέσω της παροχής λογικών και οντολογικών εργαλείων, όπως οι κατηγορίες, η έννοια της ουσίας, οι τρόποι του είναι, και οι τύποι αιτιότητας. Οι τέσσερις αιτίες του Αριστοτέλη, για παράδειγμα, δεν είναι αποκλειστικά μεταφυσικά σχήματα, αλλά εφαρμόζονται σε κάθε πεδίο επιστημονικής έρευνας: από τη φυσική και τη βιολογία έως την ηθική και την πολιτική θεωρία.

Η ερμηνεία αυτή προσδίδει στην πρώτη φιλοσοφία έναν χαρακτήρα διαμεσολαβητικό: δεν είναι ανώτερη ούτε υποδεέστερη από τις άλλες επιστήμες, αλλά λειτουργεί ως το έδαφος πάνω στο οποίο εδράζονται, επικοινωνούν και διαφοροποιούνται. Αυτός ο ρόλος της ενότητας χωρίς εξομοίωση θυμίζει τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει την έννοια του *όντος* ως μία έννοια που σημαίνεται με διαφορετικούς τρόπους (για αυτή τη σύλληψη του *όντος* ως πολλαχώς λεγόμενου, βλ. Κεφάλαιο 11). Μέσα σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της ουσίας δεν είναι απλώς και μόνο αντικείμενο ειδικής μελέτης, αλλά ένας ενιαίος εννοιολογικός πυρήνας που ενσαρκώνεται ποικιλότροπα στις διαφορετικές επιστήμες. Η φυσική μιλά για φυσικές ουσίες, η βιολογία για ζώντα όντα ως εντελέχειες, και η ηθική για τον άνθρωπο ως ουσία με λόγο. Όλες αυτές οι παραλλαγές προϋποθέτουν μια κοινή, γενική σύλληψη της ουσίας, που η πρώτη φιλοσοφία προσφέρει από την άποψη ότι είναι ειδική, ως μελέτη δηλαδή της πρώτης ουσίας ή των πρώτων ουσιών.

Εν κατακλείδι, η ερμηνεία αυτή τονίζει τη σημασία της μεταφυσικής όχι ως κορυφής ή βάσης του επιστητού, αλλά ως τόπου ενοποίησης του κατακερματισμένου σύμπαντος των επιστημών. Ο ρόλος της μπορεί βέβαια να ιδωθεί είτε ως ιεραρχικός είτε όχι, δηλαδή απλά ως διαρθρωτικός. Αλλά, όπως έχει γίνει σαφές από τα σχόλιά μας στην αρχή της ενότητας και όπως θα φανεί και στο Κεφάλαιο 11, η ερμηνεία που μου φαίνεται πιο πειστική είναι ότι η επιστήμη του *όντος* είναι μια ιεραρχικά δομημένη επιστήμη, όπου το κορυφαίο αντικείμενο (η πρώτη ουσία που είναι αντικείμενο της ειδικής οντολογίας) την καθιστά αρμόδια να συζητήσει τις υποδεέστερες (ή εξαρτημένες από την πρώτη) μορφές *όντων*. Πριν μιλήσουμε για αυτή την ανώτατη βαθμίδα *όντος* ή ουσίας, είναι ανάγκη να μιλήσουμε για τις αισθητές ουσίες, και μάλιστα για τα έμβια όντα και τη φύση τους. Ας ξεκινήσουμε λοιπόν από ό,τι είναι γνωριμότερο σε εμάς.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Αριστοτελικά έργα

Το πρωτότυπο κείμενο των *Μεταφ.* με έναν κλασικό αν και κάπως συνοπτικό (αλλά πολύ εύστοχο) σχολιασμό, και επιπλέον μια κατατοπιστική εισαγωγή:

Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 volumes. Oxford, 1953 [1924].

Μετάφραση (στα αγγλικά) και σχολιασμός και του βιβλίου E (6) των *Μεταφ.*:

Aristotle. *Metaphysics: Books IV–VI (Gamma, Delta, and Epsilon)*, C. Kirwan, Trans. & Comm. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Για μια γενική ερμηνεία, αλλά σε κάθε περίπτωση συνοπτική, των *Μετά τα Φυσικά*:

Gill, M. L. "Aristotle's *Metaphysics* Reconsidered." *Journal of the History of Philosophy* 43, no. 3 (2005): 223-241.

Συνοπτική παρουσίαση και ανασκόπηση του επιχειρήματος, της ενότητας και του σκοπού συνολικά των *Μετά τα Φυσικά*.

Menn, S. *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. Προσωπική ιστοσελίδα, Humboldt-Universität zu Berlin. Πρόσβαση: <http://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>

Εκτενής μελέτη για τη δομή και το ερμηνευτικό πλαίσιο του έργου.

Rangos, S. "First Philosophy, Truth, and the History of Being in Aristotle's *Metaphysics*." In C. Baracchi (ed.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, 173-188. London & New York: Bloomsbury, 2014.

Η έννοια της πρώτης φιλοσοφίας ερμηνευμένη υπό το πρίσμα της ιστορίας του είναι και της αλήθειας στον Αριστοτέλη.

Τα δύο ακόλουθα άρθρα του M. Frede είναι σημαντικά για το θέμα που συζητήσαμε κυρίως στην ενότητα 6.4.

Frede, M. "The Title, Unity, and Authenticity of the *Metaphysics*." In A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, 57-81. Pittsburgh: Mathesis Publications, 1988.

Εξετάζει την ενότητα των *Μετά τα Φυσικά* διερευνώντας ζητήματα δομής, γνησιότητας και σχέσης μεταξύ των βιβλίων τους.

Frede, M. "The Unity of General to Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics." In M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, 81-95. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Αναλύει την εννοιολογική και επιστημολογική ενότητα μεταξύ της γενικής και ειδικής μεταφυσικής ως τμημάτων της πρώτης φιλοσοφίας.

Δύο έργα που, παρότι είναι αρκετά παλαιότερα, είναι πολύ χρήσιμα και προτείνουν μια συνολική ερμηνεία για την αριστοτελική οντολογία:

Jaeger, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, 2nd ed., Oxford: Clarendon Press, 1948.

Owens, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 3rd ed., Toronto, 1978.

Τέλος, τα ακόλουθα άρθρα σχολιάζουν τη διάκριση των επιστημών:

Bolotin, D. "Aristotle's Hierarchy of Sciences." *Ancient Philosophy* 33, no. 1 (2013): 23-46.

Αναλύεται η ιεραρχική δομή των επιστημών στον Αριστοτέλη, και ιδιαίτερα η διάκριση θεωρητικών, πρακτικών και ποιητικών επιστημών.

Schofield, M. "Aristotle's Division of the Sciences." *Phronesis* 44, no. 4 (1999): 305-323.

Εξετάζεται πώς ο Αριστοτέλης οργανώνει και διακρίνει τις επιστήμες με βάση το αντικείμενο και τη μέθοδο σε κάθε επιστημονική περιοχή.

Δικτυογραφία

Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

Ράγκος, Σ. «Μετά τα Φυσικά», *Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη*, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/Lexicon/22>

Cohen, S. M. & Reeve, C. D. C. "Aristotle's Metaphysics". In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/aristotle-metaphysics/>

7. Η θεωρία του Αριστοτέλη για τη μεταβολή

7.1. Η φυσική, φυσικά

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η σημαντικότερη από τις επιστήμες μετά την πρώτη φιλοσοφία είναι η φυσική ή φιλοσοφία της φύσης, η γνώση δηλαδή του φυσικού κόσμου. Τώρα, η πιο σημαντική διαδικασία εντός της φύσης είναι, για τον Αριστοτέλη, η φυσική μεταβολή. Όχι μόνο επειδή στον φυσικό κόσμο η μεταβολή είναι ένα φαινόμενο εντυπωσιακό και εν μέρει αινιγματικό, το οποίο προβλημάτισε θεωρητικά όλη την προηγούμενη παράδοση των «φυσιολόγων» προσωκρατικών φιλοσόφων, όπως τους αποκαλεί συχνά ο Αριστοτέλης, αλλά κυρίως επειδή η μεταβολή είναι η διαδικασία κατά την οποία τα φυσικά όντα εκδηλώνουν τις ιδιότητες ή τις δυνάμεις τους. Είτε τις δυνάμεις τους να ενεργήσουν σε κάποιο άλλο ον, είτε τις δυνάμεις τους να υποστούν την επίδραση κάποιου άλλου όντος. Έτσι, το κλειδί για το ερώτημα ποια είναι η φύση των φυσικών όντων είναι η παρατήρηση, η ανάλυση και η εξήγηση των μεταβολών τις οποίες προκαλούν και στις οποίες υποβάλλονται.

Η αριστοτελική μελέτη του φυσικού κόσμου περιλαμβάνει ό,τι για εμάς σήμερα θα ήταν αντικείμενο όχι μόνο της φυσικής αλλά και της χημείας, της βιολογίας και της φυσιολογίας, της αστρονομίας και της μετεωρολογίας, μεταξύ άλλων. Ο Αριστοτέλης έχει συντάξει χωριστές πραγματείες για αυτά τα πεδία, παρότι η φυσική φαίνεται να συνιστά για αυτόν μια ενιαία επιστήμη. Και, παρά τον ενιαίο χαρακτήρα αυτής της επιστήμης, καθεμία από αυτές τις πραγματείες περιλαμβάνει μια ειδική εισαγωγική συζήτηση του τρόπου με τον οποίο θα πρέπει να κινηθεί η έρευνα σε καθεμία από αυτές της περιοχές. Μεταξύ των πραγματειών αυτών ξεχωριστή θέση έχει βέβαια η συλλογή των βιβλίων που σώζονται με τον τίτλο *Φυσικά* ή *Φυσική Ακρόασις*. Και αυτό γιατί στις πραγματείες που περιλαμβάνονται στο έργο αυτό ο Αριστοτέλης εξετάζει τις πλέον γενικές αρχές και τα προβλήματα της φυσικής επιστήμης. Συζητά το φαινόμενο της μεταβολής εν γένει, τα είδη των αιτιακών εξηγήσεων που αναζητά κάθε επιστήμη (τέσσερα στον αριθμό), τις έννοιες της τύχης (της απροσδιόριστης αιτιακής εξήγησης) και του σκοπού, την έννοια της κίνησης, τις έννοιες του χώρου (τόπου) και του χρόνου κ.ά. Επιπλέον, κάποιες από αυτές τις συζητήσεις φαίνεται να αναλύουν ζητήματα που ανήκουν στη φιλοσοφία της επιστήμης (και όχι ειδικά δηλαδή στη φιλοσοφία της φυσικής, τουλάχιστον όπως την εννοούμε σήμερα). Επομένως, τα δύο ζητήματα που θα εξετάσουμε με λεπτομέρεια στη συνέχεια, το φαινόμενο της μεταβολής στο παρόν κεφάλαιο και την αριστοτελική ανάλυση της έννοιας της φύσης ως μιας τελεολογικής δύναμης στο επόμενο, είναι ζητήματα που αφορούν την αριστοτελική επιστήμη εν γένει. Επιπλέον, όμως, η πραγμάτευση αυτών των ζητημάτων φαίνεται να επηρεάζει τις οντολογικές απόψεις του Αριστοτέλη τις οποίες συναντάμε στα *Μετά τα Φυσικά*.

Ειδικά η λύση που θα προτείνει ο Αριστοτέλης στο πρόβλημα της μεταβολής τον οδηγεί στην εισαγωγή της έννοιας της *ύλης* (μιας έννοιας που απουσιάζει από τις *Κατηγορίες*, όπως και από τις υπόλοιπες πραγματείες του *Οργάνου*) και αυτή η έννοια με τη σειρά της οδηγεί σε μια πιο περίπλοκη οντολογία, η οποία θα εκτεθεί με λεπτομέρεια στα *Μετά τα Φυσικά*. Κάπως συνοπτικά, η διαφορά με τις *Κατηγορίες* είναι ότι οι ατομικές ή άτμητες, και ως εκ τούτου οι πρώτες ουσίες των *Κατηγοριών*, αναλύονται στα *Φυσικά* ως σύνθετες από δύο συστατικά: το είδος ή τη μορφή τους και την ύλη τους (αν μιλάμε για οργανισμούς: των ψυχικών λειτουργικών και των σωματικών μερών που ασκούν αυτές τις λειτουργίες αντίστοιχα). Εφόσον επιπλέον ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι αυτό το οποίο συνθέτει μια ουσία δεν μπορεί να είναι λιγότερο ουσία από το σύνθετο προϊόν, αλλά μάλλον περισσότερο, προκύπτει ότι υπάρχει κάτι οντολογικά πιο σπουδαίο από τις πρώτες ουσίες των *Κατηγοριών* (τις σύνθετες ουσίες στα *Φυσικά* και στα έργα που υιοθετούν τη θέση τους). Αυτή η διαφορά δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει αυτόματα στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης μεταβάλλει τις πεποιθήσεις του για τον ρόλο της ουσίας γενικά ή της πρώτης ουσίας ειδικά. Κάτι τέτοιο είναι βέβαια πολύ πιθανόν· αλλά επίσης πιθανό είναι τα δύο έργα, και οι θέσεις που εισηγούνται και υπερασπίζονται, να αναφέρονται το καθένα σε διαφορετικό κοινό. Είναι δηλαδή πιθανόν ο Αριστοτέλης στα *Φυσικά* και τα έργα που ακολουθούν την υλομορφική θεωρία των *Φυσικών* να εμβαθύνουν σε ζητήματα που οι *Κατηγορίες* απλώς δεν υπεισέρχονται και

δεν αναλύουν. Επομένως, δεν είναι απαραίτητο ότι οι απόψεις του Αριστοτέλη έχουν υποστεί κάποια ριζική μεταβολή. Και μια που είπαμε μεταβολή...

7.2. Δύο βασικά ερωτήματα για μια θεωρία για τη μεταβολή

Η μεταβολή είναι το πιο σημαντικό φαινόμενο στον φυσικό κόσμο, τον αριστοτελικό και όχι μόνο. Το βασικότερο φαινόμενο που πρέπει να εξηγήσουμε για τον φυσικό κόσμο είναι το γεγονός ότι τα φυσικά όντα είναι υλικά όντα που μεταβάλλονται: γεννιούνται, αλλάζουν αδιάκοπα και κάποια στιγμή πεθαίνουν (κυριολεκτικά ή μεταφορικά). Άρα, η πιο βασική από τις έννοιες της φυσικής επιστήμης πρέπει να είναι η έννοια της μεταβολής. Άλλωστε, για τον Αριστοτέλη, αυτή διακρίνει τα όντα του πεδίου της από τα όντα των άλλων θεωρητικών επιστημών (της πρώτης φιλοσοφίας και της μαθηματικής επιστήμης, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 6). Επομένως, θα πρέπει να εξηγήσει πρωτίστως εάν αυτή η έννοια είναι λογικά δυνατή ή συνεκτική, δηλαδή δεν είναι λογικά αδύνατη, δεν οδηγεί σε παράδοξο, όπως π.χ. η έννοια του θαύματος. Γιατί αν οδηγεί σε παράδοξο, όπως π.χ. φαίνεται να πίστευαν τουλάχιστον δύο γενιές Ελεατών φιλοσόφων (Μέλισσος, Παρμενίδης και Ζήνων), θα ήταν μάταιο να προσπαθήσει κανείς να αναζητήσει τις αρχές που διέπουν τη μεταβολή και να την εξηγήσει. Άρα, το πρώτο ερώτημα που επιχειρεί να απαντήσει ο Αριστοτέλης στο 1^ο κιόλας βιβλίο των *Φυσικών* είναι: εάν η μεταβολή είναι καν λογικά δυνατή. Είναι μια έννοια η οποία μπορεί να εξηγηθεί λογικά; Και το πρώτο ερώτημα αυτό θα κριθεί εντέλει από την απάντηση σε ένα ακόλουθο ερώτημα: ποιες είναι οι αρχές που διέπουν τη μεταβολή; Θα δούμε αυτά τα δύο ερωτήματα με τη σειρά.

Πάμε όμως να δούμε πώς και γιατί προκύπτει το πρώτο ερώτημα ως μια πραγματικά ισχυρή απειλή για τη δυνατότητα της φυσικής μεταβολής. Ουσιαστικά, η απειλή προκύπτει από την παρμενίδεια πρόκληση που είδαμε στο Κεφάλαιο 3. Μάλιστα, ο Αριστοτέλης μάς μεταφέρει ένα επιχείρημα αποδίδοντάς το στον Παρμενίδη, υπέρ του συμπεράσματος ότι η μεταβολή είναι λογικά αδύνατη. Το επιχείρημα αυτό ξεκινά με μια απλή υπόθεση: έστω ότι η μεταβολή είναι δυνατή, και συνάγει ένα λογικά παράδοξο συμπέρασμα από αυτή την αρχική υπόθεση. Επομένως, αν θέλουμε να αποφύγουμε το παράδοξο, θα πρέπει να αρνηθούμε την υπόθεση (τη θέση ότι η μεταβολή είναι λογικά δυνατή). Ας δούμε το επιχείρημα αναλυτικά.

Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι πράγματι η μεταβολή υφίσταται όπως την απαντάμε στον φυσικό κόσμο γύρω μας. Τα πράγματα αλλάζουν, π.χ. τα φύλλα των δέντρων αλλάζουν το χρώμα τους, η μέρα διαδέχεται τη νύχτα, οι οργανισμοί αναπτύσσονται και μεγαλώνουν σε μέγεθος, κάποια πράγματα που δεν ήταν πριν δημιουργούνται, ενώ κάποια πράγματα που νωρίτερα υπήρχαν πεθαίνουν. Όλα αυτά συνιστούν παραδείγματα μεταβολών.

Έστω λοιπόν ότι κάθε μεταβολή συμβαίνει ακριβώς όπως οι αισθήσεις μας μας πληροφορούν ότι συμβαίνει. Το επόμενο βήμα του επιχειρήματος είναι η εισαγωγή μιας αποκλειστικής διάζευξης. Εάν η μεταβολή πράγματι συμβαίνει, τότε αυτό που γεννιέται, ό,τι και αν είναι αυτό (ένα έμβιο ον, το χρώμα των φύλλων στα δέντρα, οι εποχές που διαδέχονται η μια την άλλη κ.ο.κ.), το νέο που δημιουργείται είτε θα υπήρχε πριν τη μεταβολή είτε όχι· τρίτη εναλλακτική δεν φαίνεται να υπάρχει. Άρα, αυτό που δημιουργείται είτε ήδη υφίστατο (με έναν τρόπο ήταν ήδη) είτε δεν ήταν. Η, για να χρησιμοποιήσουμε τη μετοχή του ρήματος *εστί*, πριν εκκινήσει η μεταβολή αυτό είτε ήταν ένα ον είτε ένα *μη ον*. Το επιχείρημα τώρα, σε ένα τρίτο και τέταρτο βήμα, αξιοποιεί αντιστοίχως τους δύο όρους της παραπάνω διάζευξης, έναν προς έναν, και δείχνει ότι είτε υιοθετήσουμε τον έναν είτε υιοθετήσουμε τον άλλον η δημιουργία, η γέννηση και η μεταβολή συνολικά είναι λογικά αδύνατες. Αν πάρουμε την πρώτη εκδοχή, ότι αυτό που θα γεννηθεί είναι ήδη ένα ον, τότε φαίνεται λογικά παράδοξο να μπορεί να γεννηθεί. Πώς είναι δυνατόν κάτι που είναι ήδη να γεννιέται και πάλι. Αυτό φαίνεται λογικά αδύνατο (όσο αδύνατο ακούγεται ότι μπορεί να πεθάνει κάτι που έχει ήδη πεθάνει). Αν πάλι πάρουμε τη δεύτερη εκδοχή και δοκιμάσουμε να πούμε ότι αυτό που θα γεννηθεί δεν είναι ένα ον αλλά ένα *μη ον*, πάλι ακούγεται παράδοξο το να γεννηθεί. Γιατί, εφόσον το μη ον δεν είναι τίποτε, δεν μπορεί να είναι κάτι από το οποίο θα προκύψει κάποια γέννηση, κάποιο άλλο πράγμα που θα είναι ον. Από το τίποτε, το απόλυτο *μη ον*, τίποτε δεν μπορεί να γεννηθεί. Άρα, αυτό που δεν είναι δεν μπορεί να γίνει κάτι άλλο, δεν μπορεί να γεννήσει κάτι άλλο, και επομένως δεν μπορεί να γεννηθεί. Συμπερασματικά, για κανέναν από τους δύο όρους της διάζευξης (της προκειμένης 2) δεν μπορεί να υπάρξει γέννηση. Ούτε από αυτό που είναι μπορεί να γεννηθεί κάτι, ούτε από αυτό που δεν είναι.

Αφού λοιπόν ούτε από το *μη* ον μπορεί να γεννηθεί κάτι, ούτε από το *ον* μπορεί να γεννηθεί κάτι, πολύ απλά, δεν μπορεί να γεννηθεί κάτι. Άρα, η μεταβολή είναι αδύνατη.

Το επιχείρημα αυτό, όπως το παρουσιάζει ο Αριστοτέλης, μπορεί να αντικρουστεί με διαφορετικούς τρόπους. Για τον Αριστοτέλη, όμως, η προκείμενη η οποία είναι αδύναμη και παραπλανητική είναι εκείνη που περιέχει την αποκλειστική και εξαντλητική διάζευξη μεταξύ όντος και μη όντος. Η προκείμενη αυτή φαίνεται να υποθέτει ότι αυτό το ζεύγος περιλαμβάνει δύο αντιφατικούς όρους, όπως είναι οι όροι «Έλληνας» και «μη Έλληνας» (π.χ. βάρβαρος): αν αληθεύει ο ένας, τότε ο άλλος είναι ψευδής (και αντίστροφα). Ωστόσο, θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει ότι οι όροι αυτοί (απολύτως ον και απολύτως μη ον) είναι απλώς αντίθετοι, όπως το θερμό και το ψυχρό, επειδή: (α) έχουν διαβαθμίσεις, και (β) ενώ δεν μπορούν να ισχύουν ταυτόχρονα για κάτι, μπορούν κάλλιστα ταυτόχρονα να μην ισχύουν. Αν ισχύει κάτι τέτοιο για τη διάζευξη, τότε το συμπέρασμα δεν προκύπτει από τις προκείμενες, αφού η διάζευξη αφήνει ανεξέταστη την περίπτωση να μην αληθεύει για αυτό που μεταβάλλεται ούτε ότι αυτό είναι *απολύτως* ούτε ότι αυτό δεν είναι *απολύτως*, αλλά ότι σε κάποιον βαθμό είναι (όχι απολύτως), ενώ σε κάποιον βαθμό δεν είναι (όχι απολύτως). Αν σας φαίνεται λίγο περίεργη αυτή η μεσοβέζικη και σχετική έννοια του *είναι* ή του *όντος*, οποιοσδήποτε καλοπροαίρετος ποδοσφαιρόφιλος θα μπορούσε να σας διαβεβαιώσει ότι αυτή είναι μια πολύ συχνή κατάσταση μπροστά σε αμφιλεγόμενα φάουλ εντός περιοχής. Πριν όμως εξετάσουμε με λεπτομέρεια στο οντολογικό μας VAR τα κείμενα του Αριστοτέλη, ας δούμε λίγο γενικά την κατεύθυνση της λύσης που αυτός προτείνει.

Το νέο που γεννιέται (είτε πρόκειται για μία ουσία είτε για μία ιδιότητα) δεν γεννιέται ούτε από κάτι το οποίο απολύτως και μόνο *είναι* ούτε από κάτι που απολύτως και μόνο *δεν είναι*. Αλλά γεννιέται εν μέρει από το ένα και εν μέρει από το άλλο. Ας σκεφτούμε μια οποιαδήποτε αλλαγή, μια οποιαδήποτε μεταβολή από κάτι που είναι Α σε κάτι που είναι Β, π.χ. μια άδεια αίθουσα γεμίζει, τα πράσινα φύλλα κιτρινίζουν το φθινόπωρο, ένα δέντρο μεγαλώνει. Η αίθουσα, τα φύλλα και το δέντρο αλλάζουν από μια κατάσταση σε μια άλλη. Αλλά αυτή είναι μόνο η μία πλευρά του φαινομένου, ότι δηλαδή μία νέα ιδιότητα έρχεται στο προσκήνιο. Για να το δούμε αυτό, ας φανταστούμε ένα σενάριο που θα περιλαμβάνει μόνο αυτή την πρώτη πλευρά. Ας υποθέσουμε ότι αυτό που συμβαίνει το φθινόπωρο είναι το εξής: κάθε νύχτα, ενώ όλη η φύση ησυχάζει, ένας παντοδύναμος και επίμονος κηπουρός έρχεται κάθε χρόνο και ξεριζώνει τα πράσινα φύλλα αντικαθιστώντας τα με κίτρινα (τα άλλα χρώματα όπως κόκκινα κτλ. έχουν αναλάβει άλλοι συνάδελφοί του). Όταν κανείς δεν παρατηρεί τα δέντρα, εκείνος αφαιρεί τα πράσινα φύλλα και καρφισώνει κίτρινα φύλλα στα κλαδιά των δέντρων. Ας υποθέσουμε επίσης ότι κάποιο βράδυ, επειδή υποψιαζόμαστε το σενάριο, παραφυλάμε και βλέπουμε πράγματι τον κηπουρό να κόβει τα πράσινα φυλλαράκια, και ένα προς ένα να προσθέτει τα κίτρινα. Αυτό που θα βλέπαμε σε αυτή την περίπτωση θα συνιστούσε μια ανακάλυψη. Τι ανακάλυψη θα ήταν αυτή; Η ανακάλυψη ότι τα φύλλα δεν αλλάζουν χρώμα, δεν αλλάζουν καθόλου χρώμα, αλλά ότι το δέντρο έχει άλλα φύλλα πια. Άρα, ότι δεν υπάρχει μεταβολή αλλά κάποιου είδους αντικατάσταση. Σε αυτό το σενάριο έχουμε έναν κόσμο στον οποίο δεν υπάρχει μεταβολή όπως την εννοούμε. Γιατί εννοούμε τη μεταβολή ως μια διαδικασία που επηρεάζει, αλλοιώνει κάτι που παραμένει το ίδιο πριν και μετά τη μεταβολή. Μεταξύ της αρχικής και της τελικής κατάστασης της διαδικασίας θεωρούμε ότι υπάρχει ένας κοινός παρονομαστής και αυτός είναι ο φορέας αυτών των ιδιοτήτων.

Επομένως, φαίνεται ότι η ίδια η έννοια της μεταβολής, της αλλαγής, προϋποθέτει δύο διαφορετικά πράγματα ή έχει δύο όψεις. Από τη μια πλευρά, προϋποθέτει ότι υπάρχει κάτι σταθερό, ένα *υποκείμενο*, όπως θα το ονομάσει ο Αριστοτέλης, το οποίο όμως, από την άλλη πλευρά, έχει πρώτα τη μία ιδιότητα και έπειτα την άλλη. Παραμένοντας πάντα το ίδιο υποκείμενο. Στο σενάριο με τον πανούργο κηπουρό δεν έχουμε κοινό παρονομαστή, γιατί δεν έχουμε τα ίδιο υποκείμενα (τα ίδια φύλλα) πριν και μετά τη μεταβολή. Η λύση λοιπόν που προτείνει ο Αριστοτέλης συνίσταται στην αναγνώριση ότι η έννοια της μεταβολής περιλαμβάνει την ιδέα ενός υποκειμένου που είναι κοινό καθ' όλη τη διάρκεια που μεσολαβεί μεταξύ της εκκίνησης της μεταβολής και της ολοκλήρωσής της. Ένα υποκείμενο πρέπει να παραμένει σταθερό κατά τη διάρκεια της μεταβολής και αυτό το υποκείμενο αποκτά μια νέα ιδιότητα. Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης για να σημάνει την

ιδιότητα που αποκτάται στο τέλος της μεταβολής είναι η λέξη *είδος*. Όταν το φύλλο αλλάζει χρώμα και από πράσινο γίνεται κίτρινο, το ένα είδος (του κίτρινου χρώματος) αντικαθιστά το άλλο (του πράσινου χρώματος).

Δεν έχουμε ακόμη απαντήσει πλήρως στο παρμενίδειο επιχείρημα, αλλά έχουμε ήδη μια (μερική, όπως θα δούμε) απάντηση στο δεύτερο ερώτημα: ποιες είναι οι αρχές που διέπουν τη μεταβολή; Αυτές θα είναι τουλάχιστον δύο. Ένα υποκείμενο και ένα είδος (ιδιότητα), το είδος που το υποκείμενο αποκτά με τη συγκεκριμένη μεταβολή. Τι άλλο στοιχείο όμως χρειάζεται για να υπάρξει αυτή η μεταβολή; Όπως συνήθως συμβαίνει, είναι τόσο προφανές που νομίζουμε ότι έχει ήδη συμπεριληφθεί. Εκείνο που χρειάζεται επιπλέον είναι το γεγονός ότι το υποκείμενο δεν μπορεί να έχει ήδη την ιδιότητα που αποκτά. Ας εστιάσουμε στην αρχική κατάσταση, στην αφετηρία της μεταβολής. Τι χρώμα θα πρέπει να έχει ένας τοίχος για να τον βάψουμε κίτρινο; Οποιοδήποτε άλλο χρώμα εκτός από κίτρινο. Δεν έχει διαφορά αν είναι άσπρος, γαλάζιος ή οποιοδήποτε άλλο χρώμα. Το μόνο που χρειάζεται είναι να μην είναι κίτρινος. Άρα, μια μεταβολή, όπως π.χ. η βαφή του τοίχου σε κίτρινο, δεν χρειάζεται να εκκινεί από κάποιο ιδιαίτερο είδος χρώματος, αλλά μόνο από την απουσία, τη στέρηση του είδους που θα αποκτήσει. Εδώ βρίσκεται η τρίτη αρχή την οποία χρειαζόμαστε για να καταλάβουμε τη μεταβολή, και αυτή είναι η στέρηση, η απουσία δηλαδή της ιδιότητας που θα είναι το αποτέλεσμα της μεταβολής.

Με αυτή την προσθήκη έχουμε επιτέλους και την απάντηση στο παρμενίδειο επιχείρημα. Όπως είδαμε, εφόσον το υποκείμενο που μεταβάλλεται παραμένει, είναι αληθές να πούμε ότι αυτό το οποίο μεταβάλλεται είναι ένα ον (και μάλιστα με απόλυτο τρόπο). Ταυτόχρονα όμως, εφόσον το υποκείμενο που παραμένει δεν έχει ακόμη την ιδιότητα την οποία θα αποκτήσει στο τέλος της μεταβολής, δεν κατέχει ήδη δηλαδή αυτή την ιδιότητα, έχει μόνο την απουσία αυτής της ιδιότητας. Η απουσία αυτή μπορεί να χαρακτηριστεί ως ένα μη ον (την απουσία αυτήν, όπως είδαμε, ο Αριστοτέλης θα την ονομάσει *στέρηση*). Και έτσι, αυτό το οποίο μεταβάλλεται από μια άποψη είναι, εφόσον παραμένει, και από μια άλλη άποψη δεν είναι, εφόσον δεν έχει ακόμη την ιδιότητα που θα αποκτήσει. Αν αυτός ο ισχυρισμός φαίνεται εύλογος, τότε η διάζευξη που είδαμε στο δεύτερο βήμα του παρμενίδειου επιχειρήματος αποπλίζεται, και το επιχείρημα για το συμπέρασμα ότι η μεταβολή είναι λογικά αδύνατη είναι άκυρο.

Ας δούμε τώρα πώς αυτό εδώ το εξηγητικό σχήμα, και οι τρεις αρχές τις οποίες περιλαμβάνει, επιλύει με έναν τρόπο το πρόβλημα της λογικής αδυνατότητας της μεταβολής. Αν ο Παρμενίδης πρότεινε αυτό ή κάποιο ισοδύναμο επιχείρημα, τι θα έλεγε για τον μεταβαλλόμενο φυσικό κόσμο, για τη διαίσθηση ή πεποίθησή μας δηλαδή ότι τα όντα εντός του μεταβάλλονται συνεχώς; Τι θα είχε να πει για τον μεταβαλλόμενο φυσικό κόσμο; Με έναν τρόπο, τίποτα. Αν η μεταβολή είναι λογικά αδύνατη, ενώ οι αισθήσεις μας μας πληροφορούν ότι συμβαίνει, τόσο το χειρότερο για τις αισθήσεις μας. Οι αισθήσεις μας απλώς είναι ένας κακός οδηγός ή κριτήριο για την αλήθεια, αφού μας πληροφορούν ότι συμβαίνει κάτι που είναι λογικά παράδοξο να συμβαίνει. Αυτό τον ισχυρισμό μπορούμε να τον καταλάβουμε σαν να προκύπτει από έναν υποθετικό λόγο:

Εάν (I) η μεταβολή πράγματι συμβαίνει όπως μας πληροφορούν οι αισθήσεις μας, τότε (II) θα πρέπει να υπάρχει κάποια λογική εξήγηση της μεταβολής.

Αν η απόδοση (II) δεν ισχύει, αναιρείται και η υπόθεση (I). Άρα, αν ο Παρμενίδης έχει καλούς λόγους να αρνείται την απόδοση, δικαιολογημένα αρνείται και την υπόθεση. Ο Αριστοτέλης δέχεται και αυτός αυτό τον υποθετικό λόγο. Αντίθετα, όμως, από τον Παρμενίδη, επιχειρεί να δείξει ότι υπάρχει λογική εξήγηση της μεταβολής. Επομένως, αν δεχτούμε την εξήγησή του, τότε βεβαιώνεται και η απόδοση του παραπάνω υποθετικού λόγου, και άρα θα πρέπει να συμφωνήσουμε με την απόδοση: η μεταβολή υφίσταται πραγματικά. Η αντίθεση μεταξύ Παρμενίδη και Αριστοτέλη μπορεί να περιγραφεί ενδεχομένως με αυτό τον υποθετικό λόγο. Ο Παρμενίδης απορρίπτει την απόδοση, ο Αριστοτέλης βεβαιώνει την υπόθεση και ψάχνει για μια λογική εξήγηση. Βρίσκει μια λογική εξήγηση, άρα έχει δείξει, ενάντια σε θεωρήσεις όπως εκείνες του Παρμενίδη, ότι πράγματι η φυσική μεταβολή είναι δυνατή και συμβαίνει όπως την αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις. Η λύση του όμως στηρίζεται στο ότι το ον και το μη ον δεν υπάρχουν μόνο με απόλυτο τρόπο, αλλά υφίστανται επίσης και αποδίδονται στα υποκείμενα με σχετικό τρόπο. Κάτι μπορεί να είναι απολύτως ον και την ίδια στιγμή να

είναι μη ον από κάποια άποψη, π.χ. επειδή δεν έχει την τάδε ή τη δείνα ιδιότητα (επειδή δηλαδή είναι υποκείμενο μιας αρνητικής κατηγορήσης, όπως είδαμε στα παραδείγματα του Κεφαλαίου 2). Επομένως, θα πρέπει να υπάρχουν διαφορετικά κριτήρια για την απόλυτη και τη σχετική απόδοση σε ένα υποκείμενο μιας ιδιότητας.

Στην ουσία, αυτό που υποστηρίζει την όλη πραγμάτευση του Αριστοτέλη είναι η αναγνώριση μεταξύ δύο διαφορετικών τρόπων με τους οποίους μπορεί να χρησιμοποιηθεί το ρήμα «είναι», και αντίστοιχα δύο διαφορετικά είδη ταυτότητας. Σε σχέση με την πρώτη διάκριση, θα λέγαμε ότι διαφορετικά χρησιμοποιούμε το ρήμα ως απόλυτο (όταν λέμε ότι κάτι απλώς είναι, υπάρχει) και διαφορετικά χρησιμοποιούμε το ρήμα ως συνδυαστικό (όταν δηλαδή συμπληρώνεται από κάποιο κατηγορούμενο ή προσδιορισμό, όπως όταν λέμε ότι κάτι είναι πράσινο ή μεγάλο ή σε κάποιον τόπο κτλ.). Σε σχέση με τη δεύτερη διάκριση, κάποιο πράγμα είναι αριθμητικά ένα ή έχει αριθμητική ταυτότητα όταν υπάρχει ως το ίδιο πράγμα για ένα χρονικό διάστημα, ενώ είναι ποιοτικά ταυτόσημο εάν διαθέτει απλώς την ίδια ιδιότητα για ένα χρονικό διάστημα. Στην ουσία, βέβαια, κάποιες ιδιότητες είναι απαραίτητες για την αριθμητική ταυτότητα ενός όντος. Για παράδειγμα, οι ιδιότητες του Σωκράτη ότι είναι άνθρωπος, έλλογο ον, δίποδο ζώο κτλ. είναι ιδιότητες αναγκαίες για την ταυτότητά του και έτσι αυτές φαίνεται να προσμετρώνται στο σύνολο των ιδιοτήτων που καθορίζουν την αριθμητική ταυτότητα του Σωκράτη. Αν ο Σωκράτης μεταμορφωθεί από άνθρωπος ξαφνικά σε στήλη άλατος, δεν θα είναι αριθμητικά το ίδιο ον. Αντίθετα, οι υπόλοιπες ιδιότητες του Σωκράτη, εκείνες που είναι ενδεχομενικές, δεν επηρεάζουν την αριθμητική του ταυτότητα, αλλά μόνο την ποιοτική του ταυτότητα. Και χάριν της αριθμητικής του ταυτότητας ο Σωκράτης μπορεί να υποστεί και να υποστηρίξει μια σειρά από μεταβολές της ποιοτικής του ταυτότητας. Η δυνατότητα κάθε όντος όπως ο Σωκράτης να υποστεί αλλαγές στις ιδιότητες που καθορίζουν την ποιοτική του ταυτότητα είναι που δικαιώνουν ή εξηγούν το φαινόμενο της ποιοτικής μεταβολής.

Οι δύο παραπάνω διακρίσεις, αν ιδωθούν ως ισοδύναμες (μεταξύ απόλυτης και συνδυαστικής χρήσης του ρήματος *είναι* (*ἐστί*) και μεταξύ αριθμητικής και ποιοτικής ταυτότητας), αξιοποιούν την ιδέα ότι δεν συνεισφέρουν στην ταυτότητα ενός πράγματος όλα τα συστατικά του ή μέρη ή ιδιότητες με τον ίδιο τρόπο. Αυτή είναι μια ιδέα που μπορεί να είναι ξένη για μια σκέψη σαν αυτή του Παρμενίδη, αλλά είναι μια σκέψη που επιτρέπει μια λιγότερο μονοδιάστατη προσέγγιση των όντων.

7.3. Απορίες που προκύπτουν από τη θεωρία της μεταβολής

Με τη θεωρία του για τη μεταβολή, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει τίποτε λογικά παράδοξο στο να θεωρήσουμε ότι ένα ον, όπως είναι ένα δέντρο, αλλάζει χρώμα στο φύλλωμά του και το φύλλωμά του γίνεται κάτι άλλο (π.χ. κίτρινο) όχι ως προς το ότι είναι το φύλλωμα αυτού του δέντρου, αλλά ως προς το χρώμα του. Από την άλλη, τα κίτρινα φύλλα προέρχονται από ένα μη όν: τη μη υπάρχουσα ιδιότητα της κιτρινότητας, την οποία θα αποκτήσουν στο τέλος της μεταβολής. Άρα, το πράγμα που μεταβάλλεται, το μη κίτρινο φύλλο, είναι από μία άποψη ένα ον που συνεχίζει να υπάρχει και αλλάζει πράγματι χρώμα. Από μια άλλη άποψη, είναι ένα μη ον, κάτι που δεν έχει την ιδιότητα που θα αποκτήσει στο τέλος. Γενικά, αυτό που γεννιέται, θα πει ο Αριστοτέλης, αυτό που δημιουργείται, προέρχεται από κάτι που εν μέρει ήδη *είναι*, είναι ένα ον (εφόσον είναι το υποκείμενο της μεταβολής) και από κάτι που εν μέρει *δεν είναι*, είναι ένα μη ον (την απουσία ιδιότητας που ο Αριστοτέλης ονομάζει στέρηση). Όχι επειδή είναι απολύτως μη ον, αλλά επειδή είναι η απουσία μιας ιδιότητας από κάποιο ον. Επιχειρεί λοιπόν ο Αριστοτέλης να συμπεριλάβει αυτές τις δύο πλευρές του φαινομένου, καταλήγοντας να θεωρήσει ότι όλα τα πράγματα που μεταβάλλονται είναι σύνθετα από δύο συστατικά τουλάχιστον (σε σχέση με τη μεταβολή πάντα, γιατί μπορεί να είναι σύνθετα και από κάποια άλλη άποψη): σε κάθε μεταβολή ένα σύνθετο ον, το οποίο είναι ήδη κάτι απολύτως, έχει μια συγκεκριμένη ταυτότητα, χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα από την απουσία ή τη στέρηση κάποιας ιδιότητας. Η αριθμητική του ταυτότητα είναι εγγυημένη από το ότι είναι με απόλυτο τρόπο κάτι. Ενώ η αλλαγή της ποιοτικής του ταυτότητας είναι εγγυημένη από το γεγονός ότι απουσιάζει από αυτό μια ιδιότητα που θα μπορούσε να έχει, και με τη διαδικασία της μεταβολής μπορεί να αποκτήσει (π.χ. οποιοδήποτε εκτατό αντικείμενο θα έχει ένα χρώμα, και επομένως θα χαρακτηρίζεται ταυτόχρονα από την απουσία κάθε άλλου χρώματος το οποίο ενδεχομένως μπορεί να αποκτήσει μέσω της διαδικασίας της μεταβολής).

Όπως είδαμε όμως στην προηγούμενη ενότητα, δεν είναι όλες οι ιδιότητες του πράγματος επιδεκτικές ποιοτικών μεταβολών. Ορισμένες ιδιότητες αν χαθούν χάνεται και η αριθμητική ταυτότητα του όντος (παύει να είναι το ίδιο πράγμα). Με άλλα λόγια, υπάρχουν κάποιες ιδιότητες οι οποίες είναι καθοριστικές ή εμπεριέχονται στην αριθμητική ταυτότητα ενός όντος με τρόπο που η μεταβολή τους μπορεί να συμβεί μόνο ταυτόχρονα με την αλλοίωση της (αριθμητικής) ταυτότητας του πράγματος. Πώς θα διακρίνουμε τις ιδιότητες αυτής της κατηγορίας από τις υπόλοιπες ιδιότητες οι οποίες μπορούν να μεταβληθούν χωρίς να χαθεί η αριθμητική ταυτότητα του πράγματος; Η δυνατότητα μεταβολής μάς δίνει ένα κριτήριο για αυτήν ακριβώς τη διάκριση. Με άλλα λόγια, μπορούμε να ρωτήσουμε ποιες ιδιότητες ένα ον μπορεί να μεταβάλει χωρίς να χάσει την αριθμητική του ταυτότητα; Ενδεχομένως, το χρώμα για τα φύλλα του δέντρου να είναι μία τέτοια ιδιότητα. Αν συμβαίνει αυτό, τότε το χρώμα δεν πρέπει να είναι μια ουσιώδης ιδιότητα για το φύλλο και κατ' επέκταση για το δένδρο. Παρομοίως, θα μπορούσαμε να πούμε κάτι αντίστοιχο για το χρώμα του τριχώματος στον άνθρωπο ή και σε άλλα ζώα. Το τι είναι στην ουσία του το φύλλο του δένδρου ή το τρίχωμα του ανθρώπου θα πρέπει να το εξηγήσουμε ανεξάρτητα από αυτές τις ιδιότητες (π.χ. το χρώμα του). Αντίθετα, ιδιότητες όπως το ότι έχει φύλλωμα το δένδρο, ή τρίχωμα ο άνθρωπος, ενδεχομένως να ανήκουν στις ιδιότητες που συνοδεύουν την αριθμητική του ταυτότητα, και αν έχουν έτσι τα πράγματα, θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι είναι μέρος της ουσίας του δένδρου ή του ανθρώπου.

Έστω ότι βρίσκουμε λοιπόν τον τρόπο να διακρίνουμε ανάμεσα στις ιδιότητες που είναι ενδεχόμενο να μεταβληθούν και σε εκείνες που συνοδεύουν την ουσία μιας οντότητας. Το πρόβλημα τώρα είναι ότι το μοντέλο της μεταβολής που προτείνει ο Αριστοτέλης δεν επιδιώκει να εξηγήσει μόνο τις ποιοτικές μεταβολές ενός όντος αλλά και την ίδια τη γέννησή ή τον θάνατο αυτού του όντος. Δηλαδή, οι τρεις αρχές της μεταβολής, (α) το υποκείμενο που παραμένει, (α) η στέρηση και (γ) το είδος που το χαρακτηρίζει στο τέλος της μεταβολής, συνθέτουν ένα καθολικό μοντέλο που θα εξηγήσει όχι μόνο τις μεταβολές των ενδεχομενικών ιδιοτήτων μιας οντότητας, αλλά κάθε είδους μεταβολή. Τόσο για το φύλλο που αλλάζει χρώμα, όσο και για το τραπέζι που κατασκευάζει ένας επιπλοποιός, αλλά και για έναν νέο οργανισμό που γεννιέται, οι ίδιες αρχές (ως τύποι, όχι ως δείγματα φυσικά) θα πρέπει να εξηγούν τα φαινόμενα.

Ας πάρουμε την πιο απλή περίπτωση αρχικά, εκείνη της δημιουργίας ενός τεχνουργήματος, όπως κάνει και ο Αριστοτέλης. Στην περίπτωση του επιπλοποιού που κατασκευάζει ένα ξύλινο τραπέζι, (α) το υποκείμενο θα είναι τα ξύλα τα οποία υφίστανται πριν, κατά τη διάρκεια αλλά και στο τέλος της μεταβολής ως υλικά μέρη του τραπεζιού, (β) η απουσία του σχήματος ή της μορφής ή του είδους του τραπεζιού που χαρακτηρίζει τα ξύλα στην αρχική τους κατάσταση, και (γ) το σχήμα ή η μορφή ή το είδος που έχει επενδυθεί στα ξύλα στο τέλος της μεταβολής. Το μοντέλο λοιπόν της αριστοτελικής εξήγησης της μεταβολής φαίνεται να εφαρμόζει εδώ σωστά. Τι θα πούμε όμως για τα φύλλα του δέντρου ή για το δέντρο συνολικά ή για οποιοδήποτε άλλο οργανικό ον, όπως είναι ένας άνθρωπος σαν τον Σωκράτη, ένα άλογο σαν τον Βουκεφάλα, ή οτιδήποτε άλλο παρόμοιο; Ποιοι όροι θα παίξουν τον ρόλο του υποκειμένου, της στέρησης και της μορφής; Ποιο είναι το αντίστοιχο του ξύλου; Ποιο είναι το αντίστοιχο της μορφής ή του είδους του τραπεζιού; Η ανάλυση για το πώς τα ξύλα γίνονται τραπέζι συνεπάγεται ότι το τραπέζι είναι στην ουσία ένα σύνθετο πράγμα από δύο συστατικά, από τα ξύλα, δηλαδή την ύλη του, και το σχήμα, τη μορφή, το είδος που τα ξύλα αποκτούν. Αν η ίδια ανάλυση εφαρμόζει και στην περίπτωση της γέννησης των οργανισμών, είναι δηλαδή και αυτοί σύνθετα όντα, τι θα μπορούσε να ταυτιστεί με τη μορφή ή το είδος και τι με την ύλη η οποία υπόκειται;

Η προφανής πρόταση είναι να ταυτίσουμε την ύλη με τα υλικά μέρη ενός ανθρωπίνου σώματος, τους ιστούς και τα όργανά του, ενώ τη μορφή του ή το είδος με κάποια ξεχωριστή ιδιότητα που κάνει τον άνθρωπο να είναι ένας άνθρωπος. Προφανής πάλι υποψήφιος για αυτό τον ρόλο είναι οι ψυχικές λειτουργίες του ανθρωπίνου σώματος, με κορυφαία τη λογική ικανότητα. Πράγματι, ισχυριζόμαστε συχνά ότι οι άνθρωποι είμαστε δύο πράγματα, είμαστε σώμα, από τη μία, και ψυχή, από την άλλη. Επομένως, το είδος και η ύλη για ένα έμβιο σώμα θα ήταν οι ψυχικές λειτουργίες και τα σωματικά μέρη που είναι ικανά να επιτελούν αυτές τις διάφορες ψυχικές λειτουργίες (π.χ. τα σωματικά μέρη που είναι αισθητήρια όργανα, όπως π.χ. τα μάτια και τα αυτιά, είναι ικανά να επιτελούν τις αισθητηριακές λειτουργίες όπως η όραση και η ακοή).

Ας δεχτούμε λοιπόν αυτήν εδώ την αναλογία μεταξύ έμβιου σώματος και άβιου (άψυχου) σώματος ή τεχνουργήματος. Η ύλη και το υποκείμενο περιλαμβάνουν τα υλικά του μέρη, ενώ το είδος περιλαμβάνει τη λειτουργία που τα μέρη αυτά μπορούν να επιτελέσουν. Υπάρχει όμως μια κρίσιμη διαφορά μεταξύ τους. Το υποκείμενο, η ύλη, στα έμβια σώματα δεν υπάρχει πριν επενδυθεί το είδος, ενώ στα άβια σώματα, όπως τα τεχνουργήματα, η ύλη προϋπάρχει, π.χ. το ξύλο είναι εκεί πριν γίνει τραπέζι ή έδρανο, βιβλιοθήκη ή ό,τι άλλο. Αντίθετα, οι ιστοί και τα όργανα, τα σωματικά δηλαδή μέρη ενός οργανισμού, δεν είναι εκεί πριν γεννηθεί ο ίδιος ο οργανισμός. Αυτή η διαφορά φαίνεται να εμποδίζει την εφαρμογή της ανάλυσης της μεταβολής στις γεννήσεις των έμβιων όντων. Αντί να επιβεβαιώνει το σχήμα, φαίνεται να το διαψεύδει, γιατί σε αυτές τις περιπτώσεις δεν υπάρχει κάποια ύλη διαθέσιμη πριν τη μεταβολή η οποία έπειτα διαμορφώνεται ως οργανισμός και παραμένει εντός του γεννημένου όντος, όπως ισχύει για το ξύλο που έχει γίνει τραπέζι. Αντίθετα, η ύλη γεννιέται μαζί με το ζώο το οποίο συνθέτει. Άρα, πώς είναι δυνατόν να εξηγήσουμε τη διαδικασία της γέννησης ως περίπτωσης φυσικής μεταβολής;

Εκτός από το παραπάνω ερώτημα, προκύπτει και ένα δεύτερο το οποίο πάει εξίσου βαθιά, αλλά αντιμετωπίζεται κάπως πιο εύκολα. Στις *Κατηγορίες*, όπως συζητήσαμε, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει όντα όπως οι ατομικές ουσίες (οι άνθρωποι, τα ζώα, τα φυτά) από τα συμβεβηκότα, τις ιδιότητές τους (όπως είναι η θέση τους, το χρώμα τους, το μέγεθός τους). Για τα πρώτα έχει υποστηρίξει ότι είναι άτμητα, μοναδικά και μη αναλύσιμα σε κάτι άλλο. Αλλά εδώ, όπως είδαμε στα *Φυσικά*, κάθε ατομική ουσία, π.χ. ο Σωκράτης, έχει δύο συστατικά μέρη, κάτι που συνιστά το σώμα του και μια σειρά από ψυχικές λειτουργίες που το σώμα αυτό κάνει όσο είναι ζωντανό. Άρα, ενάντια σε ό,τι λέγαμε στις *Κατηγορίες*, κάθε έμβια ατομική ουσία δεν είναι άτμητη αλλά σύνθετη από δύο πράγματα, σώμα και ψυχή. Αν όμως οι ατομικές ουσίες των *Κατηγοριών* είναι και σύνθετες οντότητες, θα θέλαμε να ξέρουμε αν αυτό που τις κάνει ουσίες είναι οι ψυχικές λειτουργίες ή το σώμα τους. Ο Αριστοτέλης θα απαντήσει αυτό το ερώτημα στο επόμενο βιβλίο των *Φυσικών* (το οποίο θα συζητήσουμε και εμείς στο Κεφάλαιο 8), αλλά και στα *Μετά τα Φυσικά* και στο *Περί Ψυχής*. Στην ουσία, το ερώτημα είναι διπλό. Από τη μία πλευρά, εφόσον οι ατομικές ουσίες των *Κατηγοριών* είναι σύνθετες από δύο συστατικά, θα πρέπει να καταλάβουμε πώς αυτά τα δύο συστατικά συντίθενται και φτιάχνουν ένα ον, γιατί πράγματι πιστεύουμε ότι πρόκειται για ένα ον και όχι δύο, το σώμα και οι λειτουργίες του. Τι συνθέτει αυτά τα δύο και τα κάνει ένα; Από την άλλη πλευρά, προκύπτει το ερώτημα ποιο από τα δύο συστατικά κάνει αυτή την ατομική ουσία να είναι ουσία. Τι της δίνει την ταυτότητά της, το σώμα ή οι λειτουργίες του; Η τάση μας θα ήταν να προτείνουμε το δεύτερο, και πράγματι, για τον Αριστοτέλη οι ψυχικές λειτουργίες συνιστούν το είδος που δίνει ταυτότητα στο ον. Η απάντηση όμως δεν μπορεί να σταματά εκεί. Και αυτό γιατί τα όντα ενός φυσικού είδους έχουν τις ίδιες ψυχικές λειτουργίες, και οι λειτουργίες αυτές είναι κάτι καθολικό. Και κάτι που ανήκει καθολικά σε ένα σύνολο πραγμάτων δεν μπορεί να είναι υπεύθυνο για την ατομικότητά του. Άρα, δεν μπορούμε να πούμε ότι αυτό που μας δίνει την ταυτότητα κάθε έμβιου όντος είναι απλώς οι ψυχικές λειτουργίες. Οι λειτουργίες είναι μάλλον κάτι κοινό και όχι κάτι ιδιαίτερο και μοναδικό. Άρα, εδώ θα χρειαστεί κάποια περαιτέρω εξήγηση για το πώς το είδος μπορεί να είναι υπεύθυνο για την ταυτότητα κάθε ατομικής ουσίας, και αυτό είναι κάτι που θα επιδιώξει να εξηγήσει ο Αριστοτέλης στα *Μετά τα Φυσικά*. Θα συζητήσουμε αυτή την εξήγηση στο Κεφάλαιο 11. Για την ώρα, ας δούμε πώς προκύπτει η ανάγκη για την υλομορφική ανάλυση των πρώτων ουσιών, δηλαδή την ανάλυση των πρώτων ουσιών των *Κατηγοριών* σε δύο συστατικά μέρη, στην ύλη και στη μορφή ή στο είδος τους.

Όπως έχουμε δει στις *Κατηγορίες*, ο Αριστοτέλης διακρίνει δέκα τάξεις ή κατηγορίες οντοτήτων. Οι ουσίες είναι μια χωριστή κατηγορία οντοτήτων οι οποίες συνιστούν αυτόνομα, χωριστά υποκείμενα, ενώ οι υπόλοιπες εννέα τάξεις ιδιοτήτων, συμβεβηκότων όπως τα ονομάζει ο Αριστοτέλης, διαφέρουν κατά το ότι υφίστανται μόνο στον βαθμό που ανήκουν σε μία ουσία. Για παράδειγμα, το βάρος, το μήκος, το χρώμα, η θέση κτλ. είναι μόνο στον βαθμό που ανήκουν σε κάποια πρώτη ουσία. Στο Κεφάλαιο 5 ο Αριστοτέλης αναφέρεται στα χαρακτηριστικά που διακρίνουν τις ουσίες από τα συμβεβηκότα εν γένει. Και ένα από αυτά τα χαρακτηριστικά είναι το γεγονός ότι οι ουσίες, σε αντίθεση με τα συμβεβηκότα, επιδέχονται ενάντια κατηγορήματα:

K.7.1

Αυτό που φαίνεται να είναι κατεξοχήν ιδιαίτερο γνώρισμα της ουσίας είναι το ότι, ενώ είναι κάτι ίδιο και αριθμητικά ένα, είναι δεκτική των εναντίων. Έτσι, λοιπόν, στις περιπτώσεις των άλλων, δεν θα είχε κανείς να προσκομίσει κανένα απ' όσα δεν είναι ουσίες το οποίο, ενώ είναι αριθμητικά ένα, να είναι δεκτικό των εναντίων. Το χρώμα, για παράδειγμα, το οποίο είναι αριθμητικά ένα και το αυτό, δεν θα είναι λευκό και μαύρο, ούτε η ίδια πράξη, που είναι αριθμητικά μία, δεν θα είναι κακή και καλή· το ίδιο και για τα υπόλοιπα, όσα δεν είναι ουσίες. Ενώ η ουσία, που είναι κάτι αριθμητικά ένα και το αυτό, είναι δεκτική των εναντίων. Για παράδειγμα, ο συγκεκριμένος άνθρωπος που είναι ένας και ο αυτός, άλλοτε γίνεται λευκός και άλλοτε σκούρος, ή θερμός και ψυχρός, κακός και καλός. (4a10- 21, μτφρ. Π. Καλλιγά, με τροποποιήσεις)

Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των πρώτων ουσιών να διατηρούν την αριθμητική τους ταυτότητα ενώ μπορούν να αλλάζουν την ποιοτική τους ταυτότητα, δηλαδή να αλλάζουν ως προς κάποια εναντιότητα, είναι το στοιχείο που επιτρέπει το φαινόμενο της μεταβολής όπως το αναλύσαμε πιο πάνω. Μια οποιαδήποτε ουσία, φερ' ειπείν ο Σωκράτης, είναι ένα υποκείμενο που επιδέχεται ενάντιες ιδιότητες, και έτσι, ενώ μπορεί να είναι τη μία στιγμή θερμός, να έχει π.χ. θερμοκρασία 38 βαθμών, μπορεί κάποια επόμενη στιγμή να είναι ψυχρότερος, να έχει π.χ. θερμοκρασία 36 βαθμών. Οι ουσίες είναι πράγματα που διατηρούν την ταυτότητά τους ερήμην μεταβολών οι οποίες συμβαίνουν μεταξύ ενάντιων ιδιοτήτων, όπως είναι το θερμό και το ψυχρό, το μικρό και το μεγάλο, το καλό και το κακό. Άρα, ήδη η θεωρία που περιγράφεται στις *Κατηγορίες* φαίνεται να εννοεί τη μεταβολή με παρόμοιο τρόπο με εκείνον που συναντάμε στη θεωρία των *Φυσικών*. Κάθε πρώτη ουσία είναι μια οντότητα που έχει μια διάρκεια στον χρόνο και συνεχίζει να υφίσταται ως η ίδια οντότητα, διατηρεί την αριθμητική της ταυτότητα, ενώ μπορεί να αλλάζει ως προς τις κατά συμβεβηκός ιδιότητές της. Παρότι στις *Κατηγορίες* ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται στην έννοια της στέρησης, βλέπουμε ότι επισημαίνει την ανάγκη ύπαρξης ενός σταθερού υποκειμένου (που παραμένει αριθμητικά ένα) και το οποίο επιδέχεται την εναλλαγή ενάντιων ιδιοτήτων. Αυτοί οι δύο πόλοι φαίνεται να είναι οι οντολογικές προϋποθέσεις του φαινομένου της μεταβολής. Το μοντέλο αυτό λοιπόν φαίνεται ικανό να εξηγήσει το φαινόμενο της μεταβολής όσον αφορά τις κατά συμβεβηκός ιδιότητες μιας πρώτης ουσίας. Υπάρχει κάτι σταθερό ως υποκείμενο, μια αυτόνομη ουσία, π.χ. ο Σωκράτης, και αυτός αποκτά μια νέα ιδιότητα, ενώ νωρίτερα είχε μια ενάντια ιδιότητα. Έχει γίνει ψυχρότερος από θερμότερος που ήταν νωρίτερα.

Το πρόβλημα όμως είναι ότι, εκτός από τις κατά συμβεβηκός ιδιότητες μιας πρώτης ουσίας που έρχονται και παρέρχονται, και οι ίδιες οι πρώτες ουσίες είναι οντότητες που γεννιούνται και πεθαίνουν. Και ενώ οι υπόλοιπες ιδιότητες των πρώτων ουσιών αφήνουν ανεπηρέαστη την ταυτότητά τους, τα φαινόμενα της γέννησης και του θανάτου τους λειτουργούν διαφορετικά. Δεν είναι διαδικασίες οι οποίες αφήνουν ανεπηρέαστη την ταυτότητά τους. Με άλλα λόγια, οι πρώτες ουσίες δεν επιδέχονται ως τα ίδια και τα αυτά πράγματα τις ενάντιες καταστάσεις που συνεπάγονται η γέννηση και ο θάνατος, αλλά οι διαδικασίες αυτές τις επηρεάζουν με τον τρόπο που η εναλλαγή ενάντιων ιδιοτήτων επηρεάζει την ύπαρξη των ίδιων αυτών των ιδιοτήτων, δηλαδή τις δημιουργεί και τις αφανίζει. Για παράδειγμα, ο Σωκράτης δεν είναι μόνο μια οντότητα η οποία μεταβάλλεται, κατά το ότι ψηλώνει, ωριμάζει, γίνεται πατέρας, στρατιώτης, φιλόσοφος, θερμότερος ή ψυχρότερος, αλλά είναι επίσης μια πρώτη ουσία η οποία μια δεδομένη στιγμή στον χρόνο γεννιέται. Πώς θα εξηγήσουμε αυτή τη μεταβολή; Πώς θα εξηγήσουμε τη γέννηση του Σωκράτη με βάση τα εφόδια ή το μοντέλο που έχουμε από την ανάλυση της μεταβολής;

Η ανάγκη της ανάλυσης του γεγονότος ότι οι ίδιες οι πρώτες ουσίες υποβάλλονται σε μια διαδικασία γέννησης αναγκάζει τον Αριστοτέλη να επεκτείνει την ανάλυσή του και σε αυτές. Θα πρέπει να βρεθεί και στη δική τους περίπτωση κάτι που μπορεί να παίξει τον ρόλο του υποκειμένου, της στέρησης και του είδους. Και αυτό οδηγεί στο πρώτο ερώτημα, που αναφέραμε πιο πάνω, στο πώς δηλαδή μια θεωρία με βάση τις τρεις αρχές που αναλύσαμε θα εφαρμοστεί στις φυσικές γεννήσεις, δηλαδή στις γεννήσεις φυτών και ζώων. Γιατί στην περίπτωση τους δεν υπάρχει μια προϋπάρχουσα ύλη, όπως το ξύλο που γίνεται τραπέζι. Δεν υπάρχει ένα

υποκείμενο σαν το ξύλο. Πώς θα λυθεί λοιπόν αυτό το πρόβλημα; Το ίδιο το κείμενο των *Φυσικών* μάς παρέχει μόνο κάποιους υπαινικτικούς ισχυρισμούς για μια ενδεχόμενη λύση του προβλήματος.

K.7.2

Η υποκείμενη τώρα φύση είναι προσιτή στη γνώση κατ' αναλογία. Πράγματι, η ίδια σχέση που υπάρχει ανάμεσα στον χαλκό και στον ανδριάντα, στο ξύλο και στο κρεβάτι, ή ανάμεσα στο άμορφο πριν λάβει τη μορφή του και σε κάποιο πράγμα από όσα κατέχουν τη μορφή, η ίδια σχέση υπάρχει ανάμεσα στην υποκείμενη φύση, από τη μια, και στην ουσία, το συγκεκριμένο πράγμα και το *ον*, από την άλλη. Αυτή είναι η μια αρχή (I) η οποία ωστόσο δεν είναι μια όπως το συγκεκριμένο πράγμα, ούτε έχει παρόμοια ύπαρξη με αυτό. Η άλλη αρχή είναι (II) αυτή που συλλαμβάνεται με τον ορισμό – και ακόμη (III) η ενάντια προς αυτήν, δηλαδή η στέρηση. (*Φυσ.* 1.7 191a3-14, μτφρ. Β. Κάλφας)

Ο Αριστοτέλης, όπως είδαμε, ξεκινάει να συζητάει τη γέννηση από τις περιπτώσεις που εμπίπτουν στο πεδίο της τέχνης, τη δημιουργία ενός τραπεζιού από το ξύλο ή ενός αγάλματος από τον χαλκό. Σε αυτές τις περιπτώσεις είναι εύκολο να εντοπίσουμε το υποκείμενο, το υλικό που για το τραπεζί θα είναι το ξύλο, για το άγαλμα ο χαλκός κ.ο.κ. Το είδος ή η μορφή στην περίπτωση του τραπεζιού είναι το σχήμα που πραγματικά έχει το τραπεζί για να είναι λειτουργικό. Στην περίπτωση όμως της φύσης, το αντίστοιχο μπορούμε, λέει ο Αριστοτέλης, να το γνωρίσουμε μόνο κατ' αναλογία. Πραγματικά, όπως είδαμε και αντίθετα με την τέχνη, στις φυσικές γεννήσεις δεν έχουμε κάποια υλικά που παραμένουν με τον ίδιο τρόπο. Άρα θα εφαρμόσουμε μεν την ίδια ανάλυση, αλλά αυτό που θα βρούμε θα έχει μόνο μια αναλογική ομοιότητα. Και η αναλογία θα είναι η εξής: όπως σχετίζεται το ξύλο με το τραπεζί, έτσι θα σχετίζεται και το υλικό που υπόκειται της γέννησης ενός ανθρώπου με το είδος της οντότητας που θα γεννηθεί. Ποια σχέση μεταξύ υλικού και είδους που επενδύεται σε αυτό μπορεί να στοχεύει η αναλογία που επικαλείται ο Αριστοτέλης εδώ; Δεν μπορεί προφανώς να είναι το γεγονός ότι το υλικό παραμένει διατηρώντας τις υλικές ιδιότητές του στη σύνθετη ουσία που δημιουργείται. Μάλλον θα πρέπει να το αναζητήσουμε στο γεγονός ότι αυτό το υλικό μπορεί να υποστηρίξει τις λειτουργίες οι οποίες χαρακτηρίζουν ή διακρίνουν το είδος το οποίο χαρακτηρίζει τη νέα οντότητα που δημιουργείται.

Άρα μια πρώτη προσέγγιση με βάση την αναλογία που αναφέραμε θα ήταν η εξής. Όταν κατασκευάζουμε με βάση την τέχνη, είτε είναι η ξυλουργική, είτε οποιαδήποτε άλλη, έχουμε ένα υποκείμενο, τον χαλκό, το ξύλο ή όποια ύλη έχει στη διάθεσή του ο τεχνίτης στην οποία δίνει μια μορφή. Φτιάχνει από αυτήν ένα τραπεζί ή άγαλμα ή σπίτι. Και αυτό που δημιουργεί ο τεχνίτης είναι κάτι που δημιουργείται από τη συγκεκριμένη ύλη επειδή αυτή μπορεί να υποστηρίξει τις λειτουργίες του είδους του πράγματος που δημιουργείται. Αν πρόκειται για ένα τραπεζί, αυτό θα έχει εκείνο το σχήμα που λειτουργικά μπορεί να εξυπηρετήσει τη λειτουργικότητα ενός τραπεζιού, να είναι σταθερό, να έχει μια παράλληλη προς το έδαφος επιφάνεια κτλ. Αν πρόκειται για ένα πριόνι, θα έχει το σχήμα εκείνο που λειτουργικά του επιτρέπει να κόβει. Άρα, κάθε φορά ο τεχνίτης δημιουργεί από ένα κατάλληλο υλικό ένα αντικείμενο που έχει τη λειτουργικότητα ενσωματωμένη στην ύλη, το οποίο δομείται με τρόπο ώστε να μπορεί να είναι λειτουργικό.

Το ανάλογο στα φυσικά όντα θα ήταν ένα υλικό σώμα το οποίο μπορεί να επιτελεί διάφορες λειτουργίες, τις διαφορετικές ψυχικές λειτουργίες, όπως είναι η λειτουργία της θρέψης και της αναπαραγωγής, της κίνησης και της αισθητηριακής αντίληψης, αλλά και η νοητική λειτουργία (εφόσον τουλάχιστον και η τελευταία εξαρτάται από κάποιο σωματικό μέρος). Το σώμα αυτό για ένα ζώο θα αποτελείται από σάρκες και οστά, αίμα και νεύρα, και όργανα εσωτερικά και εξωτερικά, για ένα δέντρο θα αποτελείται από τον κορμό και τις ρίζες, τα φύλλα, τον καρπό κτλ. Η αναλογία όμως με το πεδίο της τέχνης εδώ είδαμε ότι πάσχει. Γιατί, ενώ στην τέχνη ο χαλκός ή το ξύλο είναι ήδη εκεί ως χαλκός και ως ξύλο πριν δημιουργηθεί το άγαλμα ή το τραπεζί ή το άγαλμα, στην περίπτωση ενός έμβιου σώματος, όπως το περιγράψαμε μόλις, τα οστά, οι σάρκες, το αίμα, τα εσωτερικά και εξωτερικά όργανα όπως η καρδιά, οι πνεύμονες, το στομάχι ή τα σκέλη δεν υφίστανται πριν συσταθεί το έμβρυο, πριν συσταθεί το έμψυχο σώμα. Άρα, να κάτι που εμποδίζει την αναλογία μεταξύ τέχνης και φύσης.

Στην τέχνη το υλικό είναι ήδη εκεί, στερείται μεν τη μορφή, αλλά είναι διαθέσιμο να τη λάβει. Στη φύση δεν υπάρχει κάποιο υλικό που είναι ήδη εκεί, το οποίο θα σμιλευτεί, θα δουλευτεί με κάποιον τρόπο για να γίνει έμψυχο. Το σώμα που συγκροτεί τον Σωκράτη γεννιέται, ας το πούμε έτσι, μαζί με τον Σωκράτη και γεννιέται από το γενετικό υλικό των δύο γεννητόρων. Συγκεκριμένα για τον Αριστοτέλη, από το αρσενικό σπέρμα και τη θηλυκή σπερματική συνεισφορά που συνίσταται στην έμμηνο ρύση (τα καταμήνια). Η σπερματική συνεισφορά όμως αρσενικού και θηλυκού δεν είναι το σώμα του οργανισμού που θα γεννηθεί, και αντιστρόφως. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι αυτό το γενετικό υλικό δεν είναι καν έμβιο ον. Πρόκειται βέβαια για μέρος ενός ζωντανού οργανισμού (του γεννήτορα) αλλά δεν έχει ψυχή. Και παρ' όλα αυτά, στο τέλος της μεταβολής έχουμε ένα σώμα το οποίο μπορεί να κάνει διάφορες λειτουργίες, ένα σώμα που έχει τη δική του ψυχή. Πώς θα γεφυρώσουμε αυτή τη διαφορά;

Μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση εδώ είναι η εξής: όλα τα σώματα οργανισμών (σε όποιο φυσικό είδος και αν ανήκουν) γεννιούνται από γενετικό υλικό του ίδιου τύπου (δηλαδή από μια μείξη του σπερματικού υγρού ενός αρσενικού και ενός θηλυκού που ανήκουν στο ίδιο φυσικό είδος με τον απόγονο). Και κάτι αντίστοιχο συμβαίνει με τα φυτά και τον σπόρο από τον οποίο γεννιούνται (μείον τη διάκριση αρσενικού και θηλυκού). Άρα, παρότι αυτό που υπόκειται στην αρχή της μεταβολής (το σπερματικό υλικό) δεν ταυτίζεται με εκείνο που υπόκειται ως υλικό σώμα στο τέλος της μεταβολής, παρότι δεν ταυτίζονται, δεν έχουν τις ίδιες υλικές ιδιότητες, φαίνεται να βρίσκονται σε μια στενή σχέση ως δύο στάδια της ίδιας διαδικασίας μεταβολής. Ούτε το δεύτερο μπορεί να υπάρξει χωρίς το πρώτο, ούτε το πρώτο μπορεί να παραγάγει κάτι διαφορετικό από το δεύτερο. Και αυτό για τον Αριστοτέλη φαίνεται να δηλώνει το εξής, ότι το σώμα είναι κάτι που το σπερματικό υγρό έχει τη δύναμη να γίνει. Το σώμα ενός οργανισμού οποιουδήποτε είδους αναπτύσσεται από σπερματικό υλικό γεννητόρων του ίδιου φυσικού είδους και κανένα σώμα άλλου φυσικού είδους δεν αναπτύσσεται από το σπερματικό υλικό γεννητόρων αυτού του είδους. Άρα, παρότι εκείνο που υπόκειται στην αρχή (το σπερματικό υλικό) και εκείνο που υπόκειται στο τέλος της μεταβολής (το διαμορφωμένο σώμα) δεν έχουν τις ίδιες υλικές ιδιότητες (διαφέρουν με προφανή τρόπο), φαίνεται ωστόσο ότι συνιστούν ένα αχώριστο ζεύγος. Ένα ζεύγος του οποίου ο πρώτος πόλος (το σπερματικό υλικό) έχει τη δύναμη να γίνει εκείνο που ο δεύτερος πόλος (το σώμα του οργανισμού), είναι ενεργεία. Ο Αριστοτέλης, στο τέλος της πραγμάτευσής του για τη φυσική μεταβολή, παραθέτει ένα σχόλιο που δείχνει προς αυτή την κατεύθυνση, αναφέροντας το δίδυμο των εννοιών δύναμης και ενέργειας, παρότι δεν συγκεκριμενοποιεί πώς μπορούν να εννοηθούν εδώ (αυτό είναι ένα θέμα που περιλαμβάνει αρκετές απορίες και θα γίνει με μεγάλη λεπτομέρεια στο 2^ο βιβλίο του *Περί ζώων γενέσεως*).

K.7.3

Ένας τρόπος αντιμετώπισης είναι αυτός που εκθέσαμε, και ένας δεύτερος το ότι μπορεί κανείς να πει τα ίδια ακολουθώντας τη διάκριση δυνάμει και ενεργεία. Αυτός ο τρόπος έχει εκτεθεί με μεγαλύτερη ακρίβεια αλλού. (*Φυσ.* 1.8 191b27-29, μτφρ. Β. Κάλφας)

Πώς θα μπορούσαμε να εννοήσουμε τους δύο όρους στην παρούσα συζήτηση; Το δίδυμο αυτών των εννοιών εισάγεται εδώ για να διασφαλίσει την ενότητα μεταξύ δύο πραγμάτων που είναι διαφορετικά. Ας δούμε ένα παράδειγμα. Φαντάζομαι οι περισσότεροι αναγνώστες διαβάζετε αγγλικά. Η πρόταση όμως αυτή είναι αμφίσημη. Από τη μία, σημαίνει ότι μπορείτε να διαβάσετε αγγλικά και, από την άλλη, ότι αυτή τη στιγμή πράγματι διαβάζετε κάτι στην αγγλική γλώσσα. Αλλά, εφόσον αυτή τη στιγμή διαβάζετε ένα κείμενο στα ελληνικά, η πρόταση υπό τη δεύτερη ερμηνεία δεν μπορεί να αληθεύει, ενώ μπορεί κάλλιστα να αληθεύει υπό την πρώτη ερμηνεία. Η πρώτη ερμηνεία δείχνει προς μια ικανότητα ή μια δύναμη που έχουμε, ενώ η δεύτερη προς την άσκηση αυτής της ικανότητας. Το ενδιαφέρον στοιχείο είναι ότι οι ικανότητες είναι ιδιότητες που δεν αλλοιώνονται ενώ εξασκούνται (μάλλον βελτιώνονται) ούτε χάνονται τη στιγμή που δεν εξασκούνται. Με άλλα λόγια, η άσκησή τους απλώς εκδηλώνει το είναι αυτών των ικανοτήτων, αλλά η ίδια ικανότητα δεν αλλάζει σε κάτι εξαιτίας αυτού του γεγονότος. Υπάρχει ακέραια και ίδια.

Άρα, ας φανταστούμε ότι όλοι είμαστε αυτή τη στιγμή ικανοί ομιλητές της αγγλικής. Μπορεί να ασκήσουμε σε μια στιγμή αυτή την ικανότητά μας, μπορεί και όχι. Είτε την ασκήσουμε είτε όχι, πάντως, η γνώση μας αυτή δεν αλλάζει. Τα ίδια αγγλικά γνωρίζουμε και παρ' όλα αυτά κάτι διαφορετικό συμβαίνει. Πράγματι, όποιος έχει την ικανότητα χωρίς να την ασκεί αυτή τη στιγμή κάνει κάτι διαφορετικό από εκείνον που ασκεί την ίδια ικανότητα μια οποιαδήποτε στιγμή. Κάνει κάτι διαφορετικό κατά το ότι πράγματι μιλάει αγγλικά. Θα θέλαμε λοιπόν να εκφράσουμε τη σκέψη ότι υπάρχει κάτι όμοιο στους δύο ομιλητές, παρότι αυτό που κάνουν είναι λίγο διαφορετικό. Και να ένας τρόπος να το εκφράσουμε: όποιος έχει την ικανότητα και αυτή τη στιγμή δεν την εξασκεί είναι δυνάμει ομιλητής της αγγλικής, έχει τη δύναμη να μιλήσει αγγλικά, δύναμη που μπορεί να ενεργοποιήσει ανά πάσα στιγμή, και μόλις το κάνει θα γίνει ενεργεία ομιλητής της αγγλικής. Σε αυτό το παράδειγμα το δίπολο δύναμης και ενέργειας μας επιτρέπει να μιλήσουμε για δύο πράγματα, τα οποία ομοιάζουν και παρ' όλα αυτά διαφέρουν από κάποια άποψη, γιατί ο δεύτερος ομιλητής ασκεί μια ικανότητα που έχει και ο πρώτος χωρίς να την ασκεί αυτή τη στιγμή.

Κάτι αντίστοιχο μπορούμε να θεωρήσουμε ότι συμβαίνει και με το σπερματικό υλικό από το οποίο γεννάται ένας οργανισμός. Το σπερματικό υλικό έχει μια ικανότητα ή μια δύναμη (να γίνει ένα έμψυχο σώμα) η οποία είναι κοινή με την ικανότητα την οποία έχει ένα έμβρυο που γεννάται από αυτό, με τη διαφορά όμως ότι στη δεύτερη περίπτωση το έμβρυο ασκεί αυτή την ικανότητά του εφόσον εκτελεί κάποιες (ελάχιστες, έστω) ψυχικές λειτουργίες. Η ικανότητα εδώ και εκεί είναι η ίδια. Η ικανότητα του σπερματικού υλικού αλλά και του εμβρύου και του σώματος του οργανισμού είναι η ίδια δύναμη για τις ίδιες ψυχικές λειτουργίες (συγκεκριμένα, για εκείνες τις ψυχικές λειτουργίες που χαρακτηρίζουν το φυσικό είδος στο οποίο ανήκουν). Η διαφορά είναι βέβαια ότι το σώμα επιτελεί ήδη αυτές τις ψυχικές λειτουργίες, όπως ο ομιλητής της αγγλικής ο οποίος ασκεί την ικανότητά του, ενώ το σπερματικό υγρό έχει μια δύναμη που δεν ασκείται ακόμη. Επομένως, στον βαθμό που αυτή η λύση είναι ικανοποιητική, έχουμε ένα μοντέλο που εφαρμόζει στην τέχνη και εφαρμόζει και στη φύση, και μπορεί να υποστηρίξει την αναλογία που αναφέρει ο Αριστοτέλης. Και επομένως έχουμε μια θεωρία για τη μεταβολή που εξηγεί και την αλλαγή, όπως συζητήσαμενωρίτερα, αλλά και τη γέννηση ή τη δημιουργία (τόσο στην τέχνη όσο και κυρίως στη φύση, που είναι και αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ).

Έστω λοιπόν ότι διασφάλισαμε την αναλογική ομοιότητα μεταξύ δημιουργίας στο πεδίο της τέχνης και γέννησης στο πεδίο των έμβιων όντων, με τρόπο που προσπερνά τη διαφορά σε σχέση με το πώς παραμένει το υποκείμενο κατά τη διάρκεια της μεταβολής. Μήπως όμως υπάρχει έτσι ο κίνδυνος να αναιρέσουμε τη διαφορά μεταξύ των δύο πεδίων; Δεν θέλουμε να υποστηρίξουμε ότι φύση και τέχνη είναι δύο πολύ διαφορετικά βασίλεια, με διαφορετικούς νόμους και κανόνες; Τι είναι εκείνο που διαφοροποιεί τα δύο πεδία, τα όντα εντός τους (ζώων και φυτών από τη μια και τεχνουργημάτων από την άλλη) και τις διαδικασίες γέννησης αντιστοίχως;

Η διαφορά έγκειται στο ότι η δύναμη που το υλικό το οποίο υπόκειται ή παραμένει στην περίπτωση της φύσης είναι πολύ πιο εύρωστη (με την έννοια της αυτοδύναμης) από τη δύναμη του υλικού το οποίο υπόκειται ή παραμένει στην περίπτωση της τέχνης. Το σπερματικό υλικό, στις φυσικές γεννήσεις, έχει από μόνο του τη δύναμη να αναπτυχθεί χωρίς κάτι εξωτερικό να χρειάζεται να παρεμβληθεί, ενώ το ίδιο δεν ισχύει στην περίπτωση της τέχνης. Στην τελευταία περίπτωση, το υλικό που έχει τη δύναμη να διαπλαστεί σε ένα τεχνούργημα, χρειάζεται την παρέμβαση ενός τεχνίτη (θα δούμε ότι το πρώτο έχει μια παθητική δύναμη ή είναι ένα υλικό αίτιο, ενώ το δεύτερο έχει μια αντίστοιχη ενεργητική δύναμη ή είναι ένα ποιητικό αίτιο) ώστε να μεταβληθεί στο τάδε ή στο δείνα αντικείμενο. Αντίθετα, στην περίπτωση της φύσης, παθητική και ενεργητική δύναμη, υλικό και ποιητικό αίτιο βρίσκονται ήδη εντός του σπερματικού υλικού το οποίο υπόκειται. Αυτή η διαφοροποίηση είναι εκείνο στο οποίο εστιάζει ο Αριστοτέλης στο επόμενο βιβλίο των *Φυσικών* (2^ο βιβλίο) ώστε να ορίσει τη φύση ως μια δύναμη κίνησης και ηρεμίας. Πριν περάσουμε σε αυτό τον διάσημο ορισμό, ας ανακεφαλαιώσουμε όσα είπαμε στο παρόν κεφάλαιο.

Στο πρώτο βιβλίο των *Φυσικών* είδαμε πώς αναλύει ο Αριστοτέλης την έννοια της μεταβολής, τόσο της απλής ποιοτικής μεταβολής μιας οντότητας που διατηρεί την ταυτότητά της, όσο και τη βαθύτερη ή πιο συνολική αλλαγή που συμβαίνει όταν μια νέα οντότητα δημιουργείται ή γεννιέται. Στην πρώτη κάτι αλλάζει ως προς μία επουσιώδη ιδιότητά του. Σε αυτό το γένος μεταβολών ο Αριστοτέλης διακρίνει τρία είδη: (α) μεταβολές ως

προς τις ποσοτικές ιδιότητες ενός όντος (κάτι γίνεται μεγαλύτερο ή μικρότερο, βαρύτερο ή ελαφρύτερο, στενότερο ή φαρδύτερο κτλ.· (β) μεταβολές μιας ποιοτικής ιδιότητας (κάτι μπορεί να αλλάζει χρώμα ή θερμοκρασία ή ως προς το πόσο καλό είναι), και (γ) κάτι μπορεί να αλλάζει ως προς τις χωρικές του ιδιότητες (τον τόπο στον οποίο βρίσκεται). Η διάκριση αυτών των τριών τύπων μεταβολών σε συμβεβηκότα (σε ιδιότητα που δεν επηρεάζουν την ουσία ή την ταυτότητα του όντος που μεταβάλλεται) εξαρτάται από το ότι οι διαδικασίες μεταβολής διαφέρουν σε καθεμία από αυτές τις τρεις περιπτώσεις. Στην πρώτη μιλάμε για κάποιου είδους αύξηση (ή αντίθετα μείωση) του μεγέθους, στη δεύτερη για κάποιου είδους αλλοίωση κάποιου χαρακτηριστικού, ενώ στην τρίτη για τη μεταβολή ως κίνηση. Οι τρεις αυτοί τρόποι αναλύονται ως διαφορετικά είδη μεταβολών στο *Περί Γενέσεως και Φθοράς*.

Η άλλη κατηγορία μεταβολών, και η οποία οδηγεί σε μια αναθεώρηση ή εμβάθυνση, όπως είδαμε, της οντολογίας των *Κατηγοριών*, περιλαμβάνει τη γέννηση (και το αντίθετό της, τον θάνατο ή τη φθορά), μεταβολές τις οποίες συνήθως αποκαλούμε στο δικό μας φιλοσοφικό ιδίωμα ουσιώδεις μεταβολές, γιατί είναι μεταβολές της ουσίας (μια νέα ουσία γεννιέται ή μια ήδη υπάρχουσα πεθαίνει). Αυτός ο τύπος μεταβολής, ο κυριότερος, είναι και το κατεξοχήν παράδειγμα που απασχολεί τον Αριστοτέλη και με βάση το οποίο θα επιχειρήσει να ορίσει και να αναλύσει την έννοια της φύσης συνολικά (για όλα τα όντα) και διανεμητικά (για καθένα από αυτά).

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Αριστοτελικά έργα

Εκτός από τις εκδόσεις των *Απάντων* του Αριστοτέλη που αναφέρονται στο Κεφάλαιο 1, ειδικά για τα *Φυσικά* αλλά και τα έργα της ζωολογίας του Αριστοτέλη οι ακόλουθες μεταφράσεις και σχολιασμοί είναι εξαιρετικά βοηθητικοί:

Aristotle. *Physics*, revised Greek text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford Clarendon Press, 1936.

Το αρχαίο πρωτότυπο κείμενο σε μια εξαιρετική έκδοση και σχολιασμό. Έργο αναφοράς.

Κάλφας, Β. *Αριστοτέλους Φυσικά*, μτφρ., εισαγ., επιμ. Β. Κάλφας. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 2015.

Charlton, W. *Physics Books I and II*, translated with introduction, commentary, Note on Recent Work, and revised Bibliography. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Kelsey, S. "The Place of I 7 in the Argument of Physics I." *Phronesis* 53 (2008): 180-208.

Εξετάζει τη θέση του κεφαλαίου I.7 στο συνολικό επιχείρημα του πρώτου βιβλίου των *Φυσικών* και τις αρχές της φυσικής αλλαγής.

Kelsey, S. "Hylomorphism in Aristotle's Physics." *Ancient Philosophy* 30 (2010): 107-124.

Ερμηνεύει την υλομορφική θεωρία στο πλαίσιο των *Φυσικών*.

Leunissen, M. *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Βασικό έργο για τον τελεολογικό χαρακτήρα της αριστοτελικής φυσικής εξήγησης, με αναφορές και στο πρώτο βιβλίο των *Φυσικών* αλλά και λεπτομερή ανάλυση για τα ζωολογικά συγγράμματα.

Lorenz, H. "Physics I.7, Part 2: The Principles of Natural Things—Two or Three?" In K. Ierodiakonou, P. Kalligas, & V. Karasmanis (eds.), *Symposium aristotelicum in Aristotle's Physics Alpha*, 262-285. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Συζητά αν οι πρώτες αρχές της φύσης στον Αριστοτέλη είναι δύο ή τρεις, με επίκεντρο το I.7.

Morison, B. "Physics I.7, Part 1: The Complexity of a Subject in a Change." In K. Ierodiakonou, P. Kalligas, & V. Karasmanis (eds.), *Symposium aristotelicum in Aristotle's Physics Alpha*, 229-261. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Αναλύει τη δομή της μεταβολής και τη σύνθεση του υποκειμένου, προσφέροντας ερμηνευτικό πλαίσιο για το κεφάλαιο I.7.

Δικτυογραφία

Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

Κάλφας, Β. *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, 2015: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/683>

Κόντος, Π. *Αριστοτελική Ηθική*, Μαθήματα στην πλατφόρμα Mathesis. Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης: <https://mathesis.cup.gr/courses/course-v1:Philosophy+PHL2+23B/about>

8. Ο ορισμός της φύσης

8.1. Εισαγωγικά

Πολύ συχνά, όταν θαυμάζουμε έναν άνθρωπο για τις σπουδαίες ικανότητές του στην τέχνη, την επιστήμη ή γενικά το ταλέντο του στη ζωή, αναρωτιόμαστε σε ποιον από τους γονείς του έμοιασε. Εάν τα χαρίσματά του είναι κληρονομιά από τον ένα ή τον άλλο γονέα. Και στις περιπτώσεις που δεν μπορούμε να ανιχνεύσουμε κάποιες από τις εξαιρετικές ποιότητες που χαρακτηρίζουν τον απόγονο σε κάποιον από τους γεννήτορες, τότε μένουμε απορημένοι πώς είναι δυνατόν κάποιος άνθρωπος από μόνος του να τις καλλιέργησε. «Θαύμα!» θα λέγαμε. Το δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών* φαίνεται να θέτει ένα παρόμοιο ερώτημα, στη δομή του τουλάχιστον. Αν το προϊόν της φυσικής μεταβολής που ονομάζουμε γέννηση έχει κάποιες φυσικές ικανότητες, από πού προέρχονται αυτές, από πού τις κληρονομεί; Από το υποκείμενο ή το είδος που το συνθέτουν;

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ο Αριστοτέλης στο πρώτο βιβλίο των *Φυσικών* προτείνει ένα μοντέλο εξήγησης της φυσικής μεταβολής, το οποίο θα εξηγή με τον ίδιο τρόπο τόσο τις αλλαγές στην ποιοτική ταυτότητα ενός όντος (επουσιώδεις ή κατά συμβεβηκός μεταβολές), όσο και τις αλλαγές στην αριθμητική ταυτότητα ενός όντος (δηλαδή τις μεταβολές που οδηγούν στη γέννηση ή δημιουργία κάποιου όντος ή στον αφανισμό του). Η υιοθέτηση του μοντέλου οδηγεί στην άποψη ότι οι ατομικές ουσίες (έμβια όντα και φυτά και ενδεχομένως και τεχνουργήματα) είναι σύνθετα όντα από δύο συστατικά: τη μορφή ή το είδος τους, από τη μια, και την ύλη τους, από την άλλη. Επομένως, προκύπτει φυσιολογικά το ερώτημα αν οι ατομικές ουσίες κερδίζουν τον τίτλο της ουσίας εξαιτίας του είδους ή της ύλης τους. Είπα φυσιολογικά; Δεν θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς ότι η, ας την αποκαλέσουμε, «ουσιότητα», δηλαδή στην πραγματικότητα η ταυτότητα, των ατομικών ουσιών είναι μια *sui generis* ιδιότητά τους, που αναδύεται όχι από κάποια από τα συστατικά τους αλλά εμφανίζεται όταν αυτά συνενωθούν; Για τον Αριστοτέλη, μια τέτοια πρόταση θα παραβίαζε τη θέση ότι δεν θα μπορούσαν τα μέρη μιας ουσίας να μην είναι ουσίες. Και αυτή η θέση εδράζεται σε μια βαθύτερη και εν πολλοίς άρρητη σκέψη στο αριστοτελικό *corpus*, συγκεκριμένα στη σκέψη ότι η ιδιότητα ενός αντικειμένου θα πρέπει να εξηγείται από κάποια οντότητα που είναι πρότερη οντολογικά και είναι υπεύθυνη για την απόδοσή της στη νεοσύστατη ουσία. Και ποιος καλύτερος υποψήφιος υπάρχει για αυτό τον ρόλο από τα συστατικά που συγκροτούν την ατομική ουσία; Διαφορετικά, θα έπρεπε να δεχτούμε ότι το να είναι κάτι μια ουσία εμφανίζεται με έναν ανεξήγητο τρόπο από τη συνένωση συστατικών που καθόλου δεν έχουν σχέση με αυτήν την ιδιότητα. Θαύμα θα πείτε.

Είναι λοιπόν εύλογο το ερώτημα ποιο είναι το συστατικό εκείνο των ατομικών ουσιών που σφραγίζει την ταυτότητά τους και το γεγονός ότι συνιστούν ουσίες: το είδος ή η ύλη τους; Αυτό είναι το βασικό (και δεύτερο) ερώτημα του πρώτου κεφαλαίου του 2^{ου} βιβλίου των *Φυσικών*. Εφόσον όμως οι κατεξοχήν ουσίες στον κόσμο είναι οι φυσικές ουσίες (γιατί, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, αυτές διαθέτουν μια ιδιαίτερη αυτονομία έναντι των δημιουργημάτων της τέχνης, αφού περικλείουν στο υποκείμενο από το οποίο προκύπτουν τόσο το υλικό αίτιο της ύπαρξής τους όσο και το ποιητικό, ενώ τα δύο αυτά αίτια είναι πάντα διαχωρισμένα στον πεδίο της τέχνης), θα πρέπει να ενδιαφερθούμε για την απάντηση του βασικού ερωτήματος για αυτές ειδικά τις ατομικές ουσίες, τις φυσικές. Και βέβαια σε αυτές τις περιπτώσεις η ουσία τους είναι η φύση τους. Επομένως, το βασικό ερώτημα για τον προσδιορισμό της ουσίας τους ισοδυναμεί με ένα αντίστοιχο ερώτημα που θα αφορά τη φύση τους. Και πριν απαντήσει σε αυτό το ερώτημα ο Αριστοτέλης, οφείλει να ξεκαθαρίσει τι εννοεί με τον όρο «φύση». Αυτό είναι και το πρώτο ερώτημα του πρώτου κεφαλαίου του 2^{ου} βιβλίου των *Φυσικών* που θα μας απασχολήσει σε αυτό το κεφάλαιο.

8.2. Ορίζοντας τη φύση

Όπως έχουμε δει στο Κεφάλαιο 3, τα ερωτήματα για το περιεχόμενο μιας έννοιας είναι στην ουσία πάντα δύο και πάνε μαζί (όπως, κατά το λεγόμενο, οι καταγόμενοι από το όμορφο νησί της μαστίχας). Πρόκειται, από τη μία, για ένα ερώτημα πληθυσμιακό (ποιες οντότητες ανήκουν στην έκταση ή την αναφορά ενός όρου, εδώ ποια

όντα είναι φυσικά, ανήκουν στο πεδίο της φύσης) και, από την άλλη, για ένα κριτηριακό ερώτημα (ποιο κριτήριο ή επαρκείς και αναγκαίες συνθήκες ικανοποιούν ώστε να τίθενται ως μέρος της έκτασης ή της αναφοράς του όρου). Τα δύο ερωτήματα φυσικά δεν είναι ανεξάρτητα και η απάντηση στο καθένα προϋποθέτει μια, αρχική τουλάχιστον, ιδέα για το πώς απαντάται το δεύτερο. Αυτό δεν θα πρέπει να μας ανησυχήσει μήπως τάχα οι ορισμοί των εννοιών μας είναι κυκλικοί ή κάνουν λήψη του ζητούμενου (όπως λέμε στο φιλοσοφικό ιδίωμα). Αν υφίσταται κάποια κυκλικότητα σε αυτή τη στρατηγική, αυτή είναι αθώα. Γιατί, όπως ακριβώς και οι Χιώτες, το γεγονός ότι οι απαντήσεις μας στα δύο ερωτήματα προχωρούν μαζί δεν σημαίνει ότι δεν προχωρούν, δεν βαδίζουν βήμα προς βήμα προς μια καλύτερη και πληρέστερη απάντηση των δύο ερωτημάτων. Έτσι, λοιπόν, ο Αριστοτέλης εκκινεί από μια πρώτη έκθεση της έκτασης των φυσικών όντων, ποια όντα θα συμπεριλαμβάναμε σε αυτή την κατηγορία (παρότι αυτός ο κατάλογος είναι αναθεωρήσιμος και ο Αριστοτέλης πράγματι σε άλλα έργα φαίνεται να τον αναθεωρεί). Σε πρώτη φάση όμως κανείς δεν θα αρνούνταν ότι:

K.8.1

[Α] Από τα όντα, άλλα οφείλουν την ύπαρξή τους στη φύση και άλλα σε άλλες αιτίες. Στη φύση οφείλουν την ύπαρξή τους τα ζώα και τα μέρη τους, τα φυτά και τα απλά σώματα, όπως η γη, η φωτιά, ο αέρας και το νερό – γι' αυτά και για τα παρόμοιά τους λέμε ότι υπάρχουν «φύσει». Όλα αυτά διαφέρουν εμφανώς από όσα δεν έχουν συσταθεί από τη φύση. [Β] Γιατί το καθένα τους έχει μέσα του μια αρχή κίνησης και στάσης – άλλα όσον αφορά τον τόπο, άλλα όσον αφορά την αύξηση και τη μείωση, άλλα όσον αφορά τη μεταλλαγή. Ενώ ένα κρεβάτι ή ένα φόρεμα ή οτιδήποτε άλλο παρόμοιο, ως κάτι που ανήκει στην αντίστοιχη κατηγορία πραγμάτων, και εφόσον είναι προϊόν τέχνης, δεν έχει καμία έμφυτη τάση μεταβολής· [Γ] το ίδιο πράγμα πάλι, ως κάτι που συνέβη να είναι πέτρινο ή γήινο ή από ένα μείγμα πέτρας και γης, και μόνο στο μέτρο αυτό, έχει όντως μια τέτοια τάση. (Φυσ., 2.1 192b8-20, μτφρ. Β. Κάλφας)

Ο Αριστοτέλης εδώ, στο [Α], αναφέρει μια σειρά από υποψήφια για ένταξη στην κατηγορία των φυσικών πραγμάτων όντα. Αυτή η σειρά υποψηφιοτήτων προκύπτει από μια γενική και θεμελιωμένη διαίσθηση για το πού βρίσκεται η διαχωριστική γραμμή μεταξύ φύσης και μη φύσης, αλλά κυρίως από τις απόψεις των παλαιότερων, προσωκρατικών «φυσιολόγων» που μελέτησαν τη φύση. Είναι μέρος των «ένδοξων», των επιστημονικών ή ενημερωμένων απόψεων, στο πεδίο της φυσικής έρευνας. Αν λοιπόν είναι τα όντα που υπάρχουν από τη φύση (και όχι ως προϊόντα της ανθρώπινης τέχνης ή πράξης), τι είναι αυτό που τα διακρίνει, ποιο είναι το κριτήριο δηλαδή το οποίο ικανοποιούν και μας δίνει τα δικαιώμα να τα εντάξουμε σε μια ενιαία κατηγορία; Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, εκείνο που διακρίνει τις φυσικές μεταβολές είναι το γεγονός ότι σε αυτές το υποκείμενο διαθέτει, εκτός από τη δύναμη να χαρακτηριστεί, να αποκτήσει μια ιδιότητα, τη δύναμη να εκκινήσει το ίδιο τη διαδικασία αυτή. Να είναι δηλαδή ποιητικά αίτια των μεταβολών στις οποίες τα ίδια υποβάλλονται. Και αυτό ακριβώς διατυπώνεται ως ορισμός του στο [Β] του παραπάνω χωρίου. Αυτό βέβαια είναι μια αναφορά στη δυνατότητά τους, και δεν σημαίνει ότι τα φυσικά όντα είναι ποιητικά αίτια αναγκαία για όλες τις μεταβολές στις οποίες είναι τυχόν να υποβληθούν. Ωστόσο, ο ορισμός περιλαμβάνει, εκτός από μια αναφορά στην κίνηση (γενικά εννοημένη ως μεταβολή και όχι ειδικά ως κίνηση κατά τόπο), και μια αναφορά στην αντίθετη από την κίνηση κατάσταση, στη στάση ή την ηρεμία. Τι εξυπηρετεί αυτή η προσθήκη; Αποτυπώνει δύο στοιχεία, το πρώτο από τα οποία είναι ιδιαίτερα σημαντικό για τον Αριστοτέλη. Πρώτον, λοιπόν, οι μεταβολές τις οποίες τα ίδια τα φυσικά όντα προκαλούν στον εαυτό τους, όπως είναι η ανάπτυξή τους π.χ., είναι μεταβολές οι οποίες οδηγούν σε κάποιο αποτέλεσμα ή, τέλος, το οποίο ορίζεται εξαρχής ως τέρμα της διαδικασίας μεταβολής, και εκεί η άσκηση της ποιητικής τους δύναμης κατευθύνεται και σταματά. Όπως ακριβώς όταν βαδίζουμε προς έναν προορισμό σταματάμε το βάδισμά μας, την κίνησή μας, μόλις φτάσουμε εκεί, έτσι και σε μια σειρά από μεταβολές στα φυσικά όντα, όπως είναι π.χ. η ανάπτυξη του οργανισμού ή ο μεταβολισμός της τροφής ή η παραγωγή σπερματικού υλικού, οι μεταβολές αυτές σταματούν στο σημείο όπου θα λέγαμε ότι ολοκληρώνονται ή, κατά το ανάλογο, φτάνουν στον προορισμό τους (το ίδιο ισχύει και για τα φυσικά απλά σώματα, όπως η Γη, τα οποία κινούνται προς τον οικείο τους τόπο εντός του υποσελήνιου κόσμου και μόλις φτάσουν εκεί σταματά η κίνησή τους). Το φαινόμενο αυτό οδηγεί τον

Αριστοτέλη στο ότι, κατά κάποιον τρόπο, ο προορισμός αυτός είναι μέρος του καθορισμού της δύναμης του ποιητικού αιτίου, δηλαδή το ποιητικό αίτιο έχει τη δύναμη όχι απλώς να εκκινήσει αυτή τη διαδικασία, αλλά να εκκινήσει αυτή τη διαδικασία ώστε να παραγάγει το συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Έτσι, το αποτέλεσμα, το τέλος, καθορίζει τη δραστηριότητα του ποιητικού αιτίου. Και αυτό είναι μέρος του τελεολογικού (κατά Αριστοτέλη) καθορισμού των μεταβολών στις οποίες υπόκεινται τα φυσικά όντα. Ένα δεύτερο στοιχείο, μάλλον λιγότερο σημαντικό για τη δική μας συζήτηση εδώ, αλλά γενικά ιδιαίτερα σημαντικό για την τελεολογική ανάλυση της συμπεριφοράς των ζώων κυρίως, είναι το γεγονός είναι ότι στα φυσικά όντα (δηλαδή σε κάποια από αυτά) περιλαμβάνεται η δύναμη να σταματήσουν, να παύσουν ή και να εμποδίσουν μια διαδικασία μεταβολής, η οποία μπορεί να εκκινεί από ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο (π.χ. αν κάποιος με σπρώχνει να βγω από τον δρόμο μου, μπορώ να αντισταθώ και να σταματήσω αυτή την αλλαγή πορείας).

Μια πιθανή αντίρρηση στον παραπάνω ορισμό είναι ότι κάποια δημιουργήματα της τέχνης μπορεί να έχουν κάποια αντίστοιχη τάση ή ορμή που θα μας οδηγούσε να θεωρήσουμε ότι και αυτά είναι ποιητικά αίτια των μεταβολών στις οποίες υπόκεινται. Ιδιαίτερα στον σύγχρονο βιομηχανοποιημένο κόσμο των αυτόματων συσκευών και ακόμη περισσότερο των μηχανών τεχνητής νοημοσύνης δεν θα μπορούσε να βρει κανείς αντιπαραδείγματα; Η απάντηση είναι πως ο Αριστοτέλης έχει προβλέψει το είδος αυτής της ένστασης ή το είδος τέτοιων αντιπαραδειγμάτων, γιατί ακριβώς τέτοιου είδους τεχνουργήματα έχουν την καταγωγή τους στον ανθρώπινο σχεδιασμό και στην ποιητική αιτιότητα που πηγάζει από την τέχνη η οποία τα κατασκεύασε. Αξίζει συζήτηση βέβαια εάν ένας τέτοιος ισχυρισμός θα πρέπει να υιοθετηθεί, σε κάθε περίπτωση όμως είναι ξεκάθαρος στη διαχωριστική γραμμή που προτείνει, και το κριτήριο που υιοθετεί δεν φαίνεται να είναι ευπαθές σε τέτοιου είδους αντιπαραδείγματα. Επιπλέον, ο Αριστοτέλης προβλέπει και μια άλλη πιθανή ένσταση, στο [Γ] πιο πάνω. Τα τεχνουργήματα μπορεί να έχουν μια αρχή κίνησης και στάσης, π.χ. ένεκα της ύλης από την οποία συντίθενται: ένα άγαλμα, για παράδειγμα, θα περιέχει μεγάλη ποσότητα γης (δηλαδή του στερεού στοιχειώδους υλικού στη φύση) και αυτό θα το κάνει βαρύ, δηλαδή (για τον Αριστοτέλη) θα έχει την τάση να κινηθεί προς το κέντρο του υποσελήνιου σύμπαντος. Ωστόσο, αυτή δεν είναι ιδιότητα του αγάλματος αλλά της ύλης του, υποστηρίζει ο Αριστοτέλης. Παρότι είναι αλήθεια ότι το άγαλμα δεν θα μπορούσε να κατασκευαστεί (όχι εύκολα τουλάχιστον) χωρίς να έχει αυτή την ιδιότητα, το υλικό από το οποίο κατασκευάστηκε το άγαλμα είχε αυτή την ιδιότητα ανεξάρτητα από το γεγονός ότι σμιλεύτηκε ή δουλεύτηκε ώστε να δημιουργηθεί ένα άγαλμα. Άρα, δικαίως μάλλον, ο Αριστοτέλης απομονώνει και εξαιρεί αυτού του είδους τις μεταβολές. Για την ακρίβεια, αυτές οι εξαιρέσεις οδηγούν σε μια πιο γενική παρατήρηση, που είναι ιδιαίτερα ουσιώδης επειδή είναι γενική. Ας τη διαβάσουμε πρώτα και ας τη σχολιάσουμε κατόπιν:

K.8.2

Η φύση λοιπόν είναι [Α] αρχή και αιτία της κίνησης και της στάσης σε εκείνα τα όντα όπου ενυπάρχει κατά τρόπο άμεσο και σύμφωνο με την ίδια την ουσία τους – και όχι κατά συμβεβηκός. [Β] Λέγοντας όχι κατά συμβεβηκός εννοώ το εξής: κάποιος που είναι ιατρός θα μπορούσε ο ίδιος να γίνει αίτιος της δικής του υγείας. Δεν τον κάνει όμως γνώστη της ιατρικής το γεγονός ότι θεραπεύεται· συνέβη απλώς ο ιατρός και αυτός που γιατρεύεται να είναι ένα και το αυτό πρόσωπο. Γι' αυτό και τα δύο αυτά πράγματα συνήθως διακρίνονται μεταξύ τους. Το ίδιο γίνεται και σε όλα τα άλλα όντα τα οποία έχουν κατασκευαστεί. Κανένα από αυτά δεν έχει μέσα του την αρχή της κατασκευής του. Σε ορισμένα η αρχή βρίσκεται σε άλλα όντα, έξω από αυτά τα ίδια, όπως σε μια οικία ή σε όλα τα άλλα χειροποίητα πράγματα, ενώ σε άλλα η αρχή είναι μέσα τους, αλλά όχι κατά τρόπο σύμφωνο με την ουσία τους – είναι όσα θα μπορούσαν να γίνουν κατά συμβεβηκός αίτια της μεταβολής του εαυτού τους. Η φύση λοιπόν είναι αυτό που μόλις είπαμε. Από την άλλη πλευρά, [Γ] φύση έχουν όσα έχουν μια τέτοια αρχή. Όλα αυτά τα όντα είναι ουσίες· γιατί αποτελούν ένα υποκείμενο και η φύση υπάρχει πάντοτε μέσα σε ένα υποκείμενο. (Φυσ. 2.1 192b218-34, μτφρ. Β. Κάλφας)

Στο παραπάνω χωρίο ο Αριστοτέλης εισάγει μια εννοιολογική διάκριση στο [Α], που μας είναι βέβαια γνώριμη ήδη από τις *Κατηγορίες*, και γενικά τη συναντάμε συστηματικά σε κάθε τομέα της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Και αυτό συμβαίνει γιατί η διάκριση αυτή συνιστά αναπόσπαστο κομμάτι της αντίληψης ότι το *ον* έχει διαφορετικές σημασίες και διαβαθμίσεις, με βασικότερη τη διαβάθμιση μεταξύ *όντος* καθ' *εαυτού* και κατά *συμβεβηκός*. Η ιδιότητα λοιπόν που ορίζει τη φύση των φυσικών όντων είναι η αρχή κίνησης και στάσης. Όμως, ενώ αυτή η αρχή ανήκει σε αυτά τα όντα καθ' *εαυτά*, ως τα όντα τα οποία είναι ή, αν προτιμάτε, τους ανήκει εξ *ορισμού*, είναι ταυτόχρονα κάτι που ανήκει ευρύτερα σε πολλά άλλα όντα, με τη διαφορά ότι στα δεύτερα ανήκει κατά *συμβεβηκός*, όχι ως ιδιότητά τους δηλαδή, αλλά ως ιδιότητα ενός μέρους τους ή μιας σχετικής άποψης μέσω της οποίας μπορούν να ταυτοποιηθούν. Στο παράδειγμα που είδαμε με τον ανδριάντα, ο ανδριάντας, καθότι σύνθετος από το στοιχείο της γης, έχει την αρχή κίνησης που τον ωθεί προς το κέντρο της υποσελήνιας σφαίρας (αυτό ισχύει για οποιοδήποτε σώμα συντίθεται από γη). Αλλά αυτή είναι μια αρχή που ανήκει μόνο κατά *συμβεβηκός* στον ανδριάντα, δηλαδή ανήκει σε αυτόν με έμμεσο τρόπο, επειδή ανήκει πρώτα και κύρια σε κάτι άλλο από τον ανδριάντα και συγκεκριμένα στην ύλη από την οποία συντίθεται. Στο τελευταίο χωρίο, όμως, ο Αριστοτέλης στρέφεται σε ένα από τα αγαπημένα του παραδείγματα, εκείνο που αφορά την ιατρική. Και στρέφεται σε αυτό επειδή είναι ένα καλύτερο παράδειγμα για να σημάνει τη διαφορά (μεταξύ του τρόπου με τον οποίο τα φυσικά όντα έχουν καθ' *εαυτά* εντός τους την αρχή της κίνησής τους, εν αντιθέσει προς μια κατά *συμβεβηκός* τέτοια κατοχή της αρχής). Το παράδειγμα είναι καλύτερο γιατί, ενώ είναι ευκολότερο να διακρίνουμε ένα σύνθετο σώμα όπως είναι το άγαλμα από την ύλη του (ανήκουν σε δύο διακριτά οντολογικά επίπεδα), ίσως τα πράγματα είναι πιο ασαφή στο παράδειγμα στο οποίο ένας άνθρωπος συμβαίνει να είναι και ιατρός. Ας δούμε λοιπόν το παράδειγμα αναλυτικά, όπως το παρουσιάζει το κείμενό μας στο [Β].

Ας υποθέσουμε ότι μια ιατρός ασθενεί. Οπλισμένη με τη γνώση της ιατρικής, είναι ικανή να υποβάλει τον *εαυτό* της στην ενδεδειγμένη θεραπεία για στην *ίαση* της ασθένειάς της. Επομένως, σε αυτή την περίπτωση είναι αληθές το να ισχυριστούμε ότι (α) η ιατρός θεράπευσε την ασθενή, και εφόσον η ασθενής είναι και ιατρός, είναι αληθές επίσης να πούμε, ελέω αντικατάστασης, ότι (β) η ασθενής θεράπευσε την ασθενή (όπως βέβαια και ότι η ασθενής θεράπευσε την ιατρό ή και η ιατρός θεράπευσε την ιατρό, αλλά αυτές οι δύο προτάσεις δεν θα μας απασχολήσουν). Η πρόταση (β) δίνει την εντύπωση ότι η ασθενής διαθέτει μια δύναμη να θεραπεύει (δηλαδή μια δύναμη, μια αρχή, κίνησης και στάσης για τις μεταβολές που σχετίζονται με την *ίαση*), όπως ακριβώς τα φύσει όντα διαθέτουν μια δύναμη (μια αρχή κίνησης και στάσης) για τις μεταβολές που σχετίζονται με την ανάπτυξή τους, τον μεταβολισμό της τροφής, τη διατήρησή τους στη ζωή κτλ. Το θέμα όμως είναι ότι μια τέτοια δύναμη ανήκει στην ασθενή όχι επειδή πάσχει από την ασθένειά της, αλλά μόνο επειδή τυγχάνει να έχει και γνώση της ιατρικής τέχνης. Είναι δηλαδή κάτι έτερο από το γεγονός ότι πάσχει από την ασθένεια. Δεν είναι άλλωστε όλοι και μόνο οι ασθενείς ιατροί (ούτε όλοι και μόνο οι ιατροί ασθενείς). Αυτό είναι κάτι που συμβαίνει κάποιες φορές ή σπάνια, όχι ως επί το πολύ. Δεν είναι στην ουσία του ασθενή, στον ορισμό του ασθενή, η γνώση της ιατρικής, ούτε είναι στην ουσία του γιατρού η πάθηση που έχει ο ασθενής. Αυτό δείχνει ότι η δύναμη που έχει κάποιο υποκείμενο να θεραπεύει και η δύναμη που έχει ένα σώμα να θεραπεύεται, παρότι είναι δύο συμπληρωματικές μεταξύ τους δυνάμεις (η μια περιλαμβάνει τον ορισμό της άλλης), είναι στην ουσία δύο δυνάμεις που δεν είναι απαραίτητο να συμπίπτουν στο ίδιο υποκείμενο. Μάλιστα, συμπίπτουν μόνο τυχαία, όπως στο ιδιαίτερο παράδειγμα του κειμένου μας. Αντίθετα, η δύναμη ενός οργανισμού να αναπτύσσει τα μέρη του και η δύναμη που έχει να αναπτύσσεται είναι δύο δυνάμεις που αναγκαία βρίσκονται στο ίδιο υποκείμενο. Έτσι, ενώ η ασθενής μπορεί να έχει την ποιητική δύναμη να θεραπεύει τον *εαυτό* της όταν τυχαίνει να είναι και ιατρός, αλλά την έχει μόνο κατά *συμβεβηκός*, ενώ ο οργανισμός έχει την ποιητική δύναμη να αναπτύσσει τον *εαυτό* του καθ' *εαυτός*, ένεκα του είδους φυσικού όντος στο οποίο ανήκει. Όταν λοιπόν ο Αριστοτέλης προτείνει ότι η φύση είναι μια αρχή κίνησης και στάσης, εκείνο που προτείνει είναι ότι η φύση είναι μια ορμή που διαθέτουν κάποια όντα ως μέρος της ταυτότητάς τους να κινούνται, να αλλάζουν και να ολοκληρώνουν αυτή την αλλαγή από μόνα τους. Αρα υπάρχουν δύο τρόποι να ανήκει αυτό το πράγμα σε κάτι. Ο ένας τρόπος είναι να ανήκει σε κάτι σύμφωνα με την ουσία του. Ο άλλος τρόπος είναι να ανήκει σε κάτι κατά *συμβεβηκός*.

Ουσιωδώς λοιπόν, τα φύσει όντα έχουν εντός τους το αίτιο που θα προκαλέσει, τουλάχιστον, κάποιες από τις μεταβολές στις οποίες υποβάλλονται. Για παράδειγμα, ένα ζώο, ας υποθέσουμε ένα άλογο, έχει τη δύναμη να

κινήσει το σώμα του από τον ένα τόπο σε έναν άλλο τόπο (από την αφετηρία του ιπποδρόμου στον τερματισμό του). Τη δύναμη αυτή, την ψυχική δύναμη, της κίνησης από τον ένα τόπο στον άλλο μπορούμε να την ονομάσουμε όρεξη ή επιθυμία, αυτή η ψυχική δύναμη και το σώμα το οποίο αυτή η δύναμη κινεί είναι ένα ζεύγος παρόμοιο με εκείνο της ιατρού και της ασθενούς. Το ένα κινεί, η ψυχική δύναμη, το άλλο κινείται, το σώμα (όπως και στο παράδειγμα της ιατρικής, ο ένας πόλος θεραπεύει, ο άλλος θεραπεύεται). Άρα, η ψυχική δύναμη και το σώμα συνδέονται ως ποιητικό αίτιο και υποκείμενο προς το οποίο η δύναμή του εξασκείται. Αλλά τώρα η ψυχική δύναμη και το σώμα συνιστούν μια ενότητα, γιατί δεν θα μπορούσαμε να φανταστούμε κάτι που έχει το σώμα του αλόγου χωρίς την ψυχική δύναμη να μπορεί να κινηθεί (και δεν έχουμε κανένα τεκμήριο ότι κάτι τέτοιο συμβαίνει έστω κάποιες φορές). Εδώ ποιητικό αίτιο και αυτό στο οποίο η ποιητική δύναμη ασκείται είναι αναγκαία ή κατ' ουσία μια ενότητα. Το ότι έχουμε την ψυχική δύναμη να κινούμε το σώμα μας και ταυτόχρονα διαθέτουμε ένα σώμα το οποίο κινείται από αυτή την ψυχική δύναμη δεν είναι κάτι που τυχαίνει να συμβαίνει με αυτόν τον τρόπο, όπως στην περίπτωση της ασθενούς που είναι και ιατρός, αλλά είναι κάτι που αναγκαία είναι έτσι. Πάντα κάθε ζώο θα βρούμε ότι θα έχει μια δύναμη να κινεί το σώμα του και ένα σώμα το οποίο κινείται από αυτή τη δύναμη. Δεν θα μπορούσαν αυτά τα δύο να είναι χωριστά. Επομένως, το ποιητικό αίτιο ανήκει έτσι στο σώμα κατ' ανάγκη ή κατ' ουσία, όχι κατά συμβεβηκός.

Το παράδειγμα αυτό είναι για τον Αριστοτέλη ιδιαίτερα εμφαντικό. Γι' αυτό και, όταν επιχειρεί συνοπτικά να εξηγήσει τι είναι η φύση, πολλές φορές αναφέρεται στο γεγονός ότι η φύση είναι σαν ένας ιατρός που γιατρεύει τον εαυτό του. Αυτό είναι μια ενδιαφέρουσα φράση, η οποία χρησιμοποιείται για να μας υπενθυμίσει ότι στην ιατρική αυτή η σύμπτωση συμβαίνει κατά συμβεβηκός, αλλά στη φύση αυτή η σύμπτωση είναι αναγκαία ή κατ' ουσία.

8.3. Δύο υποψήφιοι για τον ρόλο της φύσης των φυσικών όντων

Όπως ανέφερα στην αρχή του κεφαλαίου, το βασικό ερώτημα που απασχολεί τον Αριστοτέλη, και ένα ερώτημα στο οποίο οφείλει μια απάντηση έπειτα από την παρουσίαση της θεωρίας του για το πώς συμβαίνουν οι φυσικές μεταβολές είτε είναι ποιοτικές είτε είναι ουσιαστικές, αφορά το κατά πόσο η ουσία ή η ταυτότητα, αν προτιμάτε, ενός όντος εξαρτάται από το ένα ή το άλλο από τα δύο συστατικά της: την ύλη ή το υποκείμενο ή μήπως από το είδος της; Αυτό το ερώτημα αποκτά εδώ, στο Β' βιβλίο των *Φυσικών*, μια λίγο διαφορετική διατύπωση, εφόσον ο λόγος είναι για τις ουσίες που είναι φυσικά όντα, δηλαδή για τις φυσικές ουσίες, οι οποίες άλλωστε συνιστούν το κατεξοχήν παράδειγμα ουσιών (τα δημιουργήματα της τέχνης, αν τα θεωρεί καν ο Αριστοτέλης ουσίες με την πλήρη έννοια του όρου, είναι παρ' όλα αυτά δευτερεύουσες εκδοχές, εφόσον από αυτές απουσιάζει εκείνο που δίνει αυτονομία στις φυσικές ουσίες, η αρχή κίνησης και στάσης).

Ο Αριστοτέλης λοιπόν θα παρουσιάσει λόγους για τους οποίους τόσο η ύλη ή εκείνο που υπόκειται μιας ατομικής φυσικής ουσίας (οι δύο έννοιες είναι ισοδύναμες εδώ) όσο και το είδος της θα μπορούσαν και έχουν στην ιστορία της φιλοσοφίας ταυτιστεί ως το στοιχείο που κάνει αυτές τις ατομικές φυσικές ουσίες. Τα επιχειρήματα παρουσιάζονται βέβαια για να υποστηρίξουν τη δεύτερη άποψη, η οποία είναι και η αριστοτελική ετυμολογία επί του θέματος. Όμως, είναι ενδιαφέρον για τη μέθοδο του Αριστοτέλη ότι εκκινεί από το αντίπαλο επιχείρημα, το οποίο υποστηρίζει το συμπέρασμα ότι η ουσία μιας ατομικής φυσικής ουσίας θα πρέπει να ταυτιστεί με την ύλη της. Αυτή η μεθοδολογική προτίμηση είναι ένα μέρος της μορφής της συζήτησης που επιλέγει σε οποιοδήποτε πεδίο του επιστητού, όταν εκκινεί την ανάλυσή του από τις επικρατέστερες ή δημοφιλέστερες μεταξύ των σοφών απόψεις που έχουν διατυπωθεί επί του θέματος, ώστε να δείξει ότι οδηγούν σε απορία, ή αφήνουν άλυτο το ζήτημα εν μέρει ή εν συνόλω. Ενδεχομένως, αυτό να γίνεται για να εξουδετερώσει τις απόψεις τους πριν εκθέσει τις δικές του, ωστόσο πιο κρίσιμο είναι το γεγονός ότι, εκθέτοντας τα προβλήματα και τα αινίγματα που οι απόψεις τους αφήνουν αναπάντητα, οριοθετεί τα ερωτήματα στα οποία μια ικανοποιητική λύση θα πρέπει να απαντά. Θέτει έτσι τα προαπαιτούμενα για μια επιτυχημένη θεωρία επί του ζητήματος, όποιο και εάν είναι αυτό. Μια δεύτερη προκαταρκτική παρατήρηση εδώ είναι ότι η ίδια η διατύπωση του ζητήματος «ορισμένοι θεωρούν ότι η φύση και η ουσία των φυσικών όντων» μας φέρνει αντιμέτωπους με δύο χρήσεις ή σημασίες του όρου «ουσία». Όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στα «φυσικά όντα», αναφέρεται προφανώς σε τέτοια δείγματα των φυσικών ειδών όπως είναι ένας άνθρωπος, ένα άλογο,

ένα ελαιόδεντρο κτλ. Δηλαδή αναφέρεται σε όντα που, σύμφωνα με τις *Κατηγορίες*, θα κατατάσσαμε ως πρώτες ουσίες. Επιλέγει τον ουδέτερο και γενικότερο όρο «όντα» που περιλαμβάνει κάθε ον (όχι μόνο δηλαδή τις ουσίες, πρώτες ή δεύτερες, αλλά και τα συμβεβηκότα και πιθανόν και άλλα όντα, όπως τα συμβάντα, αν δεχτούμε τέτοια στην οντολογία μας). Και αυτό γιατί θέλει να θέσει για αυτά τα κυρίως όντα, τις πρώτες ουσίες των *Κατηγοριών*, το ερώτημα «Ποια είναι η ουσία τους;». Θα ακουγόταν περίεργο, γλωσσικά τουλάχιστον, αν ρωτούσε «Ποια είναι η ουσία της ουσίας;». Ενδεχομένως, για αυτό τον λόγο προτιμά τη συγκεκριμένη διατύπωση. Ωστόσο, το ερώτημα, όπως και να το ερμηνεύσουμε (θα μπορούσε να το διαβάσουμε σαν να ρωτάει: «Τι κάνει τις ουσίες να είναι ουσίες;» ή, πάλι, σαν να ρωτάει: «Τι συνιστά την ουσία μιας ατομικής ουσίας;»), βάζει στο παιχνίδι ένα επιπλέον επίπεδο. Γιατί, ενώ θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι οι πρώτες ουσίες είναι ουσίες εξαιτίας του εαυτού τους, επειδή δηλαδή είναι αχώριστες, μοναδικές και υποκείμενα όλων των άλλων όντων που συνιστούν κατηγορήματά τους (τα κριτήρια που έχουμε δει από τις *Κατηγορίες*), εδώ μπαίνουμε σε ένα πεδίο όπου θα αναζητηθεί ποιο υποσύνολο των ιδιοτήτων τους είναι εκείνο που εξηγεί γιατί είναι ουσίες. Αυτό το υποσύνολο των ιδιοτήτων τους (που εντέλει θα ταυτιστεί με τη μορφή ή το είδος ή τη φύση του) θα πρέπει να είναι οντολογικά ακόμη βασικότερο από τις ίδιες τις πρώτες ουσίες. Αν μη τι άλλο, εκείνο προεξοφλεί και εγγνάζεται ότι αυτές είναι ουσίες.

Αυτό το επιπλέον επίπεδο προκύπτει στη συνέχεια της λύσης που δόθηκε στο παράδοξο της φυσικής μεταβολής, και ειδικά στο ερώτημα τι συμβαίνει στη γέννηση των ατομικών όντων ή ουσιών. Τα δύο επίπεδα που διαφαίνονται εδώ, ή σημασίες του όρου «ουσία», είναι λοιπόν άλλη μια διάσταση στις διαφορετικές και διαβαθμισμένες σημασίες του όντος και διαποτίζουν όχι μόνο τη φυσική φιλοσοφία αλλά και την πρώτη φιλοσοφία όπως αυτή εκτίθεται στα *Μετά τα Φυσικά*. Από μόνες τους, αυτές οι διαφορετικές χρήσεις του όρου έχουν οδηγήσει παραδοσιακά σε δύο αποδόσεις του τόσο στα λατινικά και τις λατινογενείς γλώσσες, όσο και στα νέα ελληνικά. Στις ατομικές ουσίες αποδίδεται ο όρος *υπόσταση* (substantia), ενώ αυτό που τις κάνει να είναι ουσίες σημαίνεται με τον όρο *ουσία* (essentia). Θα ακολουθήσω αυτή την πρακτική σε ό,τι ακολουθεί, παρότι, καθώς οι αναλύσεις του Αριστοτέλη για αυτά τα δύο επίπεδα δεν είναι πάντα τόσο ξεκάθαρες σε σχέση με το πώς ακριβώς χρησιμοποιεί τον όρο, η απόδοσή τους με δύο διαφορετικούς τρόπους ίσως σε κάποιες περιπτώσεις, αντί να ρίχνει φως στα γραφόμενά του, τα συσκοτίζει, εφόσον νομοθετεί υπέρ της μίας ή της άλλης σημασίας επιλέγοντας την αντίστοιχη απόδοση.

Μετά από αυτά τα προκαταρκτικά, ας δούμε το πρώτο επιχείρημα που αφορά το συμπέρασμα ότι η ύλη συνιστά την ουσία των πρώτων ουσιών ή υποστάσεων:

K.8.3

Ορισμένοι θεωρούν ότι [Α] η φύση και η ουσία των φυσικών όντων είναι το πρωταρχικό ενυπάρχον συστατικό του καθενός τους, αυτό που είναι κατά την ίδια την ουσία του ανοργάνωτο, και λένε λ.χ. ότι η φύση του κρεβατιού είναι το ξύλο και του ανδριάντα ο χαλκός. [Β] Απόδειξη για αυτό, ισχυρίζεται ο Αντιφών,³⁵ είναι το γεγονός ότι, αν κάποιος έθαβε στο χώμα ένα κρεβάτι και το άφηγε να αποσυντεθεί μέχρι να βλαστήσει, δεν θα προέκυπτε κρεβάτι αλλά ξύλο. Αυτό, κατά τη γνώμη του, σημαίνει ότι η συμβατική διάταξη του κρεβατιού και η τέχνη της κατασκευής του είναι κάτι που απλώς συνέβη στο κρεβάτι, ενώ η ουσία του είναι εκείνη που, ενώ τα υφίσταται όλα αυτά, παραμένει σταθερή. [Γ] Αν μάλιστα και τα συστατικά τους έχουν υποστεί το ίδιο σε σχέση με κάποιο τρίτο –λ.χ. ο χαλκός και ο χρυσός σε σχέση με το νερό, ή τα οστά και τα ξύλα σε σχέση με τη γη, και παρομοίως όλα τα άλλα–, τότε η φύση και η ουσία τους είναι εκείνο το τρίτο. (*Φυσ.* 2.1 193a9-21, μτφρ. Β. Κάλφας)

Το χωρίο αυτό διασώζει μια γενική θέση που ταυτίζει τη φύση και την ουσία των φυσικών υποστάσεων με την ύλη τους, αυτό το οποίο παραμένει πριν, κατά τη διάρκεια και μετά τη διαδικασία της μεταβολής (η έκφραση

³⁵ Ο σοφιστής ή ο ρήτορας, που ίσως είναι και το ίδιο πρόσωπο. Βλ. Αντιφών DK87 A15.a

«ενυπάρχον» αναφέρεται στο γεγονός ότι αυτό το συστατικό διατηρείται με κάποιον τρόπο και στην οντότητα η οποία προκύπτει μετά την ολοκλήρωση της μεταβολής, και άρα έχει έναν ρόλο αντίστοιχο με το αριστοτελικό υποκείμενο της μεταβολής). Ταυτόχρονα, στο [B] μας δίνει μια προταθείσα τεκμηρίωση της θέσης. Η τεκμηρίωση αυτή, αλλά και όποια άλλη μπορούμε να υποθέσουμε ότι έχει κατά νου ο Αριστοτέλης, βασίζεται σε ένα κριτήριο που έχουμε συναντήσει στους προσωκρατικούς φυσιολόγους (βλ. Κεφάλαιο 3) και το οποίο υποθέτει ότι η ουσία των πάντων είναι εκείνο το υλικό στοιχείο το οποίο είναι αιώνιο, υπόκειται όλων των μεταβολών (με πρωταρχική εκείνη της γέννησης του κόσμου) και στο οποίο ο κόσμος και τα όντα εντός του θα καταλήξουν όταν αυτός καταστραφεί. Για τον Θαλή, όπως είδαμε, το υγρό στοιχείο διεκδικεί έναν τέτοιο ρόλο, για τον Αναξίμανδρο αυτό είναι το άπειρο, για τον Δημόκριτο τα άπειρα σε αριθμό και απειροελάχιστα σε μέγεθος άτομα, ενώ βέβαια έχουν κατατεθεί και άλλες ισοδύναμες ή παρόμοιες θέσεις από άλλους. Ας ονομάσουμε αυτήν την αρχή ή κριτήριο ως *Αρχή του Υπομένου Στοιχείου*. Σύμφωνα με αυτήν λοιπόν, θα προσδιορίσουμε την ουσία μιας φυσικής ή άλλης υπόστασης, ανακαλύπτοντας ποιο είναι το μόνιμο υποκειμένου που παραμένει (πριν και μετά τη μεταβολή που συνιστά η γέννηση ή ο θάνατός του). Τώρα, το επιχείρημα που αποδίδεται στον Αντιφώντα μπορεί να αναπαρασταθεί με τον ακόλουθο τρόπο:

1. Εάν θάψουμε ένα κρεβάτι και βλαστήσει, θα φυτρώσει ένα ξύλο (ή δένδρο ενδεχομένως), όχι πάντως ένα κρεβάτι.
2. (Από την 1) Άρα εκείνο που παραμένει είναι το ξύλο, η ύλη του κρεβατιού και όχι το είδος (το σχήμα και η λειτουργία του).
3. (Αρχή του Υπομένου Στοιχείου) Η ουσία και φύση μιας υπόστασης θα είναι εκείνο το στοιχείο που παραμένει (πριν και μετά τη γέννηση ή τον θάνατό της).
4. (Από τις 2, 3) Άρα η φύση κάθε υπόστασης θα πρέπει να ταυτιστεί με την ύλη και όχι με το είδος της.

Ο Αριστοτέλης θα οδηγήσει αυτή τη λογική στις ακρότατες συνέπειές της, ώστε να δείξει το παράλογο συμπέρασμα στο οποίο εντέλει η άποψη δεσμεύεται. Έτσι, στο [Γ] θα προσθέσει ότι, αν αυτό που ισχυρίζεται ο Αντιφών ότι ισχύει για το κρεβάτι, ισχύει και για το ξύλο, τότε θα πρέπει να αναζητήσουμε την ουσία λίγο βαθύτερα, δηλαδή σε αυτό που παραμένει όταν το ίδιο το ξύλο καταστραφεί, και κάτι αντίστοιχο θα πρέπει να κάνουμε μέχρι να καταλήξουμε σε κάποια υλική ουσία για την οποία δεν υπάρχει μια παρόμοια διαδικασία γέννησης ή φθοράς. Και τότε αυτή η ουσία θα είναι ουσία όχι μόνο των οντοτήτων που βρίσκονται στο μόλις ανώτερο επίπεδο από αυτήν, αλλά και των οντοτήτων που βρίσκονται σε κάθε ανώτερο επίπεδο (μέχρι, για να το πούμε έτσι, το επίπεδο του κρεβατιού από το οποίο ξεκίνησε η ανάλυσή μας). Έτσι, η φύση των όντων θα πρέπει να αποδοθεί σε εκείνο το υλικό στοιχείο που παραμένει ίδιο παρ' όλες τις φυσικές μεταβολές. Εκείνο από το οποίο προέρχεται η φύση και εκείνο στο οποίο θα διαλυθεί. Ενδεχομένως, κάποιες τέτοιες σκέψεις να οδήγησαν τον Αναξίμανδρο στην υπόθεση του απείρου. Για τον Εμπεδοκλή, στη θέση αυτού του βασικού υλικού θα βρίσκονταν τα τέσσερα ριζώματα, της γης, του νερού, του αέρα και της φωτιάς, που είναι αιώνια και συνεχώς αναμειγνύονται (σε διαφορετικές αναλογίες, ανάλογα με τα σώματα που συστήνονται) χωρίς ποτέ να αλλοιώνεται η σύσταση οποιουδήποτε μέρους των ίδιων των στοιχείων. Ο Δημόκριτος, από την πλευρά του, θα ταύτιζε τη φύση με τα αγέννητα και άφθαρτα άτομα που συνθέτουν τον κόσμο.

Στην ουσία, το επιχείρημα είναι μια αναγωγή. Υπάρχουν δύο δυσκολίες στην ερμηνεία του. Η πρώτη επιλύεται ευκολότερα και αφορά το γεγονός ότι το αντικείμενο-στόχος του επιχειρήματος δεν είναι ένα φύσει ον, είναι ένα τεχνούργημα, και συγκεκριμένα ένα κρεβάτι, και άρα από αυτή την άποψη δεν έχει καν φύση. Οπότε, τι είδους τεκμήριο μπορεί να συνιστά σε μια συζήτηση που αφορά τα φύσει όντα, τις φύσει υποστάσεις; Εδώ θα μπορούσαμε να απαντήσουμε ότι η αναφορά μπορεί να είναι κατάλοιπο του επιχειρήματος όπως το εξέθεσε ο Αντιφών και δεν μπορούμε να είμαστε καθόλου βέβαιοι ότι στόχος του Αντιφώντα ήταν να αναλύσει το δίλημμα όπως το παρουσιάζει ο Αριστοτέλης. Όπως και να έχει, όμως, το ίδιο επιχείρημα θα μπορούσε να διατυπωθεί με βάση ένα οποιοδήποτε οργανικό σώμα, επομένως η χρήση του συγκεκριμένου παραδείγματος δεν είναι απαραίτητη για την αλήθεια ή όχι του επιχειρήματος. Απλώς εικονογραφεί με έναν ενδιαφέροντα τρόπο το σημείο το οποίο ο Αριστοτέλης θέλει να υπογραμμίσει. Η δεύτερη, τώρα, δυσκολία έχει να κάνει με το πώς θεωρεί ο Αριστοτέλης ότι λειτουργεί η αναγωγή που μας οδηγεί στο στοιχειώδες ή κατώτερο υλικό

επίπεδο. Γιατί να θεωρήσουμε ότι, αν το Α είναι ουσία του Β και το Β ουσία του Γ, τότε το Α είναι ουσία του Β; Ο Αριστοτέλης εδώ φαίνεται να θεωρεί ότι η σχέση «είναι ουσία του» είναι μια συμμετρική σχέση (και σε αυτό μπορούμε εύκολα να συμφωνήσουμε), αλλά και μια μεταβατική σχέση (και σε αυτό είναι δυσκολότερο να συμφωνήσουμε). Σίγουρα η σχέση θα μπορούσε να είναι αμετάβατη, όπως η σχέση «πατέρας του», σύμφωνα με την οποία μπορεί ο Α να είναι πατέρας του Β και ο Β πατέρας του Γ, χωρίς να συνάγεται ότι ο Α είναι πατέρας του Γ. Χρησιμοποιώ αυτό το παράδειγμα γιατί η άποψη την οποία εκθέτει και θα αντικρούσει ο Αριστοτέλης έχει να κάνει με την καταγωγή των πραγμάτων. Η άποψη λοιπόν φαίνεται να προσδιορίζει την ουσία μιας οντότητας στο υλικό από το οποίο κατάγεται ή προκύπτει κάτι και το οποίο είναι επίσης αυτό που επιβιώνει μετά τον θάνατό της. Τώρα, αν αυτό είναι το τεκμήριο που κάνει κάτι να συνιστά έναν καλό υποψήφιο για την ουσία μιας υπόστασης και αυτό με τη σειρά του είναι μια υπόσταση, είναι λογικό η ίδια διαδικασία να ακολουθηθεί μέχρι να φτάσουμε σε ένα στοιχείο που είναι πρωταρχικό και έχει πραγματικά αιώνια διάρκεια. Επομένως, η μεταβατικότητα της σχέσης «το Α είναι ουσία του Β» είναι μια ιδιότητα που φαίνεται να ταιριάζει στην αντίπαλη θέση που εξετάζει ο Αριστοτέλης και την οποία μεταβατική ιδιότητα ο ίδιος δεν είναι υποχρεωμένος να δεχτεί εφόσον δεν θα ασπαστεί και την αντίπαλη θέση. Να πώς παρουσιάζει τελικά τη θέση των αντιπάλων, δείχνοντας ότι οδηγεί σε ένα παράδοξο συμπέρασμα:

K.8.4

Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, άλλοι λένε ότι η φύση των όντων είναι η φωτιά, άλλοι ότι είναι η γη, άλλοι ο αέρας, άλλοι το νερό, άλλοι ότι είναι κάποια από αυτά και άλλοι όλα αυτά. Αυτό που ο καθένας τους εξέλαβε ότι είναι η φύση των όντων, είτε είναι ένα, είτε περισσότερα στοιχεία, αυτό και μόνο ισχυρίζεται ότι είναι η όλη ουσία, και όλα τα άλλα είναι πάθη, καταστάσεις και διαθέσεις αυτού του στοιχείου. Και θεωρεί ότι το οποιοδήποτε τέτοιο στοιχείο είναι αιώνιο (γιατί δεν μπορεί να προκαλέσει μεταβολή στον εαυτό του), ενώ όλα τα άλλα γίνονται και φθείρονται άπειρες φορές. Κατά έναν πρώτο λοιπόν τρόπο ορισμού, «φύση» λέγεται η υποκείμενη πρωταρχική ύλη εκείνων των όντων που έχουν μέσα τους μια αρχή κίνησης και μεταβολής. (Φυσ., 2.1 193a21-30, μτφρ. Β. Κάλφας)

Παρότι ο Αριστοτέλης φαίνεται εδώ να υιοθετεί εν μέρει τη θέση των αντιπάλων, εφόσον δέχεται ότι με έναν τρόπο η φύση των όντων είναι η πρωταρχική ύλη από την οποία όλα κατάγονται, θα αντεπιχειρηματολογήσει υπέρ της δεύτερης υποψηφιότητας, αμέσως μετά προβάλλοντας κατά σειρά τρία επιχειρήματα. Άρα δεν μπορεί να δέχεται ότι η πρωταρχική αυτή ύλη, όποια και εάν εντέλει είναι αυτή, μπορεί να συνιστά την ουσία των όντων, με τη σημασία που μας ενδιαφέρει εδώ (της *essentia*), παρότι δέχεται ότι είναι και αυτή μια φύση, και για την ακρίβεια η υλική φύση από την οποία κατάγονται οι άλλες υποστάσεις. Υπό αυτή την έννοια, επίσης, θα της αποδώσει σε κάποια κείμενα ακόμη και τον τίτλο της ουσίας, ονομάζοντας την ουσία υλική. Αλλά δεν μπορεί να συνιστά την ουσία με τη σημασία που είναι υπό εξέταση εδώ, αφού εάν συνέβαινε αυτό θα έπρεπε να δεχτούμε ότι όλα τα φυσικά όντα αλλά ταυτόχρονα και όλα τα τεχνητά όντα (όπως είναι το κρεβάτι) έχουν μία και την αυτή ουσία. Αυτό πράγματι αντίκειται στη διαίσθησή μας, αφού θα ακύρωνε την ύπαρξη τόσο διαφορετικών φύσεων (των φυσικών ειδών), οι οποίες φαίνεται να έχουν και να εξασκούν πολύ διαφορετικές δυνάμεις στον φυσικό κόσμο. Ας δούμε λοιπόν τα επιχειρήματα υπέρ του δεύτερου υποψηφίου, του είδους. Το πρώτο από αυτά είναι το ακόλουθο:

K.8.5

Κατά έναν δεύτερο τρόπο ορισμού, «φύση» λέγεται η μορφή ενός όντος ή το είδος το σύμφωνο με τον ορισμό του. [Α] Πράγματι, όπως ακριβώς λέγεται «τέχνη» αυτό που είναι σύμφωνο με την τέχνη και το τεχνικό προϊόν, έτσι λέγεται «φύση» αυτό που είναι σύμφωνο με τη φύση και το φυσικό ον. Και όπως δεν θα μπορούσαμε να πούμε για ένα κρεβάτι ότι έχει κάποια σχέση με την τέχνη, αν είναι μόνο δυνάμει κρεβάτι και δεν έχει ακόμη τη μορφή του κρεβατιού, ούτε ότι είναι τέχνη, έτσι δεν μπορούμε να πούμε κάτι τέτοιο και για τα όντα που έχουν συσταθεί από

τη φύση. [B] Γιατί η δύναμει σάρκα ή το οστό ούτε έχει ακόμη τη δική της φύση, πριν δεχθεί το είδος το σύμφωνο με τον ορισμό της –αυτό που ορίζουμε λέγοντας τι είναι σάρκα ή οστό–, ούτε οφείλει την ύπαρξή της στη φύση. Άρα, κατά τον δεύτερο τρόπο ορισμού, η φύση είναι η μορφή ή το είδος εκείνων των όντων που έχουν μέσα τους μια αρχή κίνησης - [Γ], το είδος βεβαίως δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ύλη παρά μόνο στον ορισμό του όντος. (Αυτό πάλι που συγκροτείται από το είδος και την ύλη δεν είναι φύση, αλλά είναι κάτι που οφείλεται στη φύση, όπως ένας άνθρωπος.) Και το είδος είναι σε μεγαλύτερο βαθμό φύση από την ύλη. [Δ] Γιατί κάθε πράγμα τότε ορίζεται, όταν βρίσκεται σε εντελέχεια, παρά όταν υπάρχει *δυνάμει*. (Φυσ. 2.1 193a30-b8, μτφρ. Β. Κάλφας)

Ο Αριστοτέλης, παρότι δέχεται ότι με έναν τρόπο και η ύλη συνεισφέρει στη φύση των φυσικών σωμάτων, υποστηρίζει ότι το είδος διαδραματίζει τον σημαντικότερο ρόλο και ότι θα πρέπει να ταυτίσουμε τη φύση ενός φυσικού όντος με το είδος του (τη μορφή του ή τις ψυχικές λειτουργίες του, εάν μιλάμε για ένα έμβιο, έμψυχο ον). Το πρώτο επιχείρημα αξιοποιεί δύο δρόμους, οι οποίοι ενδεχομένως είναι συμπληρωματικοί, αλλά μπορούν να οδηγήσουν και ανεξάρτητα στο ίδιο συμπέρασμα. Ο πρώτος αφορά την αναλογία φύσης και τέχνης (μία αναλογία που καθοδηγεί εξακολουθητικά τη σκέψη του Αριστοτέλη στα *Φυσικά* ιδιαίτερα, αλλά και αλλού). Όπως στο πεδίο της τέχνης, λοιπόν, θα αποδώσουμε μόνο στο ολοκληρωμένο τεχνουργήμα τον τίτλο της τέχνης (του τεχνουργήματος, θα λέγαμε εμείς), έτσι και στη φύση θα πρέπει να αποδώσουμε τον όρο «φυσικό ον» στο ολοκληρωμένο προϊόν της διαδικασίας της γέννησης. Αντίθετα, το επιχείρημα των υλιστών, που εξετάστηκε νωρίτερα, αποδίδει τη φύση ενός όντος σε κάτι που δεν έχει σχέση με τη φύση *του* (παρότι σχετίζεται και ανήκει στη φύση *εν γένει*). Η φύση του λοιπόν θα πρέπει να αναζητηθεί στην κατάσταση κατά την οποία το ον αυτό, η φυσική υπόσταση, διαθέτει ανεπτυγμένη ή ολοκληρωμένη τη μορφή του και όχι σε κάποια έτερη κατάσταση που είτε προηγείται είτε έπεται και πάντως δεν διακρίνεται από την ύπαρξη αυτής της μορφής ή του είδους. Ο δεύτερος δρόμος, στο [B], ο οποίος φαίνεται να αιτιολογεί τον πρώτο, αξιοποιεί τη διάκριση δύναμης και ενέργειας ή εντελέχειας (ας θεωρήσουμε αυτούς τους δύο τελευταίους όρους εδώ ως ισοδύναμους). Το μη ολοκληρωμένο ον έχει μέρη τα οποία είναι μόνο δύναμει ακόμη τα μέρη του ολοκληρωμένου όντος το οποίο θα προκύψει στο τέλος της μεταβολής και θα έχει πλέον αυτά τα μέρη ενεργεία. Βέβαια, με βάση τη συζήτησή μας στο προηγούμενο κεφάλαιο για τις μεταβολές που συνιστούν γεννήσεις έμβιων όντων, είδαμε ότι τα μέρη των ζώων δεν υπάρχουν ως μέρη τα οποία υφίστανται ήδη και έχουν τη δύναμη να συνθέσουν ένα σώμα (σε αντίθεση με την περίπτωση της τέχνης όπου τα υλικά μέρη του τεχνουργήματος υπάρχουν ήδη, π.χ. στο εργαστήριο του τεχνίτη, και θα γίνουν ενεργεία μέρη του τεχνουργήματος όταν η κατασκευή του ολοκληρωθεί). Εκείνο που είναι δύναμει το σώμα του οργανισμού είναι το σπερματικό υλικό, το οποίο είναι δύναμει τα μέρη του οργανισμού όταν συσταθεί το έμβρυο. Αλλά, όπως και να έχουν οι λεπτομέρειες της αριστοτελικής εμβρυολογικής θεωρίας, το κρίσιμο σημείο εδώ είναι το γεγονός ότι, όσο κάτι είναι ακόμη δύναμει, ο οργανισμός που θα γεννηθεί δεν μπορεί να μας δώσει την ουσία αυτού που θα προκύψει. Αυτή η ιδέα είναι κάτι που διατυπώνεται κάπως δογματικά στο [Δ], αλλά συνιστά και μια γενικότερη θέση του Αριστοτέλη, η οποία επαναλαμβάνεται και σε άλλα έργα όπως στο *Περί Ψυχής*. Για να ορίσουμε μια δύναμη ή μια ικανότητα θα πρέπει να εξετάσουμε την ενέργεια η οποία προκύπτει από αυτήν, γιατί η δύναμη υπάρχει για χάρη της ενέργειας (αποσκοπεί ή ολοκληρωτικά εκδηλώνεται σε αυτήν) και όχι το αντίστροφο.

Το δεύτερο επιχείρημα τώρα υπέρ της ίδιας θέσης αξιοποιεί όσα συζητήθηκαν με αφορμή το επιχείρημα του Αντιφώντα. Εφόσον εκείνο που αναζητάμε για να εντοπίσουμε τη φύση ή την ουσία ενός όντος είναι εκείνο που έχει διάρκεια και παραμένει, είναι προτιμότερο να κοιτάξουμε προς την πλευρά της μορφής και του είδους παρά προς εκείνη της ύλης. Όπως είδαμε, η αναζήτηση προς αυτή την κατεύθυνση οδηγεί σε μια αναγωγή στα στοιχειώδη υλικά που θα ακύρωνε την πολλαπλότητα των φύσεων που απαντάμε στον φυσικό κόσμο, θέτοντας μια ενιαία ουσία για όλες τους. Από την άλλη, το σκεπτικό του Αντιφώντα και των υπολοίπων μπορεί να δικαιωθεί εάν αυτό που θα αναζητήσουμε ως διαρκώς παραμένον δεν είναι ατομικά ένα και το αυτό, δηλαδή αριθμητικά ίδιο, αλλά ίδιο και ταυτό ως προς το είδος:

K.8.6

[Επιπλέον] ο άνθρωπος γίνεται από τον άνθρωπο, το κρεβάτι όμως δεν γίνεται από το κρεβάτι. Το γεγονός αυτό κάνει ορισμένους να λένε ότι η φύση του κρεβατιού δεν είναι το σχήμα αλλά το ξύλο, αφού, αν το κρεβάτι βλάσταινε, δεν θα γινόταν κρεβάτι αλλά ξύλο. Αν όμως το ξύλο είναι φύση, τότε και η μορφή είναι φύση· γιατί από τον άνθρωπο γίνεται άνθρωπος. (Φυσ. 2.1 193b8-12, μτφρ. Β. Κάλφας)

Στο δεύτερο αυτό επιχείρημα ο Αριστοτέλης ουσιαστικά αναποδογυρίζει το επιχείρημα που τον είδαμε να αποδίδει στον Αντιφώντα. Ο Αριστοτέλης, δηλαδή, δέχεται την αρχή του Αντιφώντα, αλλά εφαρμόζοντάς τη στα έμβια, δείχνει ότι η φύση θα πρέπει να ταυτιστεί με το είδος ή τη μορφή τους και όχι η ύλη τους. Μπορούμε να παρουσιάσουμε το δεύτερο αυτό επιχείρημα ως εξής:

1. Εκείνο που βλέπουμε να αναπαράγεται στις φυσικές γεννήσεις είναι όντα με τις ίδιες ψυχικές λειτουργίες (ο άνθρωπος γεννά άνθρωπο, το άλογο άλογο κτλ.).
2. Οι ψυχικές λειτουργίες είναι το είδος και όχι η ύλη ενός έμβιου όντος.
3. (Αρχή του Υπομένου Στοιχείου) Η ουσία και φύση μιας υπόστασης θα είναι εκείνο το στοιχείο που παραμένει (πριν και μετά τη γέννηση).
4. Άρα, η φύση θα πρέπει να ταυτιστεί με το είδος.

Το επιχείρημα αξιοποιεί το σύνθημα που επαναλαμβάνει ο Αριστοτέλης όταν διακρίνει τα φυσικά από τα τεχνητά όντα και συζητά τη διαδικασία γέννησής τους: άνθρωπος άνθρωπο γεννά. Η ρήση αυτή, εκτός από σύνθημα, είναι όμως μια ρήση που αποτυπώνει το μοναδικό γεγονός, στο πεδίο των οργανικών γενέσεων, ότι κάθε μορφή δημιουργίας ενός φυσικού όντος είναι μια περίπτωση αναπαραγωγής (αν και φαίνεται να υπάρχουν και εξαιρέσεις στο πεδίο των φυσικών ειδών για τα οποία ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι γεννιούνται με αυτόματη γέννηση, παρότι και εκεί προσπαθεί να δείξει ότι σε κάποιον βαθμό και οι δικές τους γεννήσεις υπακούουν στον γενικό φυσικό κανόνα με έναν ιδιαίτερο, θα λέγαμε κουτσουρεμένο, τρόπο). Αυτό το γεγονός φαίνεται να τοποθετεί στο στόχαστρο της εξήγησης το είδος του όντος που αναπαράγεται (αυτό είναι που διαρκεί αιωνίως έστω και ως είδος και όχι ως ατομική υπόσταση), άρα και οι εξηγήσεις που αφορούν την ουσία και τη φύση του θα πρέπει να αναζητηθούν σε αυτό το επίπεδο και όχι στο κατώτερο επίπεδο της υλικής του σύστασης, η οποία απαλείφει τα ειδικά χαρακτηριστικά που σφραγίζουν την ταυτότητα κάθε φυσικού είδους.

Τέλος, το τρίτο επιχείρημα φαίνεται να αξιοποιεί μια μάλλον λεξικογραφική παρατήρηση, συνάγει όμως ένα συμπέρασμα που εκθέτει την τελεολογική δομή των φυσικών γεννήσεων:

K.8.7

Επιπλέον, όταν η φύση λέγεται με την έννοια της γέννησης, είναι μια οδός που οδηγεί προς τη φύση. Με τη «φύση» δεν ισχύει ό,τι με τη «γιατρεία», που λέγεται έτσι αν και δεν είναι μια οδός προς την ιατρική αλλά προς την υγεία – κατ' ανάγκην η γιατρεία ξεκινά από την ιατρική, δεν πηγαίνει προς την ιατρική. Δεν ισχύει όμως η ίδια σχέση όταν η φύση λέγεται με την έννοια της γέννησης. Αυτό που φύεται, από τη στιγμή που φύεται, έρχεται από κάτι και πηγαίνει προς κάτι. Τι όμως είναι αυτό που φύεται; Όχι αυτό από όπου ήρθε, αλλά αυτό προς το οποίο πηγαίνει. Επομένως, η μορφή είναι φύση. Η μορφή όμως και η φύση λέγονται με δύο έννοιες. Γιατί και η στέρηση είναι, κατά μία έννοια, είδος. Αλλά αν, στην περίπτωση της απλής γέννησης των όντων, υπάρχει ή όχι η στέρηση και το αντίθετο, είναι κάτι που θα πρέπει να το δούμε αργότερα. (Φυσ. 2.1 193b12-18, μτφρ. Β. Κάλφας)

Ο όρος «φύση» σημαίνει και τη γέννηση, τη δημιουργία ενός φυσικού όντος. Από την ετυμολογική συσχέτιση του *φύομαι* που σημαίνει γεννώμαι. Η φύση με την έννοια αυτή ισοδυναμεί με τη γέννηση. Αυτή τώρα η

διαδικασία είναι μια περίπτωση μεταβολής που έχει κατεύθυνση και ολοκληρώνεται πάντα σε ένα συγκεκριμένο σημείο (όπως και η ρήση «Άνθρωπος άνθρωπο γεννά» βεβαιώνει). Σε αντίθεση τώρα με την τέχνη στην οποία οι διαδικασίες, όπως π.χ. η θεραπεία, στοχεύουν σε κάτι διαφορετικό από την ίδια την τέχνη, εδώ στη θεραπεία, στην αποκατάσταση της υγείας, οι διαδικασίες στο πεδίο της φύσης στοχεύουν σε κάτι όμοιο με εκείνο από το οποίο εκείνο που γεννιέται κατάγεται (κάτι όμοιο δηλαδή με τον γεννήτορα). Έτσι, ενώ η διαδικασία της τέχνης δεν οδηγεί στην τέχνη αλλά στο προϊόν της, η φυσική γέννηση οδηγεί στη φύση, και επομένως, αν παρατηρήσουμε τι παράγει, θα δούμε ποια είναι η φύση του όντος το οποίο γεννιέται φυσικά. Αυτό που παράγεται βέβαια είναι το δείγμα ενός φυσικού είδους, δηλαδή ένα ατομικό ον, μια υπόσταση που χαρακτηρίζεται από το ολοκληρωμένο είδος του. Επομένως, το είδος είναι η φύση του όντος αυτού.

8.4. Συμπεράσματα

Στο κεφάλαιο αυτό είδαμε ποιος είναι ο ορισμός της φύσης για τον Αριστοτέλη και πώς ο ορισμός αυτός απαντά το κριτηριακό και το πληθυσμιακό ερώτημα. Δηλαδή, απαντά, από τη μία πλευρά, στο ποιο είναι εκείνο το στοιχείο με βάση το οποίο θα κρίνουμε, θα ξεχωρίσουμε ότι κάτι είναι ένα ον φυσικό, και από την άλλη στο ερώτημα ποιος είναι ο πληθυσμός των φυσικών όντων, η αναφορά ή η έκταση του όρου «φυσικό ον». Η απάντηση του ερωτήματος αναδεικνύει το γεγονός ότι τα φυσικά όντα έχουν κάποια αυτονομία και κυριαρχία επί των μεταβολών στις οποίες υπόκεινται (είναι ενδεχομένως ποιητικά αίτια των μεταβολών στις οποίες υπόκεινται). Γεγονός που δεν ισχύει για τα όντα στο πεδίο της τέχνης (εκτός μόνο κατά συμβεβηκός). Κατά δεύτερο λόγο, συζητήσαμε τα επιχειρήματα υπέρ της θέσης ότι η φύση των φυσικών όντων θα πρέπει να ταυτιστεί με την ύλη τους και της θέσης ότι η φύση θα πρέπει να ταυτιστεί με τη μορφή ή το είδος. Στην πορεία των επιχειρημάτων αυτών είδαμε ότι ο Αριστοτέλης αντιπαρατίθεται σε οποιαδήποτε υλιστική ή αναγωγιστική εξήγηση της φύσης τους. Αντίθετα, επιμένει ότι η φύση θα πρέπει να ταυτιστεί με το είδος. Η προτίμησή του αυτή αιτιολογείται από τρία βασικά δεδομένα (τα οποία υπερασπίζεται με αντίστοιχα επιχειρήματα): (α) η φύση μιας οντότητας θα αναζητηθεί στην ενεργεία ύπαρξή της και όχι στη δύναμη ακόμη κατάστασή της, (β) αυτό που παραμένει στις φυσικές γεννήσεις είναι το είδος της φύσης των όντων, χάριν του γεγονότος ότι οι γεννήσεις είναι στην ουσία περιπτώσεις αναπαραγωγής του είδους, και (γ) οι διαδικασίες γέννησης έχουν τελεολογική δομή, δηλαδή καθορίζονται από το τι συμβαίνει στην ολοκλήρωσή τους (στο τι είδους ον στοχεύουν να δημιουργήσουν ως τελικό αίτιο αυτής της διαδικασίας). Εδώ φτάνουμε σε ένα κρίσιμο ζήτημα της αριστοτελικής φυσικής αλλά και της οντολογίας, στο γεγονός ότι τα φυσικά είδη, ενδεχομένως και ο αριστοτελικός κόσμος στο σύνολό του, έχουν τελεολογική δομή. Και αυτό από τη φύση του, δηλαδή επειδή ο φυσικός κόσμος έτσι ήταν, έτσι είναι και έτσι θα είναι. Και αυτό αιωνίως. Και όχι επειδή π.χ. τάχα δημιουργήθηκε από κάποιον θεϊκό νου σε κάποια χρονική στιγμή, ή είναι προϊόν κάποιου ευφυούς σχεδίου. Ο κόσμος για τον Αριστοτέλη, σε αντίθεση με εκείνον του Πλάτωνα (αν τουλάχιστον θεωρήσουμε ότι ο τελευταίος κυριολεκτεί στον *Τίμαιο* όταν εξιστορεί τη δημιουργία του φυσικού κόσμου από έναν θεό-τεχνίτη και δημιουργό), ήταν πάντα και θα είναι πάντα χωρίς να έχει χρονική αρχή και αφετηρία ή χρονικό σημείο κατάληξης και παύσης. Σε έναν τέτοιο α-δημιούργητο κόσμο, όμως, τα φυσικά όντα εντός του έχουν κάποιον σκοπό (αν όχι και ο ίδιος ο κόσμος στο σύνολό του, αφού αυτή η ερμηνεία είναι, πιστεύω, εσφαλμένη για την αριστοτελική φύση και σε κάθε περίπτωση εξαιρετικά αμφιλεγόμενη). Εντέλει, όπως θα δούμε αμέσως, την οργάνωση των λειτουργιών τους με σκοπό τη διατήρησή τους στη ζωή). Και είναι εξαιρετικά ενδιαφέρον πώς ο Αριστοτέλης επιχειρεί να θεμελιώσει την τελεολογία στον φυσικό κόσμο χωρίς να υποθέτει έναν νου που τον δημιουργεί ή κάποια άλλη δύναμη (π.χ. κάποια δύναμη όπως είναι για εμάς η φυσική επιλογή ή κάτι ισοδύναμό της) να κατευθύνει την εξέλιξη εντός του. Σε αυτό το θέμα, την αριστοτελική *φυσική τελεολογία* (εν αντιθέσει προς την πλατωνική *μεταφυσική τελεολογία*), ας στραφούμε τώρα.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Αριστοτελικά έργα

Εκτός από τις εκδόσεις των *Απάντων* του Αριστοτέλη που αναφέρθηκαν στο Κεφάλαιο 1, ειδικά για τα *Φυσικά* αλλά και τα έργα της ζωολογίας του Αριστοτέλη οι ακόλουθες μεταφράσεις και σχολιασμοί είναι εξαιρετικά βοηθητικοί:

Aristotle. *Physics*, revised Greek text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.

Κάλφας, Β. *Αριστοτέλους Φυσικά*, μτφρ., εισαγ., επιμ. Β. Κάλφας. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 2015.

Charlton, W., *Physics Books I and II*, translated with introduction, commentary, Note on Recent Work, and revised Bibliography. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Bodnár, I. M. "Movers and Elemental Motions in Aristotle." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 15, 81-117. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Μελέτη για τη σχέση κινούντος - κινουμένου στην αριστοτελική φυσική, με ιδιαίτερη ανάλυση των στοιχειακών κινήσεων.

Broadie, S. "Nature and Craft in Aristotelian Teleology." In D. Devereux, & P. Pellegrin (eds.), *Biologie, Logique et Métaphysique chez Aristote*, 389-403. Paris: CNRS, 1990. Reprinted in S. Broadie, *Aristotle and Beyond: Essays in Metaphysics and Ethics*, 85-100. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Συγκριτική εξέταση φύσης και τέχνης ως παραγωγικών, δημιουργικών αρχών που λειτουργούν τελεολογικά.

Solmsen, F. *Aristotle's System of the Physical World*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1960.

Κλασική μονογραφία που εξετάζει το σύστημα της φυσικής επιστήμης στον Αριστοτέλη στο σύνολό του: κίνηση, αιτιότητα, ουσία.

Stavrianeas, S. "Nature as a Principle of Change." In M. Leunissen (ed.), *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, 46-65. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Ανάλυση του ορισμού της φύσης ως εσωτερικής αρχής μεταβολής.

Waterlow, S. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Κορυφαία μελέτη για τη δυναμική έννοια της φύσης και της σχέσης ποιούντος - πάσχοντος ή κινούντος - κινούμενου στα *Φυσικά*.

Δικτυογραφία

Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

Κάλφας, Β. *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*. Αθήνα: Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, 2015: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/683>

Κάλφας, Β. και Ζωγραφίδης, Γ. *Αρχαίοι Έλληνες Φιλόσοφοι* (Κέντρο Ελληνικής Γλώσσας): https://www.greek-language.gr/digitalResources/ancient_greek/history/filosofia/index.html

9. Ο αριστοτελικός σκοπός: πολλά αίτια, ένα μοτίβο

9.1. Εισαγωγικά

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ένα από τα επιχειρήματα του Αριστοτέλη υπέρ της θέσης ότι η ουσία κάθε φυσικής υπόστασης ή ατομικού έμβιου όντος θα πρέπει να ταυτίζεται με το είδος ή τη μορφή του, κατά κύριο λόγο τουλάχιστον, περιλαμβάνει την ιδέα ότι οι φυσικές γεννήσεις οδεύουν προς ένα τέλος, προς την ολοκλήρωσή τους, που, όπως θα δούμε, συνιστά και σκοπό και τελικό τους αίτιο, και αυτό το τέλος καθορίζεται ως το είδος τους (εφόσον μιλάμε για έμψυχα όντα, περιλαμβάνει το σύνολο των ψυχικών λειτουργιών που είναι χαρακτηριστικές του φυσικού είδους στο οποίο ανήκει ο απόγονος). Μια τέτοια περιγραφή κάποιας μεταβολής, εδώ της μεταβολής που είναι η γέννηση των έμβιων όντων, θα τη χαρακτηρίζαμε τελεολογική, επειδή βασίζεται στην ιδέα ότι η δεδομένη διαδικασία οδεύει να εκτυλίσσεται ώστε να επιτύχει έναν σκοπό, ένα τέλος ή τελικό αίτιο.

Γενικά, με τον όρο «τελεολογία» αναφερόμαστε στις σειρές εκείνες συμβάντων (ή ιδιοτήτων) η εμφάνιση των οποίων οφείλεται στο αποτέλεσμα στο οποίο οδηγούν. Παραδείγματος χάριν, ανοίγω τον ιστότοπο του Κάλλιπου, για να συμβουλευτώ ένα σύγγραμμα, και αυτό το κάνω για να προετοιμαστώ για τις εξετάσεις μου ή για να ενημερωθώ για ένα θέμα που με ενδιαφέρει κτλ. Υπάρχει ένας σκοπός που εξηγεί μία προς μία τις φάσεις της δράσης μου (τα βήματα που αυτή ακολουθεί: αναζητώ την ιστοσελίδα, βρίσκω το σύγγραμμα που με ενδιαφέρει, συμβουλευόμαι τα περιεχόμενα κτλ.). Αντίστοιχα, με τον όρο «τελεολογικές εξηγήσεις» αναφερόμαστε στις εξηγήσεις εκείνες που αιτιολογούν την εμφάνιση μιας σειράς συμβάντων ή και ιδιοτήτων με αναφορά στο αποτέλεσμά τους. Σε τέτοιου είδους αιτιακές αλυσίδες συμβάντων, το αποτέλεσμα συνιστά ουσιαστικά έναν σκοπό για τον οποίο η συγκεκριμένη σειρά συμβάντων (ή ιδιοτήτων) θεωρείται απαραίτητη ή, τουλάχιστον, η πλέον κατάλληλη. Τα συμβάντα (τα βήματα της ακολουθίας), επομένως, είναι απαραίτητα ή βέλτιστα ή καλά ως μέσα για την επίτευξη του συγκεκριμένου αποτελέσματος, και το αποτέλεσμα, ως σκοπός, είναι κάτι αγαθό ή ωφέλιμο που οδηγεί στην επιλογή και στη χρήση των συγκεκριμένων μέσων. Η αξία που ο σκοπός αντιπροσωπεύει είναι που εξηγεί γιατί η διαδικασία επιλέγει τα καλύτερα δυνατά μέσα για την επίτευξή του (διαφορετικά, δεν θα υπήρχε λόγος να ακολουθηθούν αυτά τα βήματα και θα έπρεπε να πούμε ότι έχουν προκύψει τυχαία). Αυτή η δομή αιτιακής σύνδεσης μεταξύ συμβάντων και αντιστοίχως αυτού του είδους οι εξηγήσεις μάς είναι οικεία από την καθημερινότητα της ανθρώπινης δράσης: μαγειρεύουμε για να τραφούμε, πηγαίνουμε στο σχολείο ώστε να μάθουμε γράμματα, ταξιδεύουμε με σκοπό να γνωρίσουμε άλλους τόπους και ανθρώπους.

Αυτά σε σχέση με την ανθρώπινη επιλογή και δράση. Η πίστη, τώρα, στη *φυσική* τελεολογία, δηλαδή η εξήγηση των φυσικών όντων και των μερών τους ως αιτιακά καθορισμένων από τους σκοπούς που πραγματώνουν, είναι μάλλον ένα από τα πλέον πολυσυζητημένα και αμφιλεγόμενα δόγματα της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Η θέση του Αριστοτέλη για την ύπαρξη τελικών αιτίων στον φυσικό κόσμο επηρέασε βαθιά την κατοπινή φυσική φιλοσοφία και επιστήμη, ήταν μάλιστα το δόγμα ενάντια στο οποίο επιχειρηματολόγησε η νεότερη επιστήμη στα διάφορα πεδία (τη φυσική, τη χημεία και κυρίως τη βιολογία), ενώ, ταυτόχρονα, σήμερα αποτελεί πηγή έμπνευσης για εκείνο το ρεύμα της βιολογίας που επαναφέρει το αίτημα της αξιοποίησης τελεολογικών εξηγήσεων στην επιστημονική ανάλυση των φυσικών ειδών, των μερών και της ανάπτυξής τους, αλλά και της εξελικτικής τους ιστορίας.

Ο Αριστοτέλης όμως δεν ήταν ο πρώτος τελεολόγος της ιστορίας μας. Ο Πλάτων, ενδεχομένως ο Αναξίμανδρος πριν από αυτόν, αλλά και άλλοι αρχαίοι Έλληνες φιλόσοφοι επιχείρησαν να θεμελιώσουν τις φυσικές εξηγήσεις σε τελικά αίτια, δηλαδή να εξηγήσουν τις φυσικές διαδικασίες και μεταβολές με βάση τα αγαθά ή ωφέλιμα αποτελέσματά τους. Ωστόσο, το στοιχείο που διακρίνει την αριστοτελική τελεολογία είναι ότι αυτή δεν θεμελιώνεται σε κάποια θεϊκή ή υπερφυσική αρχή που δημιουργεί τον κόσμο ή επιδρά εξωτερικά στη φύση και εγκαθιδρύει τα τακτικά φαινόμενα τα οποία η φυσική επιστήμη καλείται να εξηγήσει. Τα αριστοτελικά τελικά αίτια βρίσκονται εντός του φυσικού κόσμου, και συγκεκριμένα συνιστούν ένα δεδομένο της εσωτερικής

λειτουργίας των φυσικών σωμάτων. Έτσι, η αριστοτελική τελεολογία είναι μια *φυσική* τελεολογία (εν αντιθέσει προς μια μετα-φυσική, π.χ. πλατωνική, τελεολογία), και αυτό συνιστά τη σπουδαιότερη ίσως καινοτομία της αριστοτελικής φυσικής. Ταυτόχρονα, το γεγονός ότι η αριστοτελική τελεολογία θεμελιώνεται εντός της φύσης είναι ένας λόγος που την κάνει ακόμη και σήμερα να είναι πηγή αναφοράς για ορισμένα ρεύματα της σύγχρονης σκέψης για τα βιολογικά φαινόμενα. Στον βαθμό που η σύγχρονη εξελικτική βιολογία είναι ασύμβατη με τις δημιουργιστικές εξηγήσεις, το μόνο είδος τελεολογικών εξηγήσεων το οποίο μπορεί να χρησιμοποιήσει είναι φυσικές τελεολογικές εξηγήσεις.³⁶ Αντιστοίχως, η επιχειρηματολογία του Αριστοτέλη υπέρ της φυσικής τελεολογίας δείχνει ότι δεν είναι απαραίτητο να υιοθετήσουμε την ύπαρξη ενός θεού-δημιουργού ή κάποιου ευφυούς σχεδίου για να θεμελιωθούν εξηγήσεις των φυσικών φαινομένων με βάση τους σκοπούς που πραγματώνουν.

Οι κύριοι αντίπαλοι του Αριστοτέλη, ωστόσο, δεν είναι οι τελεολόγοι που θεμελιώνουν την τελεολογία τους εκτός του φυσικού κόσμου, όπως μάλλον είναι ο Πλάτων, αλλά εκείνοι οι φυσικοί επιστήμονες ή, όπως τους βαφτίζει ο Αριστοτέλης, οι «φυσιολόγοι», που εξαλείφουν τις τελεολογικές εξηγήσεις από τις θεωρίες τους για τον φυσικό κόσμο και τα έμβια είδη που περιλαμβάνει. Οι εξηγήσεις τους βασίζονται στις υλικές συνθήκες που παράγουν τους συγκεκριμένους οργανισμούς. Ο Αριστοτέλης επίμονα προσπαθεί να δείξει ότι τέτοιου είδους θεωρίες είναι ανεπαρκείς για την επιστημονική γνώση της φύσης. Και αυτό όχι τόσο γιατί ανάγουν την εξήγηση των οργανισμών στην εξήγηση της συμπεριφοράς και των ιδιοτήτων των υλικών συστατικών τους και των βασικών υλικών δυνάμεων της φύσης, αλλά κυρίως γιατί μέσω της αναγωγής αυτής οδηγούνται στην εξάλειψη των οργανισμών από τις ίδιες τις εξηγήσεις τους (βλ. Ενότητα 7.2.). Συγκεκριμένα, και όπως θα δούμε αναλυτικότερα πιο κάτω, εάν οι αιτιακές δυνάμεις των υλικών συστατικών των οργανισμών επαρκούν για την ανάλυση της ζωής των ίδιων των οργανισμών, τότε οι βασικές, ή ίσως και οι μόνες, φυσικές οντότητες είναι τα συγκεκριμένα υλικά συστατικά.³⁷ Οι οργανισμοί, επομένως, είναι στην καλύτερη περίπτωση απλώς δευτερεύουσες οντότητες που προκύπτουν από τη δράση των βασικών υλικών τους συστατικών: προκύπτουν με κάποιον αυτόματο τρόπο από αυτά και εντέλει διαλύονται πάλι σε αυτά τα συστατικά. Με άλλα λόγια, οι οργανισμοί είναι εξαλείψιμες οντότητες από την επιστημονική εικόνα του φυσικού κόσμου, και ο τίτλος των κατεξοχήν όντων, ο τίτλος της ουσίας, θα πρέπει να αποδοθεί στα απλούστερα υλικά στοιχεία από τα οποία συντίθεται η όλη φύση.

Η τελεολογική λοιπόν αριστοτελική φυσική μπορεί να ιδωθεί και θα πρέπει να ερμηνευτεί ως μια μέση οδός μεταξύ του υλισμού που πρεσβεύουν οι υλιστές φυσιολόγοι της πρώιμης ελληνικής σκέψης (κυρίως οι Μιλήσιοι, ο Εμπεδοκλής και ο Δημόκριτος) από τη μία, και της μεταφυσικής ή δημιουργιστικής τελεολογίας όπως την εισηγείται π.χ. ο πλατωνικός *Τίμαιος*, από την άλλη. Το διακύβευμα του αριστοτελικού εγχειρήματος θα μπορούσε να τεθεί ως το ακόλουθο ερώτημα: πώς είναι δυνατόν ο φυσικός επιστήμονας να αξιοποιήσει την ισχύ των τελεολογικών εξηγήσεων χωρίς να χάσει από τα μάτια το όραμα της εξήγησης του φυσικού κόσμου με βάση φυσικές και μόνο αρχές, χωρίς δηλαδή την επίκληση ενός ευφυούς σχεδίου ή ενός εξωτερικού δημιουργού που κατασκευάζει τη φύση;

Σε ό,τι ακολουθεί θα δούμε πώς ορίζονται τα τελικά αίτια από τον Αριστοτέλη και ποια είναι η σχέση τους με άλλα είδη αιτίων, αλλά και η σημασία τους για την επιστήμη. Θα δούμε επίσης τι είδους επιχειρήματα ή λόγους προτάσσει ο Αριστοτέλης ενάντια στους αντίπαλους της μίας ή της άλλης πλευράς, δηλαδή των δημιουργιστών και των φυσιολόγων αντιστοίχως, και ποια πλεονεκτήματα παρέχει η υπόθεση της φυσικής τελεολογίας για την αριστοτελική φυσική και ειδικότερα τη ζωολογία του. Ας ξεκινήσουμε από την αρχή: πώς ορίζονται τα αίτια από τον Αριστοτέλη και ποια είναι η σημασία τους για την επιστήμη.

³⁶ Για μια τέτοια προσέγγιση, βλ. Walsh (2006a).

³⁷ Ο Εμπεδοκλής, για παράδειγμα, φαίνεται να πιστεύει ότι αυτό που ονομάζουμε γέννηση έμβιων όντων είναι στην ουσία η ανάμειξη των τεσσάρων απλών στοιχείων (γης, νερού, αέρα και φωτιάς) σε συγκεκριμένες αναλογίες ώστε να σχηματιστούν τα διάφορα μέρη των ζώων και των φυτών. Σε μια τέτοια εξήγηση, οι ίδιοι οι οργανισμοί δεν εμφανίζονται ως μέρος της εξήγησης (explanans), αλλά μόνο, ενδεχομένως, ως μέρος του εξηγητέου (explanandum).

9.2. Γνώση: Αίτια τελικά

Η επιστημονική γνώση για τη φύση, δηλαδή η συστηματική και αιτιολογημένη γνώση της φύσης, προκύπτει από την ανακάλυψη των αιτιών τα οποία εξηγούν γιατί οι φυσικές οντότητες συμπεριφέρονται και αλλάζουν με τον τρόπο που παρατηρούμε γύρω μας. Άλλωστε, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει επανειλημμένα ότι μόνο τότε γνωρίζουμε κάτι, όταν γνωρίζουμε τους λόγους ή τις αιτίες που εξηγούν γιατί αυτό είναι έτσι και δεν θα μπορούσε να είναι διαφορετικό. Η φυσική επιστήμη, τώρα, όπως και κάθε άλλη επιστήμη, συνίσταται στη γνώση της απάντησης σε ερωτήματα του τύπου: γιατί οι οντότητες που ανήκουν σε ένα συγκεκριμένο είδος, π.χ. στην περίπτωση μας τα ζώα ή τα φυτά ενός συγκεκριμένου φυσικού είδους, εμφανίζουν, υπό κανονικές συνθήκες, τη μία ή την άλλη ιδιότητα. Επομένως, ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης, πιστεύουμε ότι γνωρίζουμε κάτι, με τον ειδικό τρόπο που εννοούμε τη γνώση εδώ ως *επιστημονική* γνώση, όταν συλλάβουμε το γιατί το αντικείμενο της γνώσης μας, όποιο κι αν είναι, έχει την τάδε ή τη δείνα ιδιότητα, γιατί συμβαίνουν τα πράγματα έτσι και όχι αλλιώς, γιατί π.χ. κάτι γεννιέται, αναπτύσσεται, ζει και πεθαίνει με τον συγκεκριμένο τρόπο, με τον τρόπο που στην πλειονότητα των περιπτώσεων παρατηρούμε να συμβαίνει (βλ. Ενότ. 5.1.).³⁸

Αλλά το ερώτημα γιατί τα πράγματα συμβαίνουν έτσι και όχι αλλιώς, παρατηρεί ο Αριστοτέλης, επιδέχεται διαφορετικούς τύπους απαντήσεων. Για να πάρουμε ένα καθημερινό παράδειγμα από τον χώρο της ανθρώπινης δημιουργίας, θα μπορούσε να ρωτήσει κανείς: γιατί η γέφυρα «Χαρίλαος Τρικούπης» (η γέφυρα μεταξύ Ρίου - Αντιρρίου που ενώνει την Πελοπόννησο με τη Στερεά Ελλάδα) έχει τέτοιο μήκος ώστε εκτείνεται και συνδέει τη μία άκρη του Κορινθιακού κόλπου με την άλλη; Μια ορθή, έστω και εάν όχι απόλυτα ικανοποιητική απάντηση θα ήταν ότι η γέφυρα έχει τόσο μήκος όσο της επιτρέπουν τα υλικά που χρησιμοποιήθηκαν για την κατασκευή της (σκυρόδεμα, σίδερα, καλώδια και λοιπά υλικά).

Μια δεύτερη, επίσης ορθή απάντηση θα ήταν να πει κανείς ότι το μήκος της γέφυρας οφείλεται στο ότι οικοδομήθηκε από όσους εργάστηκαν για την κατασκευή της με τρόπο ώστε να έχει αυτό το μήκος. Δίκαια θα ήμασταν ελάχιστα ικανοποιημένοι από αυτές τις δύο πρώτες απαντήσεις. Βέβαια, για να έχει τέτοιο μήκος η γέφυρα, θα πρέπει να χρησιμοποιήθηκαν ικανές ποσότητες οικοδομικού υλικού, και φυσικά οι οικοδόμοι θα πρέπει να την έχτισαν με αυτό τον τρόπο, αλλά το αρχικό ερώτημα μένει στην ουσία του αναπάντητο και μπορεί τώρα να επαναδιατυπωθεί με αντικείμενο ακριβώς το περιεχόμενο των δύο πρώτων απαντήσεων: Γιατί χρησιμοποιήθηκε τόσο υλικό και γιατί οι οικοδόμοι εργάστηκαν με τον συγκεκριμένο τρόπο;

Μια τρίτη εύλογη απάντηση σε αυτή τη νέα πλέον διατύπωση του ερωτήματος θα ήταν η ακόλουθη: Διότι αυτό ήταν το σχέδιο των αρχιτεκτόνων και μηχανικών που σχεδίασαν τη γέφυρα. Η γέφυρα ορίζεται ως μια τεχνική κατασκευή με την οποία επιτυγχάνεται η ζεύξη δύο ή περισσότερων σημείων υπεράνω μεσολαβούντος εμποδίου (φυσικού ή τεχνικού), και αυτό ακριβώς κλήθηκαν να σχεδιάσουν οι αρχιτέκτονες και οι μηχανικοί.

Έστω και εάν αυτή η τρίτη απάντηση είναι, κατά έναν τρόπο, μια καλύτερη απάντηση στο ερώτημα που αφορά την κατασκευή της γέφυρας, υπάρχει ακόμη ένα ελλείμμα στη γνώση μας, και αφορά συγκεκριμένα τον λόγο που οδήγησε στην απόφαση για την κατασκευή της γέφυρας στο συγκεκριμένο σημείο. Η ικανοποίηση αυτού του ελλείμματος συνίσταται ουσιαστικά στην αναφορά του σκοπού για τον οποίο έγινε η επιλογή της οικοδόμησης μιας γέφυρας στο συγκεκριμένο γεωγραφικό σημείο. Η απάντηση αυτή θα περιλαμβάνει την ανάγκη καλύτερης εξυπηρέτησης της σύνδεσης μεταξύ των δύο πλευρών του Κορινθιακού κόλπου, την αναφορά στα πλεονεκτήματα της συγκεκριμένης γεωγραφικής θέσης για την εξυπηρέτηση αυτής της σύνδεσης, και άλλους παράγοντες που θα δείχνουν γιατί η οικοδόμηση της γέφυρας στο εν λόγω γεωγραφικό σημείο κρίθηκε ένα άριστο μέσο για τους συγκεκριμένους σκοπούς. Και εάν δοθεί μια τέτοια απάντηση με έναν τρόπο που θα είναι πλήρης και φυσικά αληθής, τότε έχουμε την αίσθηση ότι το ερώτημά μας απαντήθηκε ικανοποιητικά και οριστικά.

³⁸ Για την έννοια του αιτίου στην αριστοτελική φιλοσοφία αλλά και στην αρχαιοελληνική σκέψη γενικότερα, βλ. Frede (1987).

Βλέπουμε λοιπόν στο παραπάνω παράδειγμα πώς το ερώτημα «γιατί» μπορεί να δεχτεί διαφορετικούς τύπους απαντήσεων, οι οποίες μεταξύ τους και συμβατές είναι (η καθεμία από αυτές εξηγεί μια όψη του προς εξήγηση φαινομένου) και εμφανίζουν επίσης κάποιες σχέσεις προτεραιότητας ή ιεραρχίας μεταξύ τους. Η απάντηση σε κάποια από τα ερωτήματα καθορίζει την απάντηση σε κάποια από τα υπόλοιπα ερωτήματα και αυτό το γεγονός καθιστά τις πρώτες (και τις οντότητες στις οποίες αυτές αναφέρονται) πρότερες εξηγητικά ή αιτιακά (οι δύο όροι εννοούνται εδώ ως ισοδύναμοι) συγκριτικά με τις δεύτερες. Στην προκειμένη περίπτωση, είναι ο σκοπός, το τελικό αίτιο, που καθορίζει τα υπόλοιπα αίτια, τα οποία με τη σειρά τους καθορίζουν την κατασκευή μιας γέφυρας με συγκεκριμένες ιδιότητες: ο σκοπός υπαγορεύει τι είδους και ποιες ποσότητες υλικού θα χρησιμοποιηθούν, ποια βήματα θα ακολουθηθούν από τους εργάτες για την κατασκευή της γέφυρας κτλ. Και αυτό είναι μάλλον αναμενόμενο, εφόσον μια γέφυρα, όπως και κάθε άλλο δημιούργημα της ανθρώπινης τέχνης, είναι προϊόν έλλογου σχεδιασμού, δηλαδή ενός νου, ή περισσότερων, που επιλέγει να δράσει προκειμένου να υλοποιήσει έναν συγκεκριμένο στόχο. Το ενδιαφέρον με την αριστοτελική φυσική είναι ότι οι εξηγήσεις που αυτή προτείνει έχουν μια παρόμοια δομή. Δηλαδή, ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι και στη φύση τα τελικά αίτια καθορίζουν εντέλει τη λειτουργία των άλλων τύπων αιτίων (υλικών και ποιητικών κατά βάση, αφού τα ειδικά αίτια ταυτίζονται με τα τελικά). Ταυτόχρονα όμως ο Αριστοτέλης δεν δέχεται ότι η φύση είναι έλλογα δημιουργημένη από κάποιον δημιουργό ή ευφυή νου. Και το πρόβλημα και το αίνιγμα είναι κατά πόσο μπορεί ταυτόχρονα ο Αριστοτέλης να υιοθετεί και τις δύο θέσεις: ότι ο κόσμος είναι τελεολογικά δομημένος (έχει μια δομή που έλλογα λειτουργεί για την επίτευξη συγκεκριμένων σκοπών) και ταυτόχρονα ότι δεν είναι προϊόν της έλλογης δράσης κάποιου νου. Πριν εξετάσουμε πώς είναι δυνατόν να συμβαίνει κάτι τέτοιο σε ένα πεδίο από το οποίο απουσιάζει κάθε έννοια έλλογου σχεδιασμού, ας δούμε ποια είναι τα είδη των αιτίων κατά τον Αριστοτέλη και πώς ορίζει συγκεκριμένα τα τελικά αίτια.

Τα τελικά αίτια συνιστούν μία από τις τέσσερις κατηγορίες αιτίων τις οποίες διακρίνει ο Αριστοτέλης. Στη φύση και στις φυσικές μεταβολές συναντάμε δείγματα και των τεσσάρων αυτών κατηγοριών αιτίων, και συγκεκριμένα: (α) υλικά αίτια, δηλαδή τους υλικούς παράγοντες ή στοιχεία τα οποία συγκροτούν μια φυσική οντότητα στην ολότητά της και σε καθένα από τα μέρη της, (β) ποιητικά αίτια, από τη δράση των οποίων εκκινεί καθεμία φυσική μεταβολή, (γ) το *είδος* ή ορισμό³⁹ μιας φυσικής οντότητας ή φαινομένου, και (δ) την τελική αιτία, τον σκοπό για τον οποίο συμβαίνει μια φυσική μεταβολή ή μια φυσική γέννηση. Ο Αριστοτέλης διακρίνει και ορίζει τα τέσσερα είδη αιτίων στο 2^ο βιβλίο των *Φυσικών* του.⁴⁰ Για τα τελικά αίτια, συγκεκριμένα, μιλά ως εξής:

K.9.1

Και επιπλέον μιλάμε για αίτιο με την έννοια του τέλους. Πρόκειται γι' αυτό χάριν του οποίου γίνεται κάτι, όπως λ.χ. όταν λέμε ότι η υγεία είναι αίτιο του περιπάτου (στην ερώτηση «γιατί κάποιος περπατάει;», απαντάμε «για να έχει υγεία», και λέγοντας αυτό πιστεύουμε ότι έχουμε αποδώσει το αίτιο). Και το ίδιο ισχύει με όσα παρεμβάλλονται πριν από το τέλος, σε μια διαδικασία που κινήθηκε από κάτι άλλο, όπως είναι λ.χ. το αδυνάτισμα, η κάθαρση, τα φάρμακα ή τα ιατρικά εργαλεία για την επίτευξη της υγείας. Γιατί όλα αυτά γίνονται χάριν του τέλους, αν

³⁹ Η απόδοση του όρου *είδος* στα NE δεν είναι εύκολη. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο με δύο σημασίες: αρχικά για τον τύπο όντων στον οποίο μια οντότητα ανήκει (π.χ. ο Σωκράτης ανήκει στο είδος άνθρωπος), και έπειτα για να αναφερθεί στα χαρακτηριστικά εκείνα που μας δίνουν την ταυτότητα ενός όντος (το είδος του Σωκράτη, με αυτή τη σημασία, είναι τα χαρακτηριστικά εκείνα που τον κάνουν να είναι ένας άνθρωπος, π.χ. η έλλογη φύση του και οι άλλες ψυχικές του λειτουργίες). Στην ανάλυση των αιτίων το είδος εννοείται με τη δεύτερη σημασία. Εναλλακτικά προς αυτή τη δεύτερη σημασία, ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί και τους όρους: μορφή και όρισμός. Ο πρώτος όρος αναφέρεται όχι μόνο στο σχήμα, αλλά γενικά στη δομή ενός όντος, ενώ ο δεύτερος, όχι σε έναν λεκτικό ορισμό αλλά στις ιδιότητες που καθορίζουν ποια είναι η φύση του υποκειμένου αυτών των ιδιοτήτων. Ο λεκτικός ορισμός είναι μια φράση που αναφέρει αυτές τις ιδιότητες.

⁴⁰ Βλ. Φυσ. 2.3. Τα αίτια ορίζονται και πάλι με σχεδόν πανομοιότυπο τρόπο στο βιβλίο Δ των Μετά τα Φυσικά, το «φιλοσοφικό λεξικό» του Αριστοτέλη (βλ. Μεταφ. 5 (Δ).4).

και διαφέρουν μεταξύ τους στο ότι άλλα είναι έργα και άλλα όργανα. (Φυσ. 2.3 194b32-195a3, μτφρ. Β. Κάλφας, με τροποποιήσεις)

Το παράδειγμα του Αριστοτέλη έρχεται επίσης από το πεδίο της τέχνης (συγκεκριμένα από την τέχνη της ιατρικής). Το τέλος, ως επιδιωκόμενο αποτέλεσμα, καθορίζει αιτιακά όλα τα έργα ή όργανα (εργαλεία θα λέγαμε στα νέα ελληνικά) αλλά και τα στάδια της διαδικασίας που χρησιμεύουν ως μέσα για να οδηγήσουν σε αυτό. Ωστόσο, το αποτέλεσμα δεν παύει να είναι κάτι που έπεται χρονικά των συνθηκών που οδηγούν στην εμφάνισή του. Και αυτό το στοιχείο οδηγεί σε δύο τουλάχιστον προβλήματα. Πρώτον, τείνουμε γενικά να εννοούμε τα αίτια ως κάτι χρονικά προγενέστερο των αποτελεσμάτων τους ή, αλλιώς, θεωρούμε ότι η φορά ή κατεύθυνση της αιτιότητας ακολουθεί τη φορά του χρόνου. Πώς είναι λοιπόν δυνατόν αυτή η σχέση να αντιστρέφεται στις τελεολογικές αιτιακές αλυσίδες; Έχουμε μήπως εδώ ένα παράδειγμα οπισθόδρομης αιτιότητας (*backward causation*);⁴¹ Και είναι μια τέτοια έννοια όχι μόνο λογικά (δηλαδή με βάση τους κανόνες της λογικής) αλλά και φυσικά (δηλαδή με βάση τους ακόμη πιο αυστηρούς κανόνες της φύσης) δυνατή; Δεύτερον, το τελικό αίτιο, εάν πράγματι είναι χρονικά μεταγενέστερο, τότε αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο να μην προκύψει ποτέ. Ο περιπατητής που βαδίζει καθημερινά προκειμένου να έχει καλύτερη υγεία, μπορεί να αποτύχει στην προσπάθειά του αυτή. Αντίστοιχα, οι κατασκευαστές της γέφυρας είναι ενδεχόμενο να μην επιτύχουν τον σκοπό τους. Σε αυτές τις περιπτώσεις, όπου το αποτέλεσμα εντέλει δεν προκύπτει, το αίτιο με βάση το οποίο εξηγούμε τη δραστηριότητα φαίνεται να απουσιάζει εντελώς, αφού δεν υλοποιείται. Πώς είναι δυνατόν, εφόσον το αποτέλεσμα απουσιάζει, να του αποδώσουμε οποιαδήποτε ιδιότητα, και πολύ περισσότερο αιτιακές δυνάμεις;

Τα δύο προβλήματα που μόλις περιγράψαμε αντιμετωπίζονται μάλλον εύκολα στις περιπτώσεις εκείνες όπου έχουμε να κάνουμε με κάποιου είδους έλλογη δράση, διότι ήδη στην αφετηρία της τελεολογικά οριζόμενης δράσης υφίσταται κάποια νοητική αναπαράσταση του αποτελέσματος. Και αυτή, μέσω ενός μηχανισμού που μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο περίπλοκος, μπορεί να εξηγήσει χωρίς κανένα μυστήριο πώς μελλοντικά γεγονότα μπορούν να εξηγούν ή να προκαλούν αιτιακά παρούσες καταστάσεις. Το κάνουν μέσω των νοητικών αναπαραστάσεων που έχει το δρων υποκείμενο. Στην περίπτωση όμως μιας *φυσικής* τελεολογίας, ανεξάρτητης από την παρέμβαση κάποιου νου ή προθετικότητας, είναι δύσκολο να δούμε ποια μπορεί να είναι η απάντηση σε αυτά τα προβλήματα. Θα δούμε λοιπόν πιο κάτω πώς η αριστοτελική θεωρία εμπεριέχει μια απάντηση στις παραπάνω ενστάσεις, αλλά προηγουμένως είναι καλύτερο να πάρουμε τα πράγματα από την αρχή, και συγκεκριμένα από τον ίδιο τον ορισμό της φύσης.

9.3. Τα ωφέλιμα αποτελέσματα των φυσικών φαινομένων: Σύμπτωση ή σκοπός;

Από τους πρώτους στίχους του 2^{ου} βιβλίου των *Φυσικών* ο ορισμός της φύσης προτείνεται στη βάση μιας θεμελιώδους διαφοράς που χωρίζει τη φύση από την τέχνη και την πράξη, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο (βλ. Ενότητα 8.1). Η φύση είναι μια αρχή μεταβολής που ανήκει στο ίδιο το ον που μεταβάλλεται. Η τέχνη, αντίθετα, είναι μια αρχή μεταβολής που δεν ανήκει στο ίδιο το ον που μεταβάλλεται, αλλά σε κάτι έτερο, τον τεχνίτη, ο οποίος δρα ως το ποιητικό αίτιο της μεταβολής. Η φύση όμως και η τέχνη μοιάζουν κατά το ότι η δραστηριότητα και των δύο θα πρέπει να εξηγηθεί με βάση τελικά αίτια. Αυτή είναι μια ομοιότητα ή έστω αναλογία την οποία εκμεταλλεύεται επανειλημμένα ο Αριστοτέλης όταν μιλάει για τη φύση χρησιμοποιώντας παραδείγματα από το πεδίο της τέχνης. Η ομοιότητα εδράζεται στο γεγονός ότι οι μεταβολές, οι οποίες καθορίζονται από αντίστοιχες αρχές που στη φύση είναι εσωτερικές ενώ στην τέχνη εξωτερικές του όντος που μεταβάλλεται, καθορίζονται πάντοτε από το τέλος στο οποίο στοχεύουν. Εφόσον οι μεταβολές καθορίζονται από εκείνο προς το οποίο στοχεύουν, οι αρχές από τις οποίες πηγάζουν θα πρέπει να καθορίζονται με κάποιον τρόπο και οι ίδιες από αυτόν το στόχο. Στην τέχνη η δραστηριότητα του τεχνίτη καθορίζεται από τον χαρακτήρα του τεχνουργήματος το οποίο ο ίδιος, με βάση βέβαια τη γνώση της τέχνης την οποία κατέχει, στοχεύει να δημιουργήσει. Στη φύση, πάλι, η μεταβολή που συμβαίνει σε ένα φυσικό σώμα εξηγείται από το αποτέλεσμα

⁴¹ Ο όρος αναφέρεται σε εκείνες τις αιτιακές αλυσίδες στις οποίες το αίτιο έπεται χρονικά του αποτελέσματος.

στο οποίο οδηγεί (τουλάχιστον όταν είναι μια μεταβολή που οφείλεται στη δική του εσωτερική αρχή ή φύση και όχι σε κάτι εξωτερικό).

Με την επισήμανση της παραπάνω ομοιότητας, ωστόσο, ανακύπτει και πάλι το ζήτημα του κατά πόσον μπορούμε να διαχωρίσουμε την τελική αιτιότητα από την προθετικότητα. Μήπως, δεδομένης της ομοιότητας φύσης και τέχνης, πρέπει να θεωρήσουμε ότι και για τη φύση υπάρχει κάποιος τεχνίτης-δημιουργός; Ή μήπως, αντίθετα, πρέπει να θεωρήσουμε ότι όπως στη φύση απουσιάζει ο τεχνίτης, ομοίως απουσιάζει και ο σκοπός, αντίθετα με ό,τι ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης; Μήπως δηλαδή οι οργανισμοί γεννιούνται και λειτουργούν όχι για κάποιον σκοπό, και συγκεκριμένα για τον σκοπό που συνιστά ο ανεπτυγμένος οργανισμός που διαθέτει το *εἶδος* που ορίζει τα έμβια ενός φυσικού είδους, αλλά προκύπτουν αναγκαία από τις μεταβολές των υλικών στοιχείων που συνθέτουν αυτά τα φυσικά σώματα; Πράγματι, όπως θα δούμε, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι τα υλικά στοιχεία (π.χ. η γη, το νερό, ο αέρας και η φωτιά) έχουν συγκεκριμένες αιτιακές δυνάμεις (θερμότητα και ψυχρότητα, υγρότητα και ξηρότητα) τέτοιες ώστε οι μεταξύ τους αλληλεπιδράσεις να παράγουν αυτόματα ή αναγκαία τα έμβια σώματα. Μια τέτοια εξήγηση θα παρήγε με αναγκαίο τρόπο τα έμβια σώματα από τα συστατικά τους, χωρίς να προϋποθέτει κάποιο σχέδιο για τη γέννηση των συγκεκριμένων σωμάτων, αλλά με αυτά να προκύπτουν από κάποιον είδους «τυφλή» αναγκαιότητα. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να αποδίδει μια τέτοια άποψη στους ύστερους Προσωκρατικούς (κυρίως στον Εμπεδοκλή και στον Δημόκριτο), τους οποίους χρησιμοποιεί ως αντιπάλους προκειμένου να δείξει ότι η αδυναμία της δικής τους θεωρίας οδηγεί στην αποδοχή της φυσικής τελεολογίας. Το επιχείρημα που εξαπολύει ο Αριστοτέλης ενάντια στους υλιστές προσωκρατικούς φιλοσόφους είναι δίκαια το πιο διάσημο αριστοτελικό επιχείρημα υπέρ της τελεολογίας στη φύση.

Το επιχείρημα του Αριστοτέλη υπέρ της φυσικής τελεολογίας και εναντίον των υλιστών φυσικών φιλοσόφων εισάγεται με τη μορφή απορίας:

K.9.2

Τι εμποδίζει τη φύση να ενεργεί όχι για κάποιον σκοπό ούτε προς το καλύτερο, αλλά εξ ανάγκης; Γιατί να μη συμβαίνει όπως με τη βροχή: δεν τη στέλνει ο Δίας για να μεγαλώσει το σιτάρι. Απλώς ό,τι ανέρχεται κατ' ανάγκην ψύχεται, και αφού ψυχθεί και γίνει νερό κατέρχεται και όταν γίνει κάτι τέτοιο, συμβαίνει και στο σιτάρι να μεγαλώνει [...] Τι εμποδίζει να γίνεται το ίδιο στη φύση με τα μέρη των ζώων; Γιατί λ.χ. να μην έχουν φυτρώσει τα μπροστινά δόντια εξ ανάγκης μυτερά, ικανά να τεμαχίζουν την τροφή, και τα πίσω πλατιά και χρήσιμα να την αλέθουν [...] [Τι εμποδίζει] απλώς να συνέπεσε να γίνουν έτσι; Το ίδιο μπορεί να γίνεται και με όλα τα άλλα μέρη των ζώων, σε όσα νομίζουμε ότι υπάρχει σκοπός. (Φυσ., 2.8 198b16-29, μτφρ. Β. Κάλφας, με τροποποιήσεις)

Η απορία βασίζεται σε μια αναλογία μεταξύ έμβιων και άβιων φυσικών σωμάτων. Τα απλά σώματα (η γη, το νερό, ο αέρας και η φωτιά) έχουν μια καθορισμένη ομαλή ευθύγραμμη φυσική κίνηση είτε προς το κέντρο της σφαίρας του υποσελήνιου σύμπαντος είτε προς την περιφέρειά του (και αντιστοίχως ονομάζονται βαριά εκείνα που κινούνται προς το κέντρο ή ελαφρά εκείνα που κινούνται προς την περιφέρεια).⁴² Έτσι π.χ. το νερό έχει μια φυσική κίνηση προς το κέντρο του σύμπαντος και γι' αυτό πέφτει με τη μορφή της βροχής προς τον συγκεκριμένο τόπο, αναγκαία. Βέβαια, αυτό που επίσης συμβαίνει είναι ότι πέφτοντας ποτίζει τη γη και βοηθάει την ανάπτυξη των σιτηρών (και γενικά των δένδρων και των φυτών). Ωστόσο, δεν θα ισχυριζόμασταν ότι αυτή η παράπλευρη ωφέλεια είναι πράγματι η αιτία, η τελική αιτία, για την οποία πέφτει το νερό της βροχής. Η

⁴² Ο Αριστοτέλης παραλαμβάνει τη θεωρία ότι ο φυσικός κόσμος συντίθεται από τέσσερα απλά σώματα από την προσωκρατική παράδοση. Ο φυσικός κόσμος είναι μια σφαίρα η οποία διαιρείται σε τέσσερις ζώνες, από την περιφέρεια μέχρι το κέντρο της, καθεμία από τις οποίες συνιστά τον οικείο τόπο ενός από τα τέσσερα σώματα. Στο κέντρο της σφαίρας βρίσκεται ο τόπος της γης, και έπειτα, κατά σειρά, οι τόποι του νερού, του αέρα και της φωτιάς. Τα απλά σώματα εάν αφεθούν ελεύθερα θα κινηθούν προς τον οικείο τόπο: η γη και το νερό προς το κέντρο του, ενώ ο αέρας και η φωτιά προς την περιφέρεια του σύμπαντος.

βροχή θα έπεφτε προς το κέντρο ακόμη και εάν δεν προκαλούσε καμία ωφέλεια (σκεφτείτε τη βροχή που πέφτει στη μέση του πελάγου χωρίς να χρησιμεύει για να ποτιστεί κανένα φυτό). Το φαινόμενο προκύπτει αναγκαία δεδομένης της φύσης του νερού και της βροχής ειδικά. Αν κάτι τέτοιο ισχύει⁴³ για τη βροχή, γιατί να μην υιοθετήσουμε μια ανάλογη εξήγηση, συνεχίζει η απορία, για τα έμβια σώματα; Μεταβάλλονται με τον τρόπο που μεταβάλλονται και καταλήγουν να είναι τέτοια όπως τα παρατηρούμε να είναι, όχι γιατί η κατάληξη αυτή είναι κάποιος σκοπός που καθόρισε τη διαδικασία μεταβολής, αλλά γιατί η φύση των υλικών που τα συνθέτουν είναι τέτοια ώστε αναγκαία οδηγούμαστε με βάση κάποιες, π.χ. χημικές, διαδικασίες στη σύσταση των συγκεκριμένων οργανικών σωμάτων. Για παράδειγμα, η ωφέλεια που προκύπτει σε σχέση με το σχήμα, τη θέση, και τη σύσταση των δοντιών των ζώων (τα κοφτερά δόντια φυτρώνουν μπροστά για να κόβουν και τα πλατιά πίσω για να μασούν την τροφή που έχουν τεμαχίσει τα πρώτα), δεν ήταν κάτι στο οποίο σκόπευε η φυσική διαδικασία που τα δημιούργησε, αλλά απλά μια σύμπτωση.

Επομένως, η απορία φαίνεται να εκκινεί από το γεγονός ότι υπάρχουν τουλάχιστον δύο διαθέσιμοι αλλά ασύμβατοι μεταξύ τους τρόποι εξήγησης των μερών των οργανισμών, και συγκεκριμένα οι ακόλουθοι:

1. Τελεολογική εξήγηση: Τα μπροστινά δόντια είναι κοφτερά και τα πίσω πλατιά, επειδή έτσι θα επεξεργαστούν καλύτερα την τροφή (η σύστασή τους είναι αναγκαία για τον συγκεκριμένο σκοπό: το επόμενο καθορίζει το προηγούμενο).
2. Υλιστική-Μηχανιστική εξήγηση: Οι υλικές μεταβολές οδήγησαν στο να έχουμε τα μπροστινά δόντια κοφτερά και τα πίσω πλατιά. Το ότι όντας έτσι είναι χρήσιμα συνιστά μια ευτυχή σύμπτωση (το προηγούμενο καθορίζει το επόμενο).

Η απορία προκύπτει επειδή υπάρχουν λόγοι τόσο υπέρ του ενός όσο και υπέρ του άλλου τρόπου εξήγησης. Η εξήγηση (2) συμβαδίζει με τον τρόπο εξήγησης της συμπεριφοράς των υπόλοιπων φυσικών, πλην άβιων σωμάτων. Και αυτό συνιστά μια ένδειξη υπέρ της υιοθέτησης της μηχανιστικής εξήγησης. Παρότι ο Αριστοτέλης δεν αναφέρει κάποιον λόγο υπέρ της εξήγησης (1), τουλάχιστον σε αυτό το σημείο της απορίας, παρ' όλα αυτά, για τον αναγνώστη των *Φυσικών*, αλλά και για τον κοινό παρατηρητή, η ευλογοφάνειά της είναι μάλλον προφανής. Τείνουμε να εξηγούμε τα μέρη των ζώων με βάση τις λειτουργίες που επιτελούν. Ή, αντίστροφα, η αδυναμία μας να προσδιορίσουμε ποια λειτουργία επιτελούν μοιάζει να αφήνει ένα κενό στην κατανόηση του γιατί υφίστανται ως μέρη ενός οργανισμού. Η λύση της απορίας έρχεται να δικαιώσει ακριβώς αυτό το αίτημα:

K.9.3

Αυτό λοιπόν είναι ένα επιχείρημα που θα μας έβαζε σε απορία... Είναι όμως αδύνατο να έχουν έτσι τα πράγματα. Όλα όσα αναφέραμε, και γενικά όλα όσα γίνονται από τη φύση, γίνονται με τον ίδιο τρόπο πάντοτε ή κατά κανόνα, πράγμα που δεν συμβαίνει με κανένα αποτέλεσμα της τύχης ή του αυτομάτου. Δεν αποδίδουμε σε τύχη ή σε σύμπτωση το γεγονός ότι βρέχει πολύ συχνά τον χειμώνα, αλλά θα το αποδίδαμε εάν συνέβαινε τον Αύγουστο. Ούτε είναι τυχαίο ή συμπτωματικοί οι καύσωνες του Αυγούστου, αλλά θα ήταν οι καύσωνες τον χειμώνα. Εφόσον λοιπόν πιστεύουμε ότι ένα πράγμα ή θα οφείλεται σε σύμπτωση ή θα έχει σκοπό, και τα πράγματα για τα οποία συζητούμε δεν είναι σαν αυτά που προκύπτουν από σύμπτωση ή αυτομάτως, θα πρέπει να έχουν σκοπό. Όλα όμως αυτού του είδους τα πράγματα γίνονται από τη φύση, όπως θα παραδέχονταν ακόμη και όσοι έχουν τις απόψεις που αναφέραμε. Επομένως,

⁴³ Αρκετοί σχολιαστές διαφωνούν με αυτή την ερμηνεία υποστηρίζοντας ότι η βροχή συγκεκριμένα (και η κίνηση των απλών σωμάτων γενικότερα) έχει τελεολογικό χαρακτήρα: συμβαίνει γιατί έτσι διατηρείται σε ισορροπία ο φυσικός κόσμος συνολικά. Πράγματι, το κείμενο του Αριστοτέλη στα Φυσ. 2.8 μπορεί να (και έχει) ερμηνευτεί ως εάν να υποστηρίζει μια κοσμική τελεολογία (εν αντιθέσει προς την ερμηνεία που ακολουθώ εδώ).

ο σκοπός υπάρχει στο πεδίο των πραγμάτων που γίνονται και είναι από τη φύση. (Φυσ. 2.8 198b32-199a8, μτφρ. Β. Κάλφας, με τροποποιήσεις)

Το επιχείρημα του Αριστοτέλη φαίνεται να συνάγει την ύπαρξη σκοπών στη φύση από τον ισχυρισμό ότι συγκεκριμένοι τύποι φυσικών μεταβολών (π.χ. η διαδικασία της γέννησης που παρατηρούμε στο φυσικό είδος *άνθρωπος*) κατευθύνονται πάντα ή ως επί το πολύ στο ίδιο αποτέλεσμα, το οποίο φαίνεται να είναι κάτι ωφέλιμο.⁴⁴ Η δομή του επιχειρήματος θα μπορούσε να αποτυπωθεί ως εξής:

1. Εάν κάποιος τύπος μεταβολής έχει ως αποτέλεσμα μια ωφέλεια για κάποιο ον, τότε είτε η ωφέλεια είναι τυχαία (συμπτωματική) είτε συνιστά τελικό αίτιο (σκοπό) της μεταβολής.
2. Τα τυχαία ή συμπτωματικά αποτελέσματα εμφανίζονται σπάνια (δηλαδή ούτε πάντα ούτε ως επί το πλείστον).
3. Η ωφέλιμη, για την επεξεργασία της τροφής, σύσταση της οδοντοστοιχίας των ζώων (και ομοίως των υπόλοιπων μερών των εμβίων) προκύπτει πάντα ή ως επί το πολύ από τον ίδιο τύπο μεταβολής.
4. (Από τις 1, 2 & 3) Άρα, η οδοντοστοιχία των ζώων (και ομοίως των υπόλοιπων μερών των εμβίων) προκύπτει για κάποιον σκοπό, για τον σκοπό της επεξεργασίας της τροφής (δηλαδή για να βοηθήσει στην επιβίωση του ζώου).⁴⁵

Μεταξύ των ερμηνευτικών δυσκολιών του χωρίου, μπορούμε να ξεχωρίσουμε δύο ως τις βασικότερες. Η πρώτη αφορά τη συναγωγή της ύπαρξης σκοπών στις φυσικές διαδικασίες από την κανονικότητα που τις διακρίνει. Η δεύτερη αφορά το εύρος του πεδίου των μεταβολών που πρέπει να εξηγηθούν τελεολογικά. Ας ξεκινήσουμε όμως από τη δεύτερη, γιατί η επίλυσή της βοηθά στην επίλυση της πρώτης.

Η προκείμενη (1) του επιχειρήματος εισάγει μια αποκλειστική διάζευξη μεταξύ τυχαίων και σκόπιμων γεγονότων. Η προκείμενη (2) φαίνεται να προτείνει σιωπηρά μια δεύτερη αποκλειστική διάζευξη μεταξύ φυσικών γεγονότων που συμβαίνουν σπάνια και φυσικών γεγονότων που εμφανίζονται με κάποια τακτικότητα (πάντα ή ως επί το πολύ). Παραδείγματα των όρων της δεύτερης διάζευξης είναι η βροχόπτωση το καλοκαίρι (σπάνια) και η βροχόπτωση τον χειμώνα (συχνή). Το ερώτημα τώρα είναι εάν οι δύο διαζεύξεις έχουν ισοδύναμα αποτελέσματα. Δηλαδή, εάν όλα και μόνο τα σπάνια συμβάντα είναι τυχαία, και εάν όλα και μόνο τα γεγονότα που συμβαίνουν για κάποιο σκοπό είναι συχνά. Κάποιοι σχολιαστές απαντούν θετικά. Και αυτό με τη σειρά του συνεπάγεται ότι όλα τα τακτικά φαινόμενα (συμπεριλαμβανομένης της βροχής τον χειμώνα, του καύσωνα το καλοκαίρι και όλων των τακτικών φυσικών μεταβολών, μέχρι και εκείνων που υφίστανται τα απλά σώματα) συμβαίνουν για κάποιον σκοπό. Ωστόσο, με αυτή την ανάγνωση δεν είναι σαφές τι θα θεωρήσουμε ως τελικό αίτιο των βροχών ή του καύσωνα ή των μεταβολών των απλών στοιχείων. Και αυτό για δύο λόγους. Πρώτον, πολλές φορές οι μεταβολές αυτές δεν οδηγούν σε κάποιο ωφέλιμο αποτέλεσμα (π.χ. ποια ωφέλεια προκύπτει από τη βροχόπτωση στη θάλασσα;). Δεύτερον, ακόμη και όταν οδηγούν σε ένα ωφέλιμο αποτέλεσμα, το αποτέλεσμα αυτό δεν είναι κάτι ωφέλιμο για την ίδια την οντότητα που μεταβάλλεται (π.χ. για το νερό που πέφτει προς το κέντρο), αλλά για μια έτερη οντότητα, π.χ. τα σιτηρά. Αλλά ο Αριστοτέλης υπογραμμίζει ότι, όταν συζητά για τελικά αίτια στα φυσικά όντα, έχει στον νου του κάποια ωφέλεια στην οποία οδηγεί η αρχή κίνησης και στάσης ενός όντος, προς όφελος αυτού του ίδιου:

K.9.4

[Ο] φυσικός θα πρέπει να γνωρίζει και αυτό το είδος της αιτίας [τον σκοπό] και να δίνει την πλήρη αιτιολογία στο ερώτημα γιατί: πώς από αυτό γίνεται κατ' ανάγκην εκείνο [...] Και ακόμη πώς διασφαλίζεται ότι ένα πράγμα θα είναι τέτοιο [...] Αλλά και ότι αυτό που είναι κάτι είναι

⁴⁴ Η θέση αποτυπώνεται στην αριστοτελική ρήση: *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ*, την οποία θα συναντήσουμε και θα σχολιάσουμε σε ό,τι έπεται.

⁴⁵ Βλ. Judson (2005: 342-3).

το «τι επρόκειτο να είναι». Και γιατί, με αυτό τον τρόπο, ένα πράγμα είναι καλύτερο – όχι γενικά καλύτερο, αλλά καλύτερο σε σχέση με τη δική του ουσία. (Φυσ. 2.7 198b4-9, μτφρ. Β. Κάλφας)

Η τελευταία φράση του χωρίου εισάγει τη σκέψη ότι το καλύτερο ή η ωφέλεια ή ο σκοπός μιας μεταβολής ή ιδιότητας ενός όντος θα πρέπει να υπολογιστεί σε σχέση με αυτή τη συγκεκριμένη οντότητα (ή, ακριβέστερα, τον τύπο όντων στον οποίο ανήκει). Θα πρέπει δηλαδή ο φυσικός να αναρωτηθεί ποια ωφέλεια εξυπηρετεί η οδοντοστοιχία για τα ίδια τα ζώα στα οποία αυτή ανήκει. Ή θα πρέπει να αναρωτηθεί αντιστοίχως για το εάν η ίδια η βροχή ωφελείται όταν πέφτει συχνά τον χειμώνα. Ένας λόγος που οδηγεί τον Αριστοτέλη σε αυτή τη θέση είναι μάλλον το γεγονός ότι, εάν το τελικό αίτιο της ιδιότητας ενός όντος είναι κάποια άλλη οντότητα (οντότητα που ανήκει σε κάποιον άλλο τύπο όντων), τότε η πρώτη υπάγεται με έναν τρόπο στη δεύτερη, υφίσταται για χάρη της δεύτερης. Αυτή η παρατήρηση θα υπονόμει την αυτονομία της πρώτης οντότητας, την ανεξάρτητη φύση της ως ουσίας, ενώ ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι τα φυσικά όντα, και κατεξοχήν τα έμβια, θα πρέπει να αναλυθούν ως ανεξάρτητες αυτόνομες χωριστές οντότητες ή ουσίες. Ενδεχομένως, ένας δεύτερος λόγος που υποστηρίζει την ίδια σκέψη να σχετίζεται με την αναγκαιότητα που θα πρέπει να διακρίνει τις φυσικές ή, ειδικότερα, τις ζωολογικές εξηγήσεις. Ο φυσικός καλείται να εξηγήσει, όπως θα δούμε αναλυτικότερα πιο κάτω, γιατί τα δεδομένα μέρη (π.χ. τα δόντια) είναι απαραίτητα για κάποιον σκοπό. Γιατί η φύση επιλέγει να αναπτύξει σε κάθε επιμέρους φυσικό είδος ζώων ένα συγκεκριμένο άθροισμα οργάνων και μερών; Ένα τέτοιο εγχείρημα είναι δυνατό μόνο εάν θεωρήσουμε ως δεδομένο ένα υπόβαθρο σταθερών χαρακτηριστικών που η φύση επιχειρεί να εξυπηρετήσει. Εάν θεωρήσουμε δεδομένο π.χ. ότι κάποια ζώα ζουν στο νερό, είναι δυνατό να αποδείξουμε με αναγκαιότητα γιατί χρειάζονται πτερύγια και όχι πόδια. Αντίθετα, μοιάζει αδύνατο να δείξουμε ποια σκοπιμότητα οδηγεί αναγκαία στην ύπαρξη ζώων στο νερό. Με άλλα λόγια, είναι δυνατό να δείξουμε γιατί τα συγκεκριμένα μέρη των ζώων συνιστούν ωφέλιμες προσαρμογές δεδομένης της φύσης τους, αλλά σχεδόν αδύνατον να δείξουμε αν τα συγκεκριμένα είδη συνιστούν προσαρμογές της φύσης ως ολότητας.

Οι ενστάσεις αυτές δεν είναι βέβαια αδύνατο να απαντηθούν από όσους κλίνουν προς την ερμηνεία που υιοθετεί μια καθολική δράση των τελικών αιτίων και που πρεσβεύει ότι υπάρχει κάποιου είδους κοσμική τελεολογία στην αριστοτελική φύση, σύμφωνα με την οποία κάποια είδη όντων υφίστανται προς όφελος κάποιων άλλων, διασφαλίζοντας έτσι μια φυσική ισορροπία στο φυσικό σύστημα. Ωστόσο, οι ενστάσεις δείχνουν ότι, εάν μια άλλη ερμηνεία είναι δυνατή, το βάρος της επιχειρηματολόγησης πέφτει σε όσους υιοθετούν την ερμηνεία της κοσμικής τελεολογίας, ώστε να υποστηρίξουν την υπεροχή της θέσης τους. Και μια εναλλακτική ερμηνεία είναι πράγματι δυνατή. Όταν ο Αριστοτέλης υιοθετεί τις δύο διαζεύξεις που είδαμε παραπάνω (στις προκείμενες [1] και [2]), δεν είναι απαραίτητο να πιστεύει ότι έχουν ισοδύναμα αποτελέσματα όταν εφαρμοστούν στις φυσικές μεταβολές. Μπορεί να θεωρεί ότι η μία είναι μια ειδικότερη περίπτωση της άλλης. Πιο συγκεκριμένα, για την πρώτη διάζευξη (1): εκείνο που ενδεχομένως προτείνει είναι ότι οι φυσικές μεταβολές είτε θα οδηγούν σε ένα αποτέλεσμα με τακτικότητα, και τότε θα εξηγούνται από τις φύσεις των όντων που μετέχουν σε αυτές, είτε θα συμβαίνουν σπάνια και τότε θα είναι εξαιρετικά γεγονότα που αποκλίνουν από τον τρόπο που οι φύσεις αυτές είναι ρυθμισμένες να δρουν αιτιακά. Αυτός ο ισχυρισμός είναι γενικός και δεν αφορά ειδικά τις τελεολογικές εξηγήσεις, αλλά όλες τις κατηγορίες αιτιακών εξηγήσεων. Η βροχή και οι καύσωνες, τα μετεωρολογικά φαινόμενα γενικά, αλλά και η κίνηση των απλών σωμάτων συνιστούν παραδείγματα τέτοιων αιτιακών εξηγήσεων που είναι μη τελεολογικές. Η δεύτερη διάζευξη τώρα (2), μεταξύ τυχαίων και σκόπιμων γεγονότων, αφορά μια ειδική υπο-κατηγορία φυσικών μεταβολών και φαινομένων, συγκεκριμένα εκείνα από τα οποία προκύπτει κάποια ωφέλεια για το ίδιο το ον το οποίο μεταβάλλεται. Εάν οι μεταβολές οδηγούν με κανονικότητα σε ένα ωφέλιμο αποτέλεσμα, τότε συμβαίνουν επειδή η φύση των όντων είναι ρυθμισμένη ώστε να κατευθύνεται προς αυτό το αποτέλεσμα ως σκοπό της. Εάν όμως, αντίστροφα, το αποτέλεσμα δεν συνιστά σκοπό της μεταβολής, τότε η μεταβολή οδηγεί τυχαία στη συγκεκριμένη ωφέλεια. Εφόσον διαβάσουμε με αυτό τον τρόπο το επιχείρημα, τότε το αίτημα του Αριστοτέλη για την εγκυρότητα και αναγκαιότητα των τελεολογικών εξηγήσεων αφορά ειδικά τα όντα εκείνα για τα οποία μπορούμε να θεωρήσουμε ότι κάποια συγκεκριμένη ωφέλεια προκύπτει για τα ίδια από τις μεταβολές που ξεκινούν από την οικεία, εσωτερική αρχή κίνησης και στάσης που διαθέτουν, και αυτά είναι τα έμβια όντα του φυσικού κόσμου.

Ας περάσουμε τώρα στην πρώτη ερμηνευτική δυσκολία που αναφέραμε νωρίτερα: δικαιούται ο Αριστοτέλης να συναγάγει από την κανονικότητα με την οποία εμφανίζονται ωφέλιμα μέρη στα ζώα τη θέση ότι αυτά προκύπτουν για χάρη τελικών αιτίων, είναι δηλαδή σκοποί της φύσης τους; Και εδώ υπάρχουν πολλές και διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις τις οποίες δεν θα μπορούσαμε να αναλύσουμε εδώ με λεπτομέρεια. Ας επιμείνουμε λοιπόν καλύτερα στο να εξετάσουμε τι θα σήμαινε η άρνηση αυτής της σύνδεσης. Οι έμβιοι οργανισμοί είναι συστήματα με μια λιγότερο ή περισσότερο περίπλοκη δομή οργάνων και μερών που βοηθούν την επιβίωση και την αναπαραγωγή τους επιτελώντας συγκεκριμένες λειτουργίες, όπως η θρέψη, η ανάπτυξη, η κατά τόπο κίνηση και η αισθητηριακή αντίληψη. Εάν επιμείνουμε, όπως ισχυρίζεται ο Αριστοτέλης ότι κάνουν οι αντίπαλοί του, ότι η προσαρμοσμένη δομή ζωικών μερών και λειτουργιών είναι αποτέλεσμα αναγκών και μηχανιστικών κινήσεων της ύλης, τότε θα έχουμε εξαλείψει από τις ζωολογικές μας εξηγήσεις τον οργανισμό ως ενότητα αυτών των μερών και λειτουργιών. Η ζωή του οργανισμού ως συνόλου δεν θα είναι πλέον κάτι που περιέχεται στις εξηγήσεις μας, αλλά ένα παρεπόμενο, μια συνέπεια, της δράσης των υλικών παραγόντων. Οι ζωολογικές εξηγήσεις, εάν μπορούμε να συνεχίσουμε να τις χαρακτηρίζουμε έτσι, θα έχουν εξαλείψει την αναφορά στους οργανισμούς ως ενότητων με βάση τις οποίες καθορίζονται φαινόμενα όπως η γέννηση, η ανάπτυξη και το είδος ζωής των εμβίων όντων.⁴⁶ Μια τέτοιου είδους ζωολογία θα ήταν πραγματικά πολύ φτωχότερη από αυτήν που προτείνει ο Αριστοτέλης.⁴⁷ Θα αναιρούσε την ιδέα ότι οι οργανισμοί είναι αυτόνομες οντότητες που έχουν εντός τους μια αρχή κίνησης και στάσης, δηλαδή μια φύση που αιτιακά οδηγεί σε συγκεκριμένους τύπους μεταβολών και δραστηριοτήτων. Γι' αυτό και γράφει χαρακτηριστικά:

K.9.5

Ακόμη, ίσως οι γεννήσεις μέσα από τα σπέρματα να συντελούνται με τυχαίο τρόπο. Όποιος όμως ισχυρίζεται κάτι τέτοιο αναιρεί εντελώς την ύπαρξη των φυσικών όντων και την ίδια τη φύση. Γιατί φυσικά όντα είναι αυτά που, ξεκινώντας από κάποια εσωτερική αρχή, φθάνουν, κινούμενα συνεχώς, σε κάποιο τέλος. Από την κάθε αρχή δεν προκύπτει το ίδιο αποτέλεσμα σε όλα τα όντα, ούτε προκύπτει το τυχαίο. Όλα τα όντα όμως, αν δεν υπάρξει κάποιο εμπόδιο, οδεύουν πάντοτε προς το ίδιο τέλος. (Φυσ. 2.8 199b13-18, μτφρ. Β. Κάλφας)

Η θέση ότι τα έμβια όντα είναι προϊόντα των υλικών συνθηκών που τα παρήγαγαν εξαλείφει την ιδέα ότι έχουν μια αυτόνομη φύση. Άρα στερεί τη ζωολογία από ένα σύνολο εξηγήσεων που αρθρώνονται στο επίπεδο των ίδιων των οργανισμών όπως αυτοί αναπτύσσονται και ωριμάζουν, δηλαδή όπως μεταβάλλονται κατά την ανάπτυξή τους για να εξελιχθούν σε ώριμα υποδείγματα του φυσικού είδους στο οποίο ανήκουν. Η αριστοτελική τελεολογική ζωολογία, συγκρινόμενη με την περιορισμένη στις κινήσεις των υλικών στοιχείων προσέγγιση για την εξήγηση της ζωής των οργανισμών, οδηγεί σε μια πλουσιότερη εικόνα για τα έμβια όντα και σε ένα μεγαλύτερο εύρος εξηγήσεων για τις φυσικές διαδικασίες, επειδή περιλαμβάνει αναφορές στις λειτουργίες και στις δραστηριότητες των οργανισμών ως συστημάτων.

Αν το επιχείρημα του Αριστοτέλη ερμηνευτεί με αυτό τον τρόπο, τότε καταλήγουμε στη θέση, πρώτον, ότι η φυσική τελεολογία δεν καλύπτει το σύνολο των φυσικών φαινομένων, αλλά κυρίως εκείνα που αφορούν τη γέννηση, την ανάπτυξη και τη λειτουργία των εμβίων όντων, και δεύτερον, ότι εδράζεται στην πεποίθηση ότι οι επιστημονικές μας εξηγήσεις θα πρέπει να στοχεύουν στην εξήγηση της ζωής ως μιας ιδιότητας των εμβίων όντων που κατανοούνται ως οργανωμένα σώματα ικανά να επιτελούν διαδικασίες που βοηθούν την επιβίωσή τους. Ο δεύτερος αυτός ισχυρισμός ακολουθεί τις οντολογικές πεποιθήσεις του Αριστοτέλη, σύμφωνα με τις οποίες οι βασικές μονάδες της οντολογίας, τα όντα εκείνα που δικαιούνται τον τίτλο της ουσίας (με την έννοια της υπόστασης) είναι τα μεσαίου μεγέθους αντικείμενα της καθημερινής μας εμπειρίας, δηλαδή ούτε τα υλικά συστατικά από τα οποία αυτά συντίθενται, όπως θεωρούν οι φυσιολόγοι, ούτε οι αφηρημένες έννοιες τις οποίες

⁴⁶ Για μια λεπτομερή εξέταση αυτής της ερμηνείας, βλ. Sauvé-Meyer (1992).

⁴⁷ Βλ. Judson (2005: 352-3).

σχηματίζουμε όταν κληθούμε να τα εντάξουμε σε γενικές κατηγορίες με βάση τις ομοιότητές τους, όπως φαίνεται να θεωρεί ο Πλάτων.

Απομένει βέβαια να δούμε πώς ο Αριστοτέλης μπορεί να επιμένει ότι οι τελεολογικές εξηγήσεις είναι δυνατές σε έναν κόσμο στερημένο από κάθε έλλογο σχέδιο. Για να το κάνουμε αυτό, θα πρέπει πρώτα να διακρίνουμε δύο τρόπους με τους οποίους μια μεταβολή ή μια διαδικασία μπορεί να χαρακτηρίζεται από μια έλλογη δομή ή σχέδιο, διότι ο Αριστοτέλης φαίνεται να απορρίπτει μόνο έναν από τους δύο. Ένα έλλογο σχέδιο μπορεί να εκτυλίσσεται με βάση την καθοδήγηση ενός νου ο οποίος συλλαμβάνει και έπειτα υλοποιεί αυτό το σχέδιο. Κάτι τέτοιο συμβαίνει στην περίπτωση των δημιουργιστικών αφηγήσεων ή θεωριών, όπως εκείνη την οποία εισηγείται ο Πλάτων στον *Τίμαιο*. Από την άλλη, όμως, θα μπορούσε κανείς να θεωρεί μια διαδικασία μεταβολής ως έλλογη στον βαθμό που είναι επιδεκτική μιας λογικά συνεκτικής εξήγησης, δηλαδή στον βαθμό που είναι εξηγήσιμη με βάση ένα πλαίσιο λογικών αρχών οι οποίες τη διέπουν. Ο Αριστοτέλης μάλλον υιοθετεί αυτή τη δεύτερη σύλληψη του τρόπου με τον οποίο κάτι μπορεί να είναι έλλογο. Η ανάπτυξη και λειτουργία των έμβιων φυσικών σωμάτων ακολουθεί ένα σχέδιο το οποίο είναι εξηγήσιμο με βάση λογικές αρχές, λογικές όχι με τη σημερινή έννοια του όρου (που αναφέρεται στη λογική), αλλά με την έννοια ότι μπορούν να αιτιολογηθούν (μας δίνουν δηλαδή ικανοποιητικούς λόγους, τα επαρκή αίτια) με έναν τρόπο που μας προσφέρει επιστημονική γνώση, ικανοποιεί δηλαδή την ανάγκη μας για απαντήσεις στο ερώτημα «γιατί;». Οι αρχές αυτές περιλαμβάνουν την ιδέα ότι η φύση είναι μια εσωτερική αρχή κίνησης και στάσης η οποία σκοπεύει στην επιβίωση των οργανισμών κάθε φυσικού είδους ως ολοκληρωμένων συστημάτων.

Οι γνωστές ρήσεις του Αριστοτέλη, ότι δηλαδή η φύση δεν κάνει τίποτε μάταια ή ότι η φύση πραγματώνει την καλύτερη από τις διαθέσιμες επιλογές, θα πρέπει να κατανοηθούν σε αυτό το πλαίσιο. Δηλαδή προκύπτουν από τη βασική θεωρητική υπόθεση ότι, εάν ο φυσικός κόσμος και οι μεταβολές εντός του είναι πραγματικές, θα πρέπει να έχουν μια εύλογη εξήγηση, να υπακούν σε ένα σύστημα κανόνων ή νόμων ικανών να εξηγήσουν με αναγκαίο τρόπο γιατί εκτυλίσσονται με τον τρόπο που τις παρατηρούμε να συμβαίνουν. Εάν μια τέτοια ερμηνεία του «τι σημαίνει μια διαδικασία να είναι έλλογη» είναι ικανοποιητική, τότε είναι εύκολο να διαχωρίσουμε το τι είναι έλλογο από την υπόθεση ενός νου ή ενός υποκειμένου που δρα με προθετικότητα. Όπως και να έχει, ο Αριστοτέλης emphaticά υποστηρίζει αυτό τον διαχωρισμό στο 2^ο βιβλίο των *Φυσικών* όταν γράφει:

K.9.6

Είναι παράλογο να αρνείται κανείς ότι κάτι γίνεται για κάποιον σκοπό, επειδή δεν είδε αυτό που κινεί να αποφασίζει πριν να κινήσει. Ωστόσο, ούτε η τέχνη αποφασίζει. Αν η ναυπηγική ενυπήρχε στο ξύλο, θα δρούσε όπως και η φύση. Αν λοιπόν ενυπάρχει ο σκοπός στην τέχνη, θα ενυπάρχει και στη φύση. Αυτό φαίνεται πολύ καθαρά όταν κάποιος γιατρεύει τον εαυτό του: με αυτόν μοιάζει η φύση. (*Φυσ.* 2.8 199b26-32, μτφρ. Β. Κάλφας)

Η ύπαρξη απόφασης (*προαίρεσης*) ή πρόθεσης δεν είναι αναγκαία συνθήκη για την τελεολογική δράση, ούτε καν στην ίδια την τέχνη.⁴⁸ Με αυτό τον ισχυρισμό ο Αριστοτέλης εννοεί, τουλάχιστον, ότι ο τεχνίτης, τη στιγμή που θεραπεύει την τέχνη του, υλοποιεί και καθοδηγείται από τις αρχές της τέχνης χωρίς να εξασκεί κάποιον έλλογο υπολογισμό για το ποιος είναι ο σκοπός του, ίσως ακόμη και για το ποια είναι τα μέσα τα οποία πρέπει να χρησιμοποιήσει. Ο ιατρός δεν αναρωτιέται εάν ο σκοπός της θεραπείας είναι η υγεία ή κάτι έτερο. Ούτε αναρωτιέται και αποφασίζει ο ιατρός για το ποια είναι τα κατάλληλα μέσα για την ίαση, εάν πράγματι κατέχει την τέχνη της ιατρικής ως επιστημονικής γνώσης με τον τρόπο που αντιστοιχεί στο αριστοτελικό ιδεώδες της επιστήμης. Αν ο ιατρός έχει πράγματι επιστημονική γνώση, αυτό και μόνο σημαίνει ότι έχει τη δεξιότητα να κάνει τη σωστή διάγνωση και ταυτόχρονα γνωρίζει ποια είναι η ορθή θεραπεία. Δεν υπάρχει κάτι για το οποίο χρειάζεται να διαβουλευτεί, να αποφασίσει και να σχεδιάσει. Έτσι, ο τεχνίτης που κατέχει πλήρως μια τέχνη,

⁴⁸ Για την αναλογία φύσης και τέχνης και τον ρόλο της προαίρεσης στην τέχνη, βλ. Broadie (1990).

η οποία με τη σειρά της περιλαμβάνει μια πλήρη επιστημονική γνώση για το αντικείμενο, λειτουργεί περισσότερο σαν ένα αυτόματο που υλοποιεί βήμα προς βήμα τις αρχές της τέχνης που υπηρετεί. Ακριβώς το ίδιο συμβαίνει και με τη φύση. Και εάν είναι έτσι τα πράγματα, τότε «είναι φανερό ότι η φύση [ως αρχή κίνησης και στάσης των έμβιων όντων] είναι αιτία, και ότι είναι αιτία με την έννοια του σκοπού» (199b32-3), θεμελιώνοντας δηλαδή τελεολογικές εξηγήσεις οι οποίες αναφέρονται στις λειτουργίες και τις δραστηριότητες του οργανισμού ως συστήματος.

9.4. Φυσική τελεολογία: Η μέση οδός μεταξύ δημιουργισμού και μηχανοκρατίας

Ας κλείσουμε τη συζήτησή μας αναδεικνύοντας τα πλεονεκτήματα που παρέχει στον Αριστοτέλη η θέση της φυσικής τελεολογίας έναντι των εναλλακτικών προσεγγίσεων της μελέτης της έμβιας φύσης που εκπροσωπούν ένας πλατωνικού τύπου δημιουργισμός, από τη μία, και η υλιστική μηχανοκρατία των φυσιολόγων Προσωκρατικών, από την άλλη. Και πρώτα σε σχέση με τον δημιουργισμό.

Η υπόθεση ενός δημιουργού του φυσικού κόσμου δεν φαίνεται απαραίτητη, δεδομένης της ιδέας ότι η φύση ταυτίζεται με το άθροισμα των εσωτερικών αρχών κίνησης και στάσης των φυσικών όντων. Πράγματι, βλέπουμε παντού γύρω μας τα έμβια όντα να αναπαράγονται με βάση τη δική τους αναπαραγωγική δύναμη, χωρίς την ανάγκη παρέμβασης κάποιου εξωτερικού παράγοντα ή αιτίου. Γιατί να υποθέσουμε λοιπόν ότι κάποια στιγμή στον χρόνο ένας τέτοιος παράγοντας ήταν απαραίτητος για να ξεκινήσει αυτή η διαδικασία; Μάλλον ένας τέτοιος παράγοντας μοιάζει περιττός, δεδομένων των φύσεων των έμβιων όντων. Βέβαια, αυτή η άρνηση έχει ως αποτέλεσμα την άρνηση της κοσμογονίας, η οποία υπήρξε ιστορικά για τους προκατόχους του Αριστοτέλη ένα από τα σημαντικότερα ερωτήματα της φυσικής τους έρευνας. Ο Αριστοτέλης, ωστόσο, δέχεται ότι ο κόσμος μας δεν δημιουργήθηκε, αλλά υπήρχε αιώνια. Όσο πίσω και να πάμε στον χρόνο, θα συναντήσουμε τα ίδια φυσικά είδη τα οποία αναπαράγονται με τον ίδιο τρόπο. Και το ίδιο ισχύει για το μέλλον του φυσικού κόσμου: ο κόσμος θα συνεχίσει να υπάρχει αιώνια και δεν υπάρχει στιγμή που κάτι σε αυτόν θα φθαρεί ή θα εξελιχθεί.

Για εμάς σήμερα και οι δύο ισχυρισμοί είναι ψευδείς. Ξέρουμε ότι υπάρχει μια αρχή στη γέννηση του κόσμου, ότι τα φυσικά είδη εξελίσσονται, ότι κάποια από αυτά χάνονται ή μπορούν να χαθούν και ότι εντέλει και η ίδια η ζωή θα ήταν λογικά και φυσικά δυνατόν να εξαφανιστεί μια μέρα. Ωστόσο, η θέση του Αριστοτέλη, δεδομένων των τεκμηρίων που είχε στη διάθεσή του, φαίνεται προτιμότερη επιστημονικά από εκείνη των σύγχρονών του φυσικών φιλοσόφων. Ο Αριστοτέλης δεν έχει κανένα τεκμήριο για την εξέλιξη των φυσικών ειδών, και αντιστοίχως κανέναν τεκμήριο ή κάποιου είδους πρόσβαση στα δεδομένα που οδηγούν εμάς στην πεποίθηση ότι ο κόσμος έχει μια αρχή στον χρόνο. Με αυτά τα δεδομένα, φαίνεται φρονιμότερο να θεωρήσει κανείς ότι δεν υπάρχει κάποια δύναμη, όπως π.χ. η φυσική επιλογή, η οποία οδηγεί μια διαδικασία εξέλιξης των φυσικών ειδών, και να συναγάγει, επίσης από την τρέχουσα κατάσταση του φυσικού κόσμου, ότι καμία δύναμη δεν ήταν αναγκαία για τη σύσταση και τη γέννησή του από μια πρότερη και διαφορετική κοσμική κατάσταση, όπως αυτή που περιγράφουν είτε ο Πλάτωνας είτε οι φυσιολόγοι. Η υπόθεσή τους αυτή, έστω και εάν επαληθεύτηκε τελικά, σε κάποια πολύ γενική διατύπωσή της, όταν διατυπωνόταν από εκείνους κινούνταν ακόμη στο πεδίο της φαντασίας και εντέλει δεν είχε κανένα σπουδαίο επιστημονικό έρεισμα, στις λεπτομέρειές της τουλάχιστον. Από τη σκοπιά της φιλοσοφίας της επιστήμης, ίσως είναι προτιμότερο να επιμένει κανείς στα τεκμήρια που του είναι διαθέσιμα, έστω και εάν τελικά οδηγηθεί σε μια θεωρία που συνεπάγεται έναν αναληθή ισχυρισμό, παρά να συμπληρώνει τα κενά προχωρώντας σε εικασίες για πράγματα για τα οποία τα τεκμήρια απουσιάζουν, περνώντας έτσι από τα όρια της επιστημονικής εξιστόρησης σε εκείνα μιας φανταστικής αφήγησης.

Αλλά δεν είναι μόνο το ότι η υπόθεση ενός Δημιουργού δεν είναι αναγκαία και απαραίτητη. Φαίνεται ότι δεν είναι ούτε καν επαρκής. Αν ο Αριστοτέλης προσυπέγραφε τη θέση ότι ο κόσμος μας είναι δημιουργημένος, θα έπρεπε να απαντήσει το ερώτημα γιατί ο νους που τον δημιούργησε επέλεξε να δημιουργήσει αυτό τον κόσμο, και κυρίως γιατί επέλεξε να τον δημιουργήσει κάποια συγκεκριμένη στιγμή στον χρόνο και όχι νωρίτερα ή αργότερα. Αλλά αυτό είναι ένα ερώτημα, ακόμη και από τη σκοπιά της δικής μας επιστήμης, μη απαντήσιμο,

ή τουλάχιστον εξαιρετικά δύσκολο να απαντηθεί. Για τον Αριστοτέλη σίγουρα δεν φαίνεται να υπάρχει ένας επαρκής λόγος που θα μας έπειθε ότι ένας νους επέλεξε να δημιουργήσει τον κόσμο κάποια συγκεκριμένη στιγμή, ούτε, ακόμη περισσότερο, με τη δομή την οποία παρατηρούμε ότι έχει και τα είδη όντων που περιλαμβάνει. Και εάν υποθέταμε ότι ένας τέτοιος λόγος υπάρχει, τότε αυτό θα έδειχνε ότι η υπόθεση ενός Δημιουργού δεν είναι από μόνη της επαρκής συνθήκη για τη δημιουργία του κόσμου. Η θέση του Αριστοτέλη για την αιωνιότητα του κόσμου παρακάμπτει αυτά τα ερωτήματα, δείχνοντας έτσι ότι για εκείνα που δεν μπορούμε να μιλήσουμε είναι ίσως προτιμότερο να σιωπούμε. Όπως και να έχει, πάντως, η υπόθεση ενός μη δημιουργημένου κόσμου δεν εμποδίζει τον Αριστοτέλη να προχωρήσει σε μια πλήρη και λεπτομερή επιστημονική εξήγηση των φυσικών ειδών εντός του, ενώ επίσης του επιτρέπει ταυτόχρονα να διακρίνει με σαφήνεια μεταξύ του πεδίου της φύσης και του πεδίου της τέχνης.

Για τα πλεονεκτήματα της αριστοτελικής τελεολογίας έναντι του αντίπαλου ρεύματος των φυσιολόγων, οι οποίοι στηρίζουν τις φυσικές τους εξηγήσεις στις μηχανιστικές κινήσεις της ύλης, μιλήσαμε αρκετά στην προηγούμενη ενότητα (βλ. Κεφάλαιο 8) αλλά θα ήταν χρήσιμο εδώ να δούμε και ένα συγκεκριμένο παράδειγμα. Πριν παραθέσουμε το παράδειγμα, είναι απαραίτητο να επισημάνουμε μια διάκριση μεταξύ δύο ειδών αναγκαιότητας τα οποία διακρίνει ο Αριστοτέλης και τα οποία απορρέουν από τα δύο είδη εξηγήσεων που επισκοπήσαμε νωρίτερα, την τελεολογική και τη μηχανιστική εξήγηση. Όπως είδαμε στις τελεολογικές εξηγήσεις, το τέλος, εκείνο που έπεται χρονικά, καθορίζει τις διαδικασίες ή τα μέσα που θα οδηγήσουν σε αυτό, εκείνα τα στάδια και τις δυνάμεις που προηγούνται χρονικά (π.χ. τα μπροστινά δόντια δημιουργούνται κοφτερά για να τεμαχίζουν και τα πίσω πλατιά για να αλέθουν, επειδή έτσι θα επεξεργαστούν καλύτερα την τροφή συνολικά). Αντίστροφα, στις μηχανιστικές εξηγήσεις η φύση των υλικών συστατικών, εκείνο δηλαδή που χρονικά προηγείται, είναι υπεύθυνο για τη σύσταση του σύνθετου μέρους ή σώματος που τα υλικά συστατικά συγκροτούν, εκείνης δηλαδή της κατάστασης που έπεται χρονικά. Στην πρώτη περίπτωση, η κατεύθυνση της αναγκαιότητας είναι από το τέλος προς τα μέσα που είναι απαραίτητα για την επίτευξή του, ενώ στη δεύτερη η κατεύθυνση της αναγκαιότητας είναι από τις αρχικές συνθήκες προς την κατάσταση στην οποία αυτές οδηγούν. Ο Αριστοτέλης ονομάζει το πρώτο είδος αναγκαιότητας υποθετική αναγκαιότητα, ενώ το δεύτερο απλή αναγκαιότητα:

1. Τελεολογική (υποθετική) αναγκαιότητα: Εάν το ζώο επεξεργάζεται την τροφή, χρειάζεται πλατιά δόντια μπροστά και κοφτερά πίσω (το επόμενο καθορίζει το προηγούμενο).
2. Μηχανιστική (απλή) αναγκαιότητα: Δεδομένων των υλικών μεταβολών, αναγκαία προκύπτουν τα συγκεκριμένα μέρη (το προηγούμενο καθορίζει το επόμενο).

Με βάση τη διάκριση αυτή, ας δούμε ποια είναι τα πλεονεκτήματα που δίνει στον Αριστοτέλη η έννοια της υποθετικής αναγκαιότητας για τις επιστημονικές εξηγήσεις που προτείνει, χρησιμοποιώντας ένα παράδειγμα που θεματοποιεί ο ίδιος:

K.9.7

[...] ακόμη και στην περίπτωση της οικοδόμησης, εκείνο που ισχύει είναι μάλλον ότι, επειδή αυτό είναι το είδος του σπιτιού, ή επειδή το σπίτι είναι τέτοιου είδους πράγμα, γίνεται με τον συγκεκριμένο τρόπο. Η γέννηση λοιπόν είναι για χάρη της ουσίας και όχι η ουσία για χάρη της γέννησης. Και ακριβώς γι' αυτό έχει άδικο ο Εμπεδοκλής όταν ισχυρίζεται ότι πολλά χαρακτηριστικά ανήκουν στα ζώα εξαιτίας του τρόπου με τον οποίο συνέβη η γέννησή τους, όπως π.χ. ότι η ραχοκοκαλιά των ζώων έχει αυτή τη μορφή επειδή, καθώς λύγισε, έτυχε να σπάσει. Δεν αντιλαμβάνεται, πρώτον, ότι πρέπει ήδη να υπάρχει το σπέρμα που έχει συσταθεί διαθέτοντας μια τέτοια δύναμη, και δεύτερον, ότι εκείνο που δημιουργεί είναι πρότερο. Γιατί είναι ο άνθρωπος που γεννά έναν άλλο άνθρωπο. Άρα, η γέννηση του δεύτερου συμβαίνει με τον συγκεκριμένο τρόπο επειδή ο πρώτος είναι αυτό που είναι. (*Περί Ζώων Μορίων* 1.1 640a13-26)

Η εξήγηση που αποδίδεται εδώ στον Εμπεδοκλή για την ύπαρξη σπονδυλικής στήλης στα σπονδυλωτά ζώα είναι ότι το κόκαλο της ράχης έχει μια τέτοια φύση, είναι σκληρό, ώστε, λυγίζοντας, ενδεχομένως λόγω της στάσης του εμβρύου στην περίοδο της κύησης, σπάει σε μικρότερα κομμάτια, σε σπονδύλους. Έτσι, η στάση του εμβρύου και η φύση του υλικού είναι οι παράγοντες που οδηγούν αναγκαστικά στον σχηματισμό της σπονδυλικής στήλης (το προηγούμενο καθορίζει με μηχανική αναγκαιότητα το επόμενο). Αυτή η εξήγηση όμως, έστω και εάν ήταν ορθή, το μόνο που μας εξηγεί είναι το πώς δημιουργήθηκε η σπονδυλική στήλη, και όχι το γιατί δημιουργήθηκε. Φυσικά, εδώ θα μπορούσε να αρνηθεί κανείς να θέσει καν το ερώτημα «γιατί;», ή να υποστηρίξει ότι αυτό ήταν κάτι που συνέβη τυχαία, π.χ., μια τυχαία μετάλλαξη, η οποία μέσω κάποιας διαδικασίας, π.χ. μιας διαδικασίας φυσικής επιλογής, εξαπλώθηκε στον πληθυσμό των σπονδυλωτών και επικράτησε. Μπορεί σήμερα να γνωρίζουμε ότι μια τέτοια εξήγηση είναι πλησιέστερα στην αλήθεια, ωστόσο για τον Αριστοτέλη δεν υπάρχουν τεκμήρια ότι τέτοιου είδους τυχαίες μεταλλάξεις είναι υπαρκτές, ούτε ότι στην έμβια φύση δρα κάποια δύναμη ανάλογη της φυσικής επιλογής. Θα έλεγε λοιπόν, προς αντίκρουση μιας τέτοιας απάντησης, ότι εάν αυτό το γεγονός ήταν προϊόν κάποια τυχαίας μετάλλαξης θα έπρεπε να παρατηρούμε συχνά τέτοια γεγονότα. Αλλά, βέβαια, οι παρατηρήσεις του το διαψεύδουν. Επομένως, έχει κάθε λόγο να επιχειρεί να απαντήσει το ερώτημα «γιατί;», ή να επιχειρεί να το απαντήσει με έναν διαφορετικό τρόπο.

Η εξήγηση του Αριστοτέλη επιχειρεί να φωτίσει ακριβώς το γιατί ένα τέτοιο μέρος υφίσταται όπως το παρατηρούμε να είναι. Ο Αριστοτέλης θέτει το ερώτημα διαφορετικά και προσπαθεί να δείξει ποια είναι η υποθετική αναγκαιότητα που καθιστά τους σπονδύλους απαραίτητους για τα σπονδυλωτά ζώα. Έτσι, το ερώτημά του είναι: για ποιο ωφέλιμο αποτέλεσμα δημιουργήθηκαν σπόνδυλοι; Η εξήγηση ξεκινά από την παρατήρηση ότι η ράχη είναι η αρχή που συνέχει τα οστά, το σκελετικό σύστημα (αυτή η υπόθεση δίνει επιπλέον στον Αριστοτέλη το μεθοδολογικό εργαλείο ότι θεωρεί τα οστά ως ένα ολοκληρωμένο σύστημα και όχι ως μεμονωμένα μέρη). Δεδομένου λοιπόν ότι το ζώο για να επιβιώσει θα πρέπει να κινείται με κάποια άνεση, είναι αναγκαίο (με την έννοια της υποθετικής αναγκαιότητας), όταν το ζώο κινείται, το σώμα του να μπορεί να λυγίζει και να στρέφεται, χωρίς να εμποδίζεται ή να χάνει την ενότητά του. Έτσι, η ράχη, ενώ είναι μία, εφόσον είναι συνεχής, για να συνδέει σε μια ενότητα τον σκελετό συνολικά, είναι ταυτόχρονα και πολυμερής, ώστε να ανταποκρίνεται στις διαφορετικές κινήσεις που χρειάζεται να επιτελούν τα μέλη του σώματος. Αυτό το τελευταίο επιτυγχάνεται καλύτερα και επαρκέστερα χάρη στη διαίρεση του οστού της στήλης σε σπονδύλους. Και αυτός είναι ο λόγος που η σπονδυλική στήλη διαιρείται με τον τρόπο που βλέπουμε (*Περί Ζώων Μορίων* 2.9 654b15-7). Η εξήγηση αυτή θα μπορούσε να αποτυπωθεί ως ένας παραγωγικός συλλογισμός με την ακόλουθη μορφή:

Συλλογισμός 1: Γιατί έχουμε σπονδύλους;

1. Το σκελετικό σύστημα (τα οστά) πρέπει να λυγίζει (για τη διευκόλυνση της κίνησης του ζώου).
2. Η ράχη διευθύνει την κίνηση των οστών.
3. (1, 2) Άρα η ράχη πρέπει να λυγίζει.
4. Ένα οστό για να λυγίζει πρέπει να χωρίζεται σε μέρη.
5. (3, 4) Άρα η ράχη πρέπει να χωρίζεται σε μέρη (σπονδύλους).

Βλέπουμε σε αυτή την αποτύπωση ότι η πρώτη προκειμένη του συλλογισμού (1) είναι ουσιαστικά η υπόθεση ενός σκοπού που το σώμα και το σκελετικό σύστημα πρέπει να ικανοποιεί: το σώμα πρέπει να μπορεί να λυγίζει για χάρη της κίνησης του ζώου. Από την υπόθεση αυτού του τελικού αιτίου προκύπτει με αναγκαιότητα ότι η ράχη ή η σπονδυλική στήλη πρέπει να έχει την κατάλληλη δομή για να επιτελεί ανεμπόδιστα αυτό το έργο. Έτσι, εάν κάτι επιτυγχάνει ο συλλογισμός αυτός είναι να δείξει με αναγκαιότητα *γιατί* έχουμε σπονδυλική στήλη. Αντίθετα, η εξάλειψη των τελικών αιτιών, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της αναφερόμενης ως εμπεδοκλείας εξήγησης, οδηγεί σε εξηγήσεις που για τον Αριστοτέλη είναι ανεπαρκείς, υπό την έννοια ότι τέτοιες εξηγήσεις απαντούν στο *πώς* και όχι στο *γιατί* τα έμβια έχουν τα συγκεκριμένα μέρη. Ο Αριστοτέλης δεν θα αμφισβητούσε ότι θα πρέπει να έχουμε μια εξήγηση για το πώς συμβαίνει να σπάει η σπονδυλική στήλη σε σπονδύλους (είτε αυτή είναι η εμπεδοκλεία εξήγηση είτε κάποια άλλη, είναι μια εξήγηση που αναφέρεται

στα υλικά ή/και ποιητικά αίτια και είναι υπό αυτή την έννοια απαραίτητη και αυτή με τη σειρά της για την πλήρη εξήγηση του φαινομένου). Το σημαντικό όμως είναι ότι η εξήγηση του *πώς* συμβαίνει κάτι αναφέρεται στο μέσο για κάποιον σκοπό, χωρίς να μας εξηγεί τον σκοπό ή το *γιατί* συμβαίνει το υπό εξέταση φαινόμενο, την ουσία δηλαδή του όντος ή του φαινομένου που επιχειρούμε να κατανοήσουμε.

Ένα τελευταίο στοιχείο που πρέπει να επισημάνουμε για την αριστοτελική τελεολογία και το οποίο προκύπτει από το παραπάνω χωρίο είναι η θέση του Αριστοτέλη ότι η εμφάνιση συγκεκριμένων χαρακτηριστικών στους απογόνους οφείλεται στο ότι τα ίδια χαρακτηριστικά ανήκουν στους γεννήτορές τους. Η σκέψη αποτυπώνεται στη ρήση που επαναλαμβάνεται στερεοτυπικά στο αριστοτελικό *corpus*: *ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ* (είδαμε αυτήν τη ρήση στο Κεφάλαιο 8). Η ρήση αυτή υποβάλλει τη σκέψη ότι το *γιατί* ένα χαρακτηριστικό εμφανίζεται στο δείγμα ενός φυσικού είδους θα πρέπει να απαντηθεί με βάση το γεγονός ότι το ίδιο χαρακτηριστικό ανήκε στους γεννήτορές του. Και επομένως, εάν τα ωφέλιμα χαρακτηριστικά κληροδοτούνται, θα πρέπει να παίζουν κυρίαρχο ρόλο και στις αιτιακές εξηγήσεις, ως τελικά αίτια βέβαια.

Η παρατήρηση αυτή μας βοηθάει να δούμε ένα κοινό στοιχείο μεταξύ της αριστοτελικής θεωρίας και της νεότερης δαρβινικής θεωρίας που θεμελιώνεται στη φυσική επιλογή. Παρότι οι διαφορές τους είναι βαθιές από την άποψη ότι το ζωικό βασίλειο για τον Αριστοτέλη περιέχει αιώνια και αμετάβλητα φυσικά είδη που δεν εξελίσσονται, ενώ για τον Δαρβίνο υπόκειται σε μια αργή εξέλιξη χάρη στη φυσική επιλογή, και για τις δύο θεωρίες τα μέρη των ζώων κληροδοτούνται από τη μία στην επόμενη γενεά εξαιτίας της ωφέλειας την οποία εξασφαλίζουν για τα δείγματα του είδους. Αν έχουν έτσι τα πράγματα, τότε η ωφέλεια αυτή θα πρέπει να θεματοποιείται με κάποιον τρόπο στις ζωολογικές εξηγήσεις. Για τον Αριστοτέλη, η ζωολογία οφείλει να απαντά στο *γιατί* τα μέρη είναι αναγκαία για τη ζωή του οργανισμού ή *γιατί* είναι καλύτερο για τους συγκεκριμένους οργανισμούς να έχουν αυτά τα μέρη. Για τη δαρβινική θεωρία, είτε στην αρχική της διατύπωση είτε στη θεωρία της νέας σύνθεσης, τα χαρακτηριστικά των ζώων οφείλουν την ύπαρξή τους στη φυσική επιλογή: υπάρχουν επειδή η παρουσία τους δίνει ένα πλεονέκτημα για την επιβίωση του οργανισμού δεδομένων των πιέσεων στις οποίες υποβάλλεται από το περιβάλλον και άλλους πληθυσμούς εντός του. Έτσι, από την προοπτική της θεωρίας της εξέλιξης, η αριστοτελική θεωρία σωστά προσπαθεί να αναλύσει τα είδη ως καλά προσαρμοσμένους οργανισμούς με βάση τελικά αίτια. Το αριστοτελικό ερώτημα «Για ποιον σκοπό τα ζώα έχουν τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά;» είναι ένα νόμιμο ερώτημα. Η διαφορά είναι ότι υπάρχει ένα περαιτέρω ερώτημα *γιατί* το οποίο απαντά η εξελικτική θεωρία, αλλά η αριστοτελική φυσική δεν φαίνεται να αντιμετωπίζει, από το γεγονός ότι υφίσταται ένας μηχανισμός που εξηγεί αυτές τις προσαρμογές και την εξέλιξή τους στη διαδρομή της φυσικής ιστορίας των ζωικών ειδών.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Αριστοτελικά έργα

Εκτός από τις εκδόσεις των *Απάντων* του Αριστοτέλη που αναφέρονται στο Κεφάλαιο 1, ειδικά για τα *Φυσικά* αλλά και τα έργα της ζωολογίας του Αριστοτέλη, οι ακόλουθες μεταφράσεις και σχολιασμοί είναι εξαιρετικά βοηθητικοί:

Aristotle. *Physics*, revised Greek text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1936.

Το αρχαίο πρωτότυπο κείμενο σε μια έκδοση αναφοράς με σχολιασμό.

Κάλφας, Β. *Αριστοτέλους Φυσικά*, μτφρ., εισαγ., επιμ. Β. Κάλφας. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος, 2015.

Charlton, W. *Physics Books I and II*, translated with introduction, commentary, Note on Recent Work, and revised Bibliography. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Lennox, J. G. *Aristotle: On the Parts of Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Έργο αναφοράς για τη ζωολογία του Αριστοτέλη, με ιδιαίτερα λεπτομερή και κατατοπιστικό σχολιασμό.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Code, A. "Soul as Efficient Cause in Aristotle's Embryology." *Philosophical Topics* 15 (1987): 51-59.

Αναλύεται ο ρόλος της ψυχής ως ποιητικού αιτίου στη διαδικασία της εμβρυογένεσης.

Frede, M. "The Original Notion of Cause." In J. Barnes, M. F. Burnyeat, & M. Schofield (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, 217-249. Oxford: Oxford University Press, 1980.
Reprinted in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, 125-150. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Μελέτη για την έννοια της αιτίας πριν τον Αριστοτέλη, και πώς εκείνος την αναδιαμορφώνει στον φυσικό του στοχασμό.

Judson, L. "Aristotelian Teleology." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 (2005): 341-365.

Κατατοπιστικό άρθρο για τον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης ενσωματώνει τα τελικά αίτια στην επιστημονική εξήγηση.

Leunissen, M. *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Sauvé-Meyer, S. "Aristotle, Teleology, and Reduction." *Philosophical Review* 101 (1992): 791-825.

Διερευνά τη σχέση μεταξύ τελεολογίας και αναγωγής, εξετάζοντας κατά πόσο οι τελικές αιτίες είναι ανεξάρτητες από τις υλικές.

Scharle, M. "Elemental Teleology in Aristotle's Physics II 8." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34 (2008): 147-184.

Εξετάζει την τελεολογία σε σχέση με τα τέσσερα στοιχεία στο βιβλίο 2 των *Φυσικών*, και αναλύει ειδικά το επιχείρημα για τη φυσική τελεολογία στο 2.8, υποστηρίζοντας μια καθολική τελεολογία.

Waterlow, S. *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

Κλασική μονογραφία για τη δυναμική της φύσης και την αιτιότητα στην αριστοτελική φυσική.

Walsh, D. M. "Evolutionary Essentialism." *British Journal for the Philosophy of Science* 57, no. 2 (2006a): 425-448.

Αναθεωρεί την έννοια της τελεολογίας υπό το φως της εξελικτικής θεωρίας, αντλώντας από την αριστοτελική φιλοσοφία.

Walsh, D. “Organisms as Natural Purposes: The Contemporary Evolutionary Perspective.” *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 37, no. 4 (2006b): 771-791.

Σύγχρονη αναβίωση της αριστοτελικής ιδέας του οργανισμού ως φυσικού σκοπού, υπό το πρίσμα της εξελικτικής βιολογίας.

Δικτυογραφία

Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

Κάλφας, Β. *Η φιλοσοφία του Αριστοτέλη*. Αθήνα, Κάλλιπος, Ανοικτές Ακαδημαϊκές Εκδόσεις, 2015: <https://repository.kallipos.gr/handle/11419/683>

10.Αριστοτελική ψυχολογία: με την ψυχή στο σώμα

10.1. Εισαγωγικά

Η αριστοτελική ψυχολογία συνιστά με έναν τρόπο την κορύφωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας, επειδή είναι η κορύφωση της αριστοτελικής φυσικής επιστήμης. Τα έμβια όντα είναι, για τον Αριστοτέλη, το σημαντικότερο και πλέον περίπλοκο αντικείμενο της έρευνας εντός του πεδίου της φυσικής επιστήμης, και ειδικότερα οι επιμέρους ψυχικές λειτουργίες των έμβιων όντων (αλλά και η ψυχή τους στο σύνολό της) οι οποίες ταυτίζονται με την ουσία τους. Επομένως, η αριστοτελική ψυχολογία περιλαμβάνει τη μελέτη της ουσίας των πιο σημαντικών όντων ή υποστάσεων εντός του φυσικού κόσμου. Από την άλλη πλευρά, η αριστοτελική ψυχολογία είναι ουσιαστικά η κορύφωση της μεταφυσικής ή της οντολογίας του Αριστοτέλη, εφόσον τα είδη των έμβιων όντων είναι τα πιο σημαντικά είδη όντων στην υποσελήνια φύση (αλλά μόνο στην υποσελήνια, γιατί γενικότερα, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 6, τα σώματα του υπερσελήνιου τόπου είναι ανώτερα). Μόνο ο αριστοτελικός θεός και τα υπερσελήνια (ουράνια) σώματα είναι ανώτερα οντολογικά, κατά το ότι είναι αιώνια και αμετάβλητα. Αλλά και ο θεός ή τα ουράνια σώματα αναλύονται εντέλει με βάση μια ψυχική λειτουργία που τους αποδίδει ο Αριστοτέλης, την ανώτερη ψυχική λειτουργία: τη νόηση.

Η επιρροή της αριστοτελικής ψυχολογίας υπήρξε επίσης μεγάλη και ιδιαίτερη στην ιστορία της φιλοσοφίας. Η αριστοτελική φιλοσοφία για την ψυχή είναι το μοντέλο που οι φιλόσοφοι της ύστερης αρχαιότητας, αλλά και οι φιλόσοφοι του Μεσαίωνα θα ακολουθήσουν για την ανάλυση των ψυχικών λειτουργιών. Όμως και οι φιλόσοφοι της νεότερης εποχής, με τη σειρά τους, θα αρθρώσουν τη δική τους σκέψη για την ψυχή στην προσπάθειά τους να αποστασιοποιηθούν από την αριστοτελική θεωρία. Τέλος, για τους φιλοσόφους του 20^{ού} αιώνα, τουλάχιστον για όσους επιχειρηματολογούν ενάντια στη νεότερη, καρτεσιανή θεωρία για τις ψυχικές ή νοητικές λειτουργίες, η υλομορφική ανάλυση των έμψυχων όντων συνιστά ένα σημείο αναφοράς στο οποίο επιχειρούν συχνά να επιστρέψουν ή από το οποίο αντλούν έμπνευση ή έστω καταγωγή. Και αυτό γιατί η αριστοτελική θεωρία φαίνεται για αυτούς να χαράσσει μια εναλλακτική, μέση οδό μεταξύ μιας εκδοχής υλισμού που διατυπώνεται στα έργα των προσωκρατικών κυρίως φυσιολόγων και δυϊσμού τον οποίο υπερασπίζεται ο Πλάτων, και άρα να είναι ένας πρόγονος μιας διπλής αντίδρασης ενάντια στον καρτεσιανό δυϊσμό από τη μία πλευρά (που χωρίζει τον νου από το σώμα) και του υλιστικού μονισμού από την άλλη (μονισμού που ανάγει τα νοητικά συμβάντα ή φαινόμενα σε υλικά συμβάντα, εντέλει, και συχνά προτείνει ότι η εξήγηση με βάση τις υλικές συνθήκες είναι επαρκής για να εξηγηθούν τα νοητικά ή ψυχικά φαινόμενα).

Η αριστοτελική έρευνα για την ψυχή (η *της ψυχής ιστορία*) απορρίπτει μία κρίσιμη προϋπόθεση της φιλοσοφικής σκέψης για την ψυχή ή τον νου. Την ιδέα ότι ο νους ή η ψυχή, από τη μία, και το σώμα, από την άλλη, είναι δύο χωριστές ουσίες. Ο Αριστοτέλης ερευνά για την αρχή εκείνη που είναι υπεύθυνη για τις ζωτικές λειτουργίες των όντων. Δεν προϋποθέτει ούτε ότι είναι άυλη, ούτε ότι είναι υλική. Μπορεί να αποδειχθεί ότι η ψυχή είναι αχώριστη από το σώμα ή, αντίθετα, ότι είναι δυνατόν να χωριστεί από αυτό. Αλλά το ερώτημα μένει ανοικτό μέχρι να αναλυθούν οι διάφορες λειτουργίες της. Η έρευνα για την ψυχή είναι η έρευνα για το στοιχείο εκείνο που διακρίνει τα έμβια από τα άβια όντα, και σε αυτήν θα αποδοθούν όλες εκείνες οι λειτουργίες που διαχωρίζουν τα πρώτα από τα δεύτερα. Όχι μόνο η νόηση, η αίσθηση ή η κίνηση, αλλά επίσης ο μεταβολισμός της τροφής, η αναπαραγωγή, η αναπνοή κτλ. Έτσι, πρώτον, η αριστοτελική ψυχολογία έχει ένα εύρος πολύ μεγαλύτερο από εκείνο που διακρίνει τη φιλοσοφία του νου (στη σύγχρονη φάση της τουλάχιστον), αλλά επίσης, όπως θα δούμε λεπτομερώς πιο κάτω, αντιστέκεται στην ιδέα ότι υφίσταται μια κοινή έννοια ή ένας κοινός ορισμός για την ψυχή ο οποίος εφαρμόζει σε κάθε είδος έμψυχων όντων. Αντίθετα, για τον Αριστοτέλη, κάθε είδος έμψυχων όντων έχει διαφορετικές ψυχικές λειτουργίες, και άρα διαφέρει από άλλα φυσικά είδη ως προς τον τύπο του ψυχικού οργάνου, ως προς την αρχή η οποία το εμψυχώνει. Έτσι, παρότι απαντάμε έναν γενικό ορισμό της ψυχής (στο 2^ο βιβλίο του *Περί Ψυχής*), αυστηρά μιλώντας, η ψυχή κάθε φυσικού είδους θα πρέπει να κατανοηθεί χωριστά, ανάλογα με τις λειτουργίες τις οποίες, ως το πούμε έτσι, στεγάζει.

Ας επισημάνουμε εδώ και δύο παρανοήσεις σχετικές με τις δύο ακόλουθες έννοιες: την ψυχή και τον νου, παρανοήσεις που συχνά εμποδίζουν ή, εν πάση περιπτώσει, δυσχεραίνουν την κατανόηση της αριστοτελικής έννοιας της ψυχής.

Η πρώτη είναι το γεγονός ότι η έννοια της ψυχής έχει συχνά για εμάς θρησκευτικές συμπαράδηλώσεις. Η ψυχή συχνά θεωρείται ένα αθάνατο και θείο στοιχείο εντός μας. Η δεύτερη είναι η καρτεσιανή υπόθεση ότι νους και φυσικό σώμα, και αντιστοίχως τα φαινόμενα που σχετίζονται με καθένα από τα δύο αυτά όντα, τα νοητικά και τα φυσικά συμβάντα, αντίστοιχα, ορίζουν δύο διακριτές και αλληλοαποκλειόμενες σφαίρες συμβάντων. Καμία από τις δύο παραδοχές δεν ισχύει για την αριστοτελική ψυχή. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η ψυχή είναι η αρχή της ζωής. Η αρχή των ζωτικών λειτουργιών, δηλαδή το στοιχείο που επιτρέπει στα έμβια σώματα να ζουν. Εάν κάποια από τις λειτουργίες της είναι πράγματι αιώνια, αυτό μένει να εξεταστεί, αλλά πάντως εκείνο που κυρίαρχα χαρακτηρίζει κάθε ψυχή είναι ότι είναι συνδεδεμένη με ένα συγκεκριμένο σώμα. Από την άλλη, για τον Αριστοτέλη, η ψυχή δεν είναι κάτι που αντιδιαστέλλεται προς τη φυσική τάξη του κόσμου, αλλά είναι ουσιώδες μέρος της. Μάλιστα, αποτελεί την ουσία ορισμένων φυσικών σωμάτων, συγκεκριμένα των έμβιων σωμάτων. Έτσι, η ψυχολογία για τον Αριστοτέλη είναι μέρος της φυσικής επιστήμης. Και η κατανόηση της ψυχής θα περιλαμβάνει την περιγραφή φυσικών διεργασιών και λειτουργιών. Η ψυχή είναι το στοιχείο εκείνο μέσω του οποίου σκεφτόμαστε, αισθανόμαστε, επιθυμούμε (ας θεωρήσουμε ότι εδώ περιλαμβάνονται όλες οι λειτουργίες που στην καρτεσιανή παράδοση θα ονομάζαμε νοητικές), αλλά και κινούμαστε, τρεφόμαστε, αναπαραγόμαστε (λειτουργίες που είναι ψυχικές κατά τον Αριστοτέλη, αλλά δεν θα τις εντάσσαμε στις νοητικές). Αυτή η στάση που κατηγοριοποιεί όλες τις βιοτικές λειτουργίες ως ψυχικές είναι επίσης ένα σημαντικό σημείο διαφοροποίησης, αφού οδηγεί τον Αριστοτέλη να αποδώσει ψυχή και στα φυτά. Μια θέση που είναι μάλλον ξένη για εμάς (ή τουλάχιστον χρειάζεται κάποια επιπλέον επιχειρηματολογία πριν υιοθετηθεί), ίσως και για πολλούς από τους αρχαίους φιλοσόφους.

Παρά τις παραπάνω διαφορές στην έκταση (ή την αναφορά) του όρου «ψυχή» συγκριτικά με τον όρο «νους», θα δούμε ότι η φύση των ερωτημάτων που αφορούν (α) τι είδους οντότητα είναι η ψυχή (π.χ. ουσία ή συμβεβηκός) και (β) με ποιον τρόπο η ψυχή συνδέεται με το σώμα (π.χ. χωρίζεται ή είναι αχώριστη από αυτό), είναι κοινή με τη φύση των προβλημάτων της σύγχρονης φιλοσοφίας του νου. Έτσι, έννοιες όπως είναι η *αναγωγή ή επιγένεση* ή *ανάδυση* είναι έννοιες που χρησιμοποιούμε τόσο για την ανάλυση των αριστοτελικών θέσεων όσο και στη σύγχρονη φιλοσοφία του νου.

10.2. Η ενότητα ψυχής και σώματος

Η άποψη του Αριστοτέλη για την ενότητα ψυχής και σώματος στηρίζεται στην ιδέα ότι δεν πρόκειται για την ενότητα που επιτυγχάνεται μεταξύ δύο διαφορετικών όντων ή ουσιών, αλλά ότι ψυχή και σώμα συνιστούν δύο διαχώριστες όψεις μιας μοναδικής οντότητας, του έμβιου σώματος. Χρησιμοποιώντας τις έννοιες της μορφής ή του είδους και της ύλης, οι οποίες συνιστούν κεντρικές έννοιες της οντολογίας του (βλ. Κεφάλαια 8 και 11), ταυτίζει το σώμα με την ύλη του έμβιου όντος, ενώ την ψυχή με τη μορφή ή το είδος του, ή, ας το πούμε λίγο πιο ελεύθερα, με τη λειτουργία του. Γι' αυτό, η άποψη του Αριστοτέλη για τη φύση της ψυχής έχει πάρει τον τίτλο «υλομορφισμός», που γενικά αποδίδεται στη θεωρία του για τη σύσταση των φυσικών όντων από δύο συστατικά μέρη, την ύλη η οποία υπόκειται και το είδος που δίνει μορφή, δομή και ταυτότητα στην ύλη, ή, συγκεκριμένα, το σώμα στην περίπτωση των έμβιων όντων. Το σώμα είναι τα υλικά μέρη, οι ιστοί και τα όργανα του έμβιου σώματος, ενώ η ψυχή ο τρόπος που τα μέρη αυτά είναι οργανωμένα και συνδεδεμένα ώστε να λειτουργούν στο πλαίσιο του βίου του ζώου ή του φυτού.

Για παράδειγμα, αν τα μέρη του πεπτικού συστήματος είναι ένα υποσύνολο των μερών του σώματος, τότε η διαδικασία της πέψης και του μεταβολισμού της τροφής είναι ένα υποσύνολο των ψυχικών λειτουργιών. Ή, για να αναφέρουμε ένα παράδειγμα του ίδιου του Αριστοτέλη, εάν θεωρήσουμε ότι ο οφθαλμός είναι το σώμα, (πράγματι, είναι ένα από τα σωματικά μέρη των ζώων), τότε η ψυχή είναι η ικανότητα που έχει ο οφθαλμός να βλέπει. Ανάλογος είναι και ο τρόπος που σχετίζεται η ψυχή εν συνόλω με το σώμα εν συνόλω. Εάν δούμε την ψυχή και το σώμα υπό αυτό το πρίσμα, το ερώτημα για το εάν ψυχή και σώμα είναι μια ενότητα με δύο όψεις

ή δύο διακριτά πράγματα, όπως και το ερώτημα πώς είναι δυνατόν να συνδέονται, χάνει σε έναν μεγάλο βαθμό τον προβληματικό ή αινιγματικό χαρακτήρα του. Το σώμα δεν θα μπορούσε να είναι το σώμα που είναι εάν δεν είχε ψυχή και η ψυχή δεν θα μπορούσε να είναι ψυχή χωρίς να ανήκει σε κάποιο σώμα που είναι ικανό να ασκεί τις λειτουργίες που την ορίζουν. Όπως ακριβώς στην αναλογία με τον οφθαλμό και την όραση, ο οφθαλμός χωρίς τη λειτουργία της όρασης, την ικανότητά του δηλαδή να βλέπει, δεν θα λέγαμε ότι είναι οφθαλμός, και η ικανότητα της όρασης, από την άλλη πλευρά, δεν θα μπορούσε να υφίσταται παρά μόνο ως ιδιότητα ενός μέρους ισοδύναμου με τον οφθαλμό.

Η ψυχή λοιπόν δεν είναι ένα υλικό σώμα (όπως πιστεύουν π.χ. οι ατομικοί φιλόσοφοι), αλλά ούτε μπορεί να υπάρξει χωρίς σώμα (όπως φαίνεται να πιστεύει ο Πλάτων τουλάχιστον για το λογιστικό της μέρος). Η μόνη εξαίρεση ψυχικής λειτουργίας η οποία ενδεχομένως να είναι χωριστή από κάποιο σώμα είναι εκείνη η οποία δεν χρειάζεται ένα σωματικό όργανο για να επιτελεστεί, δηλαδή η ψυχική λειτουργία της νόησης. Αλλά ακόμη και εκεί η απάντηση του Αριστοτέλη δεν ισοδυναμεί (τουλάχιστον όχι στις περισσότερες ερμηνείες) με τη θέση ότι υπάρχει μια ατομική ψυχή η οποία υφίσταται ανεξάρτητα από το σώμα που εμψυχώνει, όπως θα δούμε.

Οι ψυχολογικές καταστάσεις, επομένως, θα πρέπει να έχουν έναν διπλό ορισμό κάθε φορά, ο οποίος θα αναφέρεται τόσο στην ύλη η οποία είναι κατάλληλη για να σχηματιστεί το αντίστοιχο μέρος ή μέρη του σώματος, όσο και στη λειτουργία αυτού του σώματος η οποία συνιστά την ψυχική πλευρά του φαινομένου. Τα ψυχολογικά φαινόμενα ορίζονται ως *ένυλοι λόγοι*, δηλαδή ως ορισμοί ή καθορισμοί μιας λειτουργίας οι οποίοι επισυμβαίνουν ή αναδύονται στην κατάλληλη ύλη. Ας δούμε την ανάλυση ενός τέτοιου ψυχο-φυσικού φαινομένου στο *Περί Ψυχής*:

K.10.1

Φαίνεται έτσι πως και οι ιδιότητες της ψυχής όλες συνδέονται με κάποιο σώμα: το θάρρος, η πραότητα, ο φόβος, ο οίκτος, η τόλμη, επίσης η χαρά, η αγάπη και το μίσος. Γιατί όταν εμφανίζονται αυτά πάσχει και το σώμα με κάποιον τρόπο. Και σημάδι για αυτό είναι ότι, κάποιες φορές, παρόλο που ενσκήπτουν ισχυρά και ζωηρά πάθη, καθόλου δεν ακολουθεί παροξυσμός ή φόβος, ενώ, άλλες φορές, ασήμαντες και αμυδρές αιτίες αρκούν για να προκαλέσουν μεταβολή, όταν το σώμα ήδη βρίσκεται σε διέγερση και είναι στην ίδια κατάσταση που βρίσκεται ακριβώς όταν οργίζεται. Ακόμη περισσότερο όμως είναι φανερό το εξής: ενώ δεν συμβαίνει τίποτε φοβερό, οι άνθρωποι δοκιμάζουν τα πάθη εκείνου που φοβάται. Κι αν έτσι έχει το πράγμα, είναι φανερό πως τα πάθη είναι μορφές (είδη) που πραγματώνονται μέσα στην ύλη. Επομένως, οι ορισμοί τους έχουν ως εξής: ο θυμός, για παράδειγμα, είναι κάποια κίνηση συγκεκριμένου σώματος ή μέρους, ή ικανότητα του σώματος που έχει μια ορισμένη αιτία κι έναν ορισμένο σκοπό. Και γι' αυτό ήδη η έρευνα για την ψυχή, για την ψυχή στο σύνολό της ή στη συγκεκριμένη λειτουργία της, είναι έργο του φυσικού φιλοσόφου. Ο φυσικός φιλόσοφος και ο διαλεκτικός φιλόσοφος, όμως, θα όριζαν διαφορετικά το καθένα από αυτά τα πάθη. Τι είναι, λόγου χάρη, ο θυμός; Ο διαλεκτικός φιλόσοφος θα έλεγε ότι πρόκειται για την επιθυμία να προκαλέσεις κακό σε αυτόν που σου προκάλεσε κακό, ή κάτι παρόμοιο, ενώ ο φυσικός φιλόσοφος θα έλεγε πως είναι ο βρασμός του αίματος και της θερμότητας γύρω από την καρδιά. Από αυτούς, λοιπόν, ο ένας αποδίδει την ύλη και ο άλλος το είδος και τον ορισμό της ουσίας του. Γιατί ο ορισμός της ουσίας είναι το είδος. Αλλά, εάν είναι να υπάρξει ο θυμός, θα πρέπει να υπάρχει σε συγκεκριμένη ύλη. Έτσι όπως ακριβώς ο λόγος της ουσίας του σπιτιού: κάλυμμα που εμποδίζει τη φθορά από ανέμους, βροχές και καύσωνες. (*Ψυχ.* 1.1. 403a5-b5)

Με αυτό τον τρόπο, η αριστοτελική ψυχολογία φαίνεται να χαράσσει μια μέση οδό μεταξύ της δυϊστικής θέσης και του αναγωγικού μονισμού. Ωστόσο, τι είδους ακριβώς θεωρία είναι αυτή η μέση οδός συνιστά θέμα διαμάχης ανάμεσα στους σχολιαστές, οι οποίοι προτείνουν διαφορετικές ερμηνείες της γενικής αριστοτελικής θέσης. Ας δούμε αυτές τις ερμηνείες με τη σειρά. Πρώτα την πιο ακραία δυϊστική θέση την οποία φαίνεται να

απορρίπτει ο Αριστοτέλης. Σημειώνω μόνο ότι, επειδή πρόκειται για θεωρίες που προκύπτουν στη φιλοσοφία του νου για τη σχέση σώματος και νου, τις διατυπώνω αναφερόμενες στον νου και όχι στην ψυχή γενικά, την οποία εμείς εξετάζουμε σε αυτό το κεφάλαιο. Ό,τι όμως λέγεται για τον νου στις παρακάτω θεωρίες μπορεί να υποστηριχτεί για την ψυχή *mutatis mutandis*.

Δυϊσμός οντοτήτων ή ουσιών: Ο νους και το σώμα είναι δύο διακριτές ουσίες. Αυτή η διάκριση μπορεί να εμπεριέχει τη θέση (α) ότι ο νους είναι μια ουσία ή οντότητα χωριστή από το σώμα, και (β) ότι ο νους είναι μια μη φυσική οντότητα, ενώ το σώμα μια φυσική οντότητα. Ο Καρτέσιος και ο Πλάτων δέχονται τόσο το (α) όσο και το (β), ενώ π.χ. ο Δημόκριτος μόνο το (α), θεωρώντας ότι σώμα και ψυχή είναι εξίσου υλικά όντα, αλλά εκείνο στο οποίο διαφέρουν είναι ο τύπος ή το είδος των ατόμων που τα συνθέτουν.

Ωστόσο, υπάρχει και μια λιγότερο ριζική δυϊστική θέση που θα μπορούσε ενδεχομένως να ταιριάζει στην αριστοτελική άποψη για τη σχέση ψυχής και σώματος.

Δυϊσμός ιδιοτήτων (αλλά όχι οντοτήτων): Δεν υπάρχουν νοητικές οντότητες αλλά νοητικά συμβάντα ή ιδιότητες, οι οποίες δεν ταυτίζονται με τα φυσικά συμβάντα (τα συμβάντα που περιλαμβάνουν τα φαινόμενα στο πεδίο του σώματος).

Περνώντας στις αντίπαλες ερμηνείες ή θεωρίες για τη σχέση νου και σώματος ή ψυχής και σώματος, μπορούμε να διακρίνουμε τις ακόλουθες θεωρήσεις:

Αναγωγικός υλισμός: Εάν κάθε τύπος νοητικού συμβάντος (π.χ. ο θυμός) ταυτίζεται με έναν τύπο φυσικού γεγονότος, οι νόμοι οι σχετικοί με τα νοητικά γεγονότα είναι αναγώγιμοι ολοκληρωτικά στους νόμους που αφορούν τα φυσικά συμβάντα.

Υλισμός δειγμάτων: Κάθε επιμέρους δείγμα νοητικού συμβάντος (η συγκεκριμένη περίπτωση σε ένα επεισόδιο θυμού) ταυτίζεται με ένα δείγμα φυσικού συμβάντος.

Εξαλειπτικός υλισμός: Δεν υπάρχουν νοητικά συμβάντα, και κάθε αναφορά σε νοητικά συμβάντα θα πρέπει να εξαλειφθεί και να αντικατασταθεί με μια αναφορά στα φυσικά συμβάντα.

Λειτουργισμός: Η ουσία των νοητικών συμβάντων συνίσταται στις αιτιακές τους σχέσεις (α) με τα ερεθίσματα που τα προκαλούν, (β) με άλλα νοητικά συμβάντα με τα οποία συνδέονται και (γ) με τη συμπεριφορά την οποία προκαλούν.

Να παρατηρήσουμε τρία πράγματα αρχικά τα οποία συνηγορούν προς αντίθετες ερμηνείες. Πρώτον, παρότι ο Αριστοτέλης αντιτίθεται στον πλατωνικό δυϊσμό, η θέση του ότι τόσο το σώμα όσο και η ψυχή είναι ουσίες φαίνεται να αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο της δυϊστικής ερμηνείας.

Δεύτερον, ο Αριστοτέλης μιλάει, από την άλλη πλευρά, για την ενότητα ψυχής και σώματος και αυτός ο ισχυρισμός δείχνει προς μια υλιστική θέση.

Τρίτον, εφόσον εντάσσει τη σχέση ψυχής σώματος στη γενικότερη σχέση είδους και ύλης, η θέση αυτή φαίνεται να συγκρίνει λειτουργικές καταστάσεις, δηλαδή λειτουργίες, προς τις υλικές τους προϋποθέσεις οι οποίες τις συνθέτουν. Επομένως, φαίνεται να υιοθετεί μια λειτουργιστική θέση για τις ψυχικές καταστάσεις.

Άρα, ήδη με μια πρώτη και εντελώς επιφανειακή προσέγγιση φαίνεται ότι θα μπορούσε να αναζητήσει κανείς συγγένειες με διαφορετικές ερμηνείες της σχέσης νου και σώματος ή ψυχής και σώματος. Ας δούμε τα πράγματα με λίγο μεγαλύτερη λεπτομέρεια και πρώτα ας δούμε με ποιον τρόπο η αριστοτελική θεωρία αποκλείει τον δυϊσμό (μια πλατωνικού τύπου θεωρία) και τον υλιστικό μονισμό (μια θεωρία πλησιέστερα στις θεωρίες των Προσωκρατικών), τις δύο ακραίες, ή ακραία αντίθετες, προσεγγίσεις.

Ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται κάτι που φαίνεται να δείχνει προς μια δυϊστική άποψη όταν αποδίδει τόσο στην ψυχή όσο και στο σώμα το κατηγορηματικό «ουσία», όπως και στο σύνθετο από τα δύο, δηλαδή στο έμβιο ον. Ωστόσο, θα είναι λάθος να διαβάσουμε τον Αριστοτέλη σαν να χρησιμοποιεί τον όρο «ουσία» με την ίδια σημασία και στις τρεις περιπτώσεις εδώ. Ο όρος δεν μπορεί να σημαίνει απλώς μια χωριστή οντότητα σε

καθεμία από τις περιπτώσεις, γιατί μια ουσία με αυτή την έννοια πρέπει να είναι ένα αυτόνομο χωριστό υποκείμενο και ούτε το σώμα (η ύλη) ούτε οι ψυχικές λειτουργίες είναι τέτοιου είδους χωριστά υποκείμενα. Αντίθετα ο όρος «ουσία» θα πρέπει να εννοηθεί με διαφορετικό τρόπο για καθένα από τα συστατικά και για τη σύνθεση ή σύνδεσή τους, δηλαδή την ψυχή, το σώμα και το σύνθετο από αυτά τα δύο. Ο όρος χρησιμοποιείται για να σημειωθεί ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο το καθένα από αυτά είναι ή υφίσταται. Έτσι η ψυχή και το σώμα, το είδος δηλαδή και η ύλη της ατομικής ουσίας, είναι ουσίες κατά το ότι διαμορφώνουν ή καθορίζουν την ταυτότητα μιας ατομικής ουσίας (αυτό μας είναι γνώσιμο από το Κεφάλαιο 8, όπου τόσο η ύλη, με έναν τρόπο, όσο και το είδος, με έναν κυριότερο τρόπο, λέγεται ότι επηρεάζουν ή καθορίζουν την ταυτότητα εκείνου του φυσικού όντος το οποίο συνθέτουν). Η ψυχή είναι ουσία ως η φύση ενός έμβιου σώματος, δηλώνει δηλαδή τον χαρακτηριστικό τύπο του όντος που ένα φυσικό ον είναι. Και ο τύπος ή η φύση του όντος είναι οι ψυχικές λειτουργίες που το διακρίνουν. Το σώμα, από την άλλη, είναι ουσία ως αυτό που συνιστά ή συγκροτεί το έμβιο ον. Τέλος, τρίτον, το σύνθετο έμβιο σώμα είναι ως σύνθεση από αυτά τα δύο, ως σύνθεση ψυχής και σώματος, δηλαδή είναι αυτού του είδους η φύση πραγματωμένη στο κατάλληλο υλικό. Υπό αυτή την έννοια, ψυχή και σώμα δεν είναι δύο διακριτά είδη οντοτήτων, όπως είναι π.χ. το στοιχείο της γης και το στοιχείο του νερού, δύο διαφορετικά είδη ενός κοινού γένους. Αντίθετα, είναι δύο ουσίες διαφορετικού τύπου, το σώμα ως το σύνολο των συστατικών που συνθέτουν ένα φυσικό ον, ενώ η ψυχή ως η λειτουργία που το φυσικό σώμα, έτσι οργανωμένο και συντεθειμένο, μπορεί να επιτελεί.

Προκειμένου για την περίπτωση της ύλης, όμως, θα πρέπει να κάνουμε μία επιπλέον διάκριση. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να δέχεται δύο αποκλίνοντες ισχυρισμούς για την ύλη. Από τη μία, φαίνεται να πιστεύει ότι είναι αναγκαίο, για να συμβαίνουν οι μεταβολές τις οποίες παρατηρούμε (π.χ. οι γεννήσεις ή οι θάνατοι των φυσικών), κάποιο υλικό σώμα να προϋπάρχει και το οποίο να παραμένει κατά τη διάρκεια της μεταβολής αλλά και μετά από αυτήν (βλ. και τη σχετική ανάλυση στο Κεφάλαιο 7). Ο ισχυρισμός αυτός δείχνει ότι η ύλη πρέπει να έχει μια αυτόνομη ύπαρξη συγκριτικά με το είδος που επενδύεται σε αυτήν. Από την άλλη, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως η ύλη των έμβιων σωμάτων, τα μέρη τους, υφίσταται μόνο για όσο αυτά ζουν. Ένα νεκρό σώμα δεν είναι το ίδιο σώμα το οποίο νωρίτερα ήταν έμβιο. Αναλόγως, ένα χέρι είναι μόνο κατ' όνομα χέρι εάν δεν είναι μέρος ενός ζωντανού οργανισμού. Αυτή η θέση ή αρχή του Αριστοτέλη, που έχει ονομαστεί «αρχή της ομωנוμίας», υπογραμμίζει ότι η ύλη των έμβιων σωμάτων δεν έχει αυτόνομη ύπαρξη. Για να ικανοποιήσουμε αυτούς τους δύο ισχυρισμούς, τους δύο τρόπους με τους οποίους φαίνεται να εννοείται η ύλη στον Αριστοτέλη, θα πρέπει να διαχωρίσουμε δύο διαφορετικούς τρόπους αναφοράς στην ύλη. Η *συγκροτητική* ύλη, η ύλη που θα λέγαμε χρησιμοποιείται για να συγκροτηθούν τα μέρη του έμψυχου σώματος, είναι εκείνη που μπορεί να υπάρξει αυτόνομα (π.χ. τα τέσσερα στοιχεία ή σώματα που συνιστούν μείξεις από τα τέσσερα στοιχεία). Αλλά αυτή η ύλη δεν συνιστά *άμεσα* μέρος του οργανισμού. Τον ρόλο αυτόν έρχεται να παίξει μια διαφορετική ύλη, η λειτουργική ύλη, η οποία άμεσα συγκροτεί το σώμα του οργανισμού. Αυτή η δεύτερη δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ως έμψυχη.

Αυτή η διάκριση μας δείχνει ταυτόχρονα ότι η θέση του Αριστοτέλη δεν μπορεί να είναι διϊστική. Εάν η ύλη είναι μια χωριστή οντότητα, δεν μπορεί να συνιστά το οργανικό σώμα ενός έμβιου όντος. Και εάν συνιστά το οργανικό σώμα ενός έμβιου όντος, τη λειτουργική ύλη του, δεν μπορεί να είναι αυτόνομη. Άρα, ψυχή και ύλη δεν είναι δύο οντότητες στα πλαίσια του έμβιου όντος. Άλλωστε, εάν ο υλομορφισμός του Αριστοτέλη ήταν κάποιου είδους διϊστική θέση, τότε ο Αριστοτέλης θα έπρεπε να θεωρηθεί διϊστής για όλα τα αντικείμενα (είτε φυσικά όντα είτε τεχνουργήματα), εφόσον όλα είναι σύνθετα ύλης και μορφής. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης επιμένει ότι η μορφή ή το είδος δεν είναι ένα επιπλέον συστατικό το οποίο προστίθεται στην ύλη για να συνθέσει μαζί της ένα ον, αλλά είναι ο συγκεκριμένος τρόπος οργάνωσης ενός όντος ώστε αυτό το αντικείμενο να έχει τις ικανότητες ή τις αντίστοιχες λειτουργίες που ανήκουν στα όντα του είδους για το οποίο το ον αυτό συνιστά ένα δείγμα.

Οι παραπάνω σκέψεις συνεπάγονται ταυτόχρονα ότι οι ψυχικές λειτουργίες δεν είναι αναγώγιμες στα υλικά συστατικά του σώματος. Η άποψη του Αριστοτέλη διαφέρει ουσιαστικά από την άποψη του υλιστικού αναγωγισμού ή εκείνη του εξαιρετικού υλισμού, στον βαθμό που οι δύο αυτές προσεγγίσεις υποθέτουν ότι τα

ψυχικά ή νοητικά συμβάντα ανάγονται σε υλικά φαινόμενα στην πρώτη περίπτωση (αναγωγισμός), ενώ στη δεύτερη ότι ως εκ του γεγονότος ότι ανάγονται σε υλικά συμβάντα, οι ψυχολογικές εξηγήσεις μπορούν να εξαλειφθούν και να αντικατασταθούν από υλικές εξηγήσεις.

Ταυτόχρονα, η αριστοτελική θεωρία περιλαμβάνει ένα στοιχείο ήπιας, θα λέγαμε, υλιστικής θεώρησης, υπό την έννοια ότι η μορφή ή η ψυχή του έμβιου σώματος δεν μπορεί να υπάρξει εκτός της ύλης. Σώμα και ψυχή είναι δύο διαφορετικοί *τύποι*, δηλαδή το να είναι κάτι ενσώματο είναι μια διαφορετικού τύπου ιδιότητα από το να είναι κάτι έμψυχο, και παρ' όλα αυτά κάθε έμβιο σώμα είναι ταυτόχρονα και το ένα και το άλλο, είναι ένα δείγμα που εξατομικεύει και τους δύο τύπους. Με αυτό το σκεπτικό, θα μπορούσαμε να δούμε τη θεωρία ως μια θεώρηση ταυτότητας δειγμάτων. Κάθε δείγμα ψυχικής κατάστασης είναι ταυτόχρονα και ένα δείγμα υλικής κατάστασης. Όπως είδαμε στο Κείμενο 9.1, ο θυμός είναι μια επιθυμία αντεκδίκησης και ταυτόχρονα είναι ο βρασμός του αίματος γύρω από την ψυχή. Οι δύο αυτές όψεις του είναι αδιαχώριστες.

10.2.1 Λειτουργισμός

Σύμφωνα με τη θεωρία του λειτουργισμού, οι νοητικές καταστάσεις ορίζονται από τον αιτιακό τους ρόλο. Δηλαδή, κάθε νοητική κατάσταση ορίζεται από τον τρόπο με τον οποίο αλληλεπιδρά με τα ερεθίσματα που την προκαλούν, με άλλα νοητικά συμβάντα, αλλά και με συγκεκριμένες συμπεριφορές τις οποίες προκαλεί. Εκείνο που μπορεί να παίζει έναν τέτοιο αιτιακό ρόλο θα είναι μια συγκεκριμένη υλική κατάσταση, αλλά ο ορισμός, εφόσον αναφέρεται αποκλειστικά στον αιτιακό της ρόλο, δεν αναφέρει την ίδια την υλική κατάσταση, παρά μόνο στο τι οδηγεί αιτιακά σε αυτήν τη νοητική κατάσταση και τι αποτέλεσμα προκαλεί η ίδια. Ο λειτουργισμός, επομένως, αφήνει ανοικτό το ενδεχόμενο υλικές καταστάσεις οι οποίες είναι διαφορετικές μεταξύ τους να υλοποιούν τον ίδιο αιτιακό ρόλο (αν προκαλούνται από όμοια αίτια και προκαλούν με τη σειρά τους όμοια αποτελέσματα). Αυτή η θέση έχει ονομαστεί θέση της *πολλαπλής πραγμάτωσης*. Οι λειτουργικές καταστάσεις είναι ανεξάρτητες από τις υλικές καταστάσεις και είναι δυνατόν να πραγματοποιούν σε οποιοδήποτε υλικό μπορεί να τις πραγματώσει. Οι νοητικές καταστάσεις στην ουσία τους δεν συνίστανται στις υλικές καταστάσεις οι οποίες τις υλοποιούν, αλλά στο τι κάνουν, τι τις προκαλεί και σε τι αποτελέσματα οδηγούν.

Τρία σημαντικά στοιχεία της αριστοτελικής ψυχολογίας μάς είναι χρήσιμα για να αξιολογήσουμε τη σύγκριση προς τη λειτουργιστική θέση, επειδή (συνολικά, δηλαδή και τα τρία μαζί) θεμελιώνουν τη διαφορά με αυτήν:

1^ο) Η έννοια του είδους καθορίζεται λειτουργικά στον Αριστοτέλη, υπό την έννοια ότι εκείνο που εντάσσει μια οντότητα σε ένα είδος είναι οι λειτουργίες του. Με άλλα λόγια, όπως είδαμε με αφορμή την αρχή της ομωνυμίας, κάτι ανήκει στο οικείο είδος μόνο κατ' όνομα (ένας απονεκρωμένος οφθαλμός, όπως ακριβώς και ένα, π.χ., λίθινο χέρι, είναι μόνο κατ' όνομα οφθαλμός ή χέρι αντίστοιχα).

2^ο) Η ύλη στον Αριστοτέλη έχει δευτερεύοντα ρόλο συγκριτικά προς το είδος. Η ύλη είναι υποθετικά αναγκαία, αναγκαία για έναν σκοπό, ενώ το είδος συνιστά το τελικό αίτιο αυτής της υποθετικής αναγκαιότητας (βλ. Κεφάλαιο 9).

3^ο) Οι αριστοτελικές εξηγήσεις έχουν μια κατεύθυνση από τα πάνω προς τα κάτω (από ό,τι ανήκει σε ένα οντολογικά ανώτερο επίπεδο, π.χ. ένα έμβιο ον συνολικά, οντολογικά προς ό,τι είναι κατώτερο, π.χ. τα μέρη του έμβιου όντος ή, ένα επίπεδο πιο κάτω, τα συστατικά των μερών αυτών), δηλαδή κατευθύνονται από τις λειτουργίες προς την υλική πραγμάτωσή τους και όχι αντίστροφα, από τα κάτω προς τα πάνω.

Οι τρεις αυτές θέσεις κάθε άλλο παρά συνεπάγονται τον λειτουργισμό. Γιατί ο λειτουργισμός προσεγγίζει τις νοητικές καταστάσεις στο σύνολό τους ερμηνεύοντας τον αιτιακό τους ρόλο και την αιτιακή τους σχέση, απαλείφοντας από τον ορισμό τους την αναφορά σε νοητικούς όρους. Ο ορισμός γίνεται με βάση αιτιακούς όρους και μόνο: όρους που αναφέρονται στα ερεθίσματα και τις συμπεριφορές που προκαλούνται. Για τον Αριστοτέλη, αντίθετα, εκείνο που ενδιαφέρει είναι όχι οι νοητικές καταστάσεις αλλά οι ικανότητες της ψυχής. Και οι ορισμοί δεν εξαντλούνται στον λειτουργικό ρόλο των ψυχικών καταστάσεων, δηλαδή αναφέροντας εξαντλητικά όλα τα αίτια που μπορούν να τις προκαλέσουν και τα αποτελέσματα που εκείνες μπορούν να έχουν. Ο Αριστοτέλης επιμένει στη μορφή και στην ειδική υλική σύσταση των ψυχικών φαινομένων, όπως είδαμε

στην περίπτωση του θυμού. Ο θυμός είναι επιθυμία για κάτι (συγκεκριμένα, για εκδίκηση ενάντια σε μια αδικία που το υποκείμενο θεωρεί ότι υπέστη) και, δεύτερον, αναγκαία επισυμβαίνει σε μια υλική κατάσταση του σώματος (βρασμός του αίματος γύρω από την έδρα της ψυχικής αρχής, δηλαδή την καρδιά). Άρα, η θέση του Αριστοτέλη βρίσκεται σε αντίθεση με τη θέση της πολλαπλής πραγμάτωσης. Εξειδικεύει τόσο την υλική κατάσταση όσο και το είδος της ψυχικής κατάστασης. Έτσι, αντίθετα με τον λειτουργισμό, ο αριστοτελικός υλομορφισμός δεν απαλείφει τις αναφορές σε υλικούς και ψυχικούς όρους.

10.2.2 Επιγένεση και ομωνυμία

Ακόμη όμως και εάν δεν ερμηνεύσουμε την αριστοτελική ψυχολογία ως μια μορφή λειτουργισμού, υπάρχουν δύο θέσεις του λειτουργισμού τις οποίες ο Αριστοτέλης φαίνεται να προϋποθέτει και οι οποίες συνιστούν πεδίο αντιπαράθεσης για τους σχολιαστές. Η πρώτη θέση αφορά το κατά πόσο οι ψυχικές καταστάσεις επιγίνονται ή επισυμβαίνουν επί των σωματικών καταστάσεων. Δηλαδή, το κατά πόσο οι νοητικές (ψυχικές για τον Αριστοτέλη) καταστάσεις συνδιακυμαίνονται (co-vary) ανάλογα με τις φυσικές καταστάσεις. Η έννοια της επιγένεσης μπορεί να οριστεί ως ακολούθως: τα ψυχολογικά συμβάντα επισυμβαίνουν των φυσικών συμβάντων εάν και μόνο εάν, δεδομένης μιας φυσικής κατάστασης, προκύπτει, αναγκαία, μία (η ίδια) ψυχολογική κατάσταση. Με άλλα λόγια, αυτό που υποστηρίζεται είναι ότι δεν μπορεί να υπάρξει καμία διαφορά στην ψυχολογική κατάσταση ενός οργανισμού χωρίς κάποια διαφορά στη φυσική του κατάσταση.⁴⁹ Για κάποιους σχολιαστές, το παράδειγμα του θυμού, που συζητήσαμε στο παράθεμα από το *Περί Ψυχής* (Κ. 10.1) νωρίτερα, φαίνεται να αρνείται αυτή τη θέση. Γιατί εκεί έχουμε την ύπαρξη ενός ψυχικού γεγονότος (του θυμού) χωρίς κάποια αλλαγή στο φυσικό επίπεδο. Παρομοίως, οι ίδιοι σχολιαστές προσπαθούν να ερμηνεύσουν, όπως θα δούμε παρακάτω, την αισθητηριακή αντίληψη στον Αριστοτέλη χωρίς να θεωρούν ότι συνεπάγεται ή ότι συνδιακυμαίνεται με ορισμένες μεταβολές στο σωματικό επίπεδο.

Ωστόσο, υπέρ της θέσης της επιγένεσης συνηγορούν ορισμένα άλλα χωρία του *Περί Ψυχής*. Για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης κατηγορεί τους πυθαγορείους στο 1^ο βιβλίο του *Περί Ψυχής* ότι επιχειρούν να προσδιορίσουν τι είναι η ψυχή χωρίς να συμπεριλάβουν στον προσδιορισμό αυτόν κάποια αναφορά στο ποια πρέπει να είναι και η αντίστοιχη φύση του σώματος. Κατηγορούνται δηλαδή ότι ασπάζονται μια θέση που συνεπάγεται ότι οποιαδήποτε ψυχή μπορεί να ταιριάζει σε οποιοδήποτε σώμα (407b24-5). Και έναν ισοδύναμο ισχυρισμό διαβάζουμε και στο 2^ο βιβλίο:

K.10.2

Γιατί βέβαια [ενν.: η ψυχή] δεν είναι σώμα, αλλά κάτι από το σώμα. Και γι' αυτό υπάρχει σε συγκεκριμένο σώμα, και δεν συμβαίνει, όπως ισχυρίζονται οι παλαιότεροι που συναρτούσαν την ψυχή με το σώμα, χωρίς να προσδιορίζουν καθόλου σε ποιο και τι είδους σώμα, παρόλο που δεν φαίνεται να δέχεται οποιοδήποτε σώμα οποιαδήποτε ψυχή. (*Ψυχ.* 2.3 414a21-6)

Κατά δεύτερο λόγο, το χωρίο όπου παρατίθεται ο περίφημος ορισμός του θυμού (10.1) μπορεί να ερμηνευτεί σαν να υποστηρίζει την έννοια της επιγένεσης, εφόσον ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι, όταν το σώμα έχει διεγερθεί, τότε ακόμη και μη επαρκή ερεθίσματα μπορούν να οδηγήσουν στον θυμό. Δηλαδή, όταν η ονομαζόμενη επιγενετική βάση της ιδιότητας (του θυμού) υφίσταται, η ιδιότητα προκύπτει ανεξαρτήτως εάν υπάρχουν συγκεκριμένα ερεθίσματα (π.χ. μια υφιστάμενη αδικία) που αιτιολογούν τον θυμό του υποκειμένου.

Η δεύτερη θέση του λειτουργισμού, που φαίνεται να ασπάζεται και ο Αριστοτέλης, αφορά τη θέση ότι η ύλη μόνο ενδεχομενικά χαρακτηρίζεται από κάποιες ψυχικές λειτουργίες ή καταστάσεις. Όπως είδαμε πιο πάνω, η αρχή της ομωνυμίας φαίνεται να εκκινεί από την ιδέα ότι τα μέρη του έμβιου όντος είναι *αναγκαία* έμψυχα: αν χάσουν την ιδιότητά τους να είναι έμψυχα, παύουν να είναι τα ίδια, εκτός ίσως κατ' όνομα. Αυτή η θέση όμως,

⁴⁹ Αυτή η θέση της συνδιακύμανσης ψυχικού και σωματικού επιπέδου δεν συνεπάγεται την πιο ισχυρή θέση ότι το φυσικό επίπεδο καθορίζει αιτιακά το ψυχολογικό επίπεδο. Από αυτή την άποψη, ο παραπάνω ορισμός της επιγένεσης είναι ένας μάλλον ασθενής τρόπος να εννοήσουμε την επιγένεση του ψυχικού στο σωματικό.

με τη σειρά της, φαίνεται να σημαίνει ότι τα μέρη του σώματος και το σώμα εν γένει είναι ουσιωδώς, αναγκαία και όχι ενδεχομενικά συνδεδεμένο με την ψυχή (όπως προτείνει η θέση του λειτουργισμού για τη σχέση νου και σώματος).

Όπως είδαμε πάλι νωρίτερα, αυτή δεν είναι η μοναδική λειτουργία της ύλης στην αριστοτελική φυσική. Η ύλη για κάθε οντότητα θα πρέπει να είναι και ένα υποκείμενο για τις μεταβολές (βλ. Κεφ. 7). Θα πρέπει με κάποιον τρόπο να προηγείται της γέννησής τους και να παραμένει μετά τον θάνατό τους. Είδαμε επίσης ότι για να εξηγήσουμε αυτές τις δύο θεωρητικές προϋποθέσεις της αριστοτελικής φυσικής θα πρέπει να διαχωρίσουμε δύο λειτουργίες και αντίστοιχες έννοιες του όρου. Τη μία ονομάσαμε, ακολουθώντας τους σύγχρονους σχολιαστές, *λειτουργική*, ενώ την άλλη *συστασιακή* ύλη. Η πρώτη δεν μπορεί να υπάρξει χωριστά από το σώμα του οποίου συνιστά ύλη. Η δεύτερη όμως μπορεί, γιατί το είναι της καθορίζεται ανεξάρτητα από την ουσία την οποία συγκροτεί. Στα προϊόντα της τέχνης αυτό είναι πασιφανές. Το τραπέζι συντίθενται από το ξύλο, αλλά η ταυτότητα και οι ουσιώδεις ιδιότητες του ξύλου καθορίζονται ανεξάρτητα από τη λειτουργικότητα του τραπεζιού το οποίο θα δημιουργηθεί (συντεθεί) από το ξύλο. Τη διάκριση αυτήν τη συναντάμε σε ένα άλλο έργο φυσικής, το *Περί Γενέσεως και Φθοράς*, 1.5 320b19-22:

K.10.3

Η σάρκα και το οστό και όλα τα παρόμοια μέρη έχουν διττή φύση (όπως άλλωστε και κάθε άλλο πράγμα στο οποίο το είδος ενσωματώνεται στην ύλη): όταν λέμε λοιπόν σάρκα, αναφερόμαστε τόσο στην ύλη όσο και στο είδος. (1.5 320b19-22)

Οι δύο έννοιες με τις οποίες πρέπει να κατανοήσουμε τη σάρκα είναι εδώ μια αναφορά στον διπλό τρόπο με τον οποίο μπορούμε να μιλήσουμε για την ύλη. Από τη μία πλευρά, η σάρκα είναι το υλικό της σάρκας, δηλαδή τα υλικά εκείνα στοιχεία που θα συνθέσουν το υλικό σώμα της σάρκας (με τη συστασιακή ή συγκροτητική έννοια της ύλης). Από την άλλη πλευρά, είναι το μορφοποιημένο υλικό που συνιστά λειτουργικό μέρος του οργανισμού, λειτουργική σάρκα που έχει, φερ' ειπείν, την ικανότητα της αίσθησης της αφής (με τη λειτουργική έννοια της ύλης). Η σάρκα δηλαδή, με αυτή τη δεύτερη έννοια, είναι το μέρος που είναι ικανό να επιτελέσει την αντίστοιχη ψυχική λειτουργία, και μόνο εάν δεν επιτελεί την ψυχική λειτουργία είναι κατ' όνομα (και όχι στην ουσία της) σάρκα.

Με βάση την παραπάνω διάκριση, το ερώτημα είναι εάν το είδος, οι ψυχικές λειτουργίες, επιγίνονται επί της συστασιακής ύλης, εάν δηλαδή η ψυχή συνδέεται με τη σχέση της επιγένεσης με αυτό τον τύπο ύλης με τον οποίο οι ψυχικές λειτουργίες συνδέονται μόνο ενδεχομενικά. Γιατί, σε σχέση με τη λειτουργική ύλη, είναι δεδομένο ότι οι ψυχικές λειτουργίες επιγίνονται αυτής της ύλης, εφόσον η λειτουργική ύλη είναι ουσιωδώς έμψυχη.

10.3. Νοητική αιτιότητα και ανάδυση

Ένα ακόμη σημείο διαφωνίας μεταξύ των σχολιαστών που υιοθετούν μια λειτουργιστική ανάλυση του Αριστοτέλη και όσων την απορρίπτουν είναι το ζήτημα του αιτιακού ρόλου των ψυχικών καταστάσεων. Οι λειτουργιστές τείνουν να συνδέουν την αιτιότητα με την υλική κατάσταση η οποία υπόκειται των νοητικών ή ψυχικών καταστάσεων. Υιοθετούν μια εξήγηση που εξηγεί τα φαινόμενα στο ανώτερο επίπεδο (τα νοητικά ή ψυχικά φαινόμενα) με βάση τα φαινόμενα ενός κατώτερου επιπέδου (γι' αυτό ονομάζεται συχνά ως ένας τύπος εξήγησης από τα κάτω προς τα πάνω). Αλλά και η θέση της επιγένεσης από μόνη της φαίνεται, για ορισμένους, να συνεπάγεται ότι οι ψυχικές καταστάσεις δεν μπορούν να λειτουργούν ως ποιητικά αίτια. Η ύλη θα πρέπει να είναι εκείνη που αιτιακά καθορίζει τις συνέπειες.

Εδώ είναι καλό να διακρίνουμε μεταξύ της θέσης της επιγένεσης και της αιτιακής εξήγησης. Η θέση της επιγένεσης μπορεί να νοηθεί ως να συνεπάγεται ότι μια υλική κατάσταση καθορίζει ή καθιστά αναγκαία μία ψυχική κατάσταση (όπου η ψυχική κατάσταση είναι μια ανώτερη κατάσταση του έμβιου σώματος συγκριτικά

με την επιγενετική της βάση). Αλλά μπορούν κάλλιστα τέτοιες ανώτερες καταστάσεις να μην εξαρτώνται και αιτιακά από την επιγενετική τους βάση. Για να δούμε ένα παράδειγμα από τον πλατωνικό *Φαίδωνα*, το κούρδισμα ενός μουσικού οργάνου καθορίζεται από την κατάσταση των χορδών, του μήκους, της τάσης τους κτλ. Αλλά το κούρδισμα δεν είναι ένα αιτιακό αποτέλεσμα των χορδών, παρά μόνο κάτι που συνδιακυμαίνεται ανάλογα με τη φυσική τους κατάσταση, την επιγενετική του βάση. Διαφορετικό κούρδισμα απαιτεί ή προϋποθέτει διαφορετική φυσική κατάσταση (ή επιγενετική βάση). Αυτή όμως η προϋπόθεση είναι μια οντολογική προϋπόθεση. Για να υπάρξει το πρώτο πρέπει να υπάρξει το δεύτερο. Δεν πρόκειται όμως για μια θέση για τη φορά της αιτιακής εξήγησης. Βέβαια, μπορεί σε κάποιες περιπτώσεις η αιτιακή εξήγηση να έχει αυτή τη φορά. Αλλά τίποτε δεν απαιτεί να είναι αυτή η φορά της αιτιακής εξήγησης και αυτό είναι που έχει σημασία. Θα μπορούσε το επιγενόμενο να μην είναι ένα επιφαινόμενο, ένα αιτιακό αποτέλεσμα της βάσης του, αλλά, αντίθετα, θα μπορούσε το ανώτερο επίπεδο να είναι υπεύθυνο αιτιακά για την κατάσταση του κατώτερου επιπέδου το οποίο προϋποθέτει η οντολογική ανάλυση. Σε αυτές τις περιπτώσεις λέμε ότι η αιτιότητα έχει φορά προς τα κάτω, από το ανώτερο προς το κατώτερο επίπεδο, και ονομάζουμε αυτή την αιτιότητα «κατωφερή». Εδώ το ανώτερο επίπεδο έχει νέες δυνάμεις, ανεξάρτητες από το υλικό του υπόβαθρο, τις οποίες ονομάζουμε «αναδυόμενες», υπό την έννοια ότι δεν είναι αναγώγιμες στο κατώτερο επίπεδο. Παράδειγμα κατωφερούς αιτιότητας συναντάμε στη σχέση μεταξύ των χημικών και των φυσικών ιδιοτήτων, τουλάχιστον όπως αυτές θεματοποιήθηκαν πριν την έλευση της κβαντομηχανικής. Οι φυσικές ιδιότητες είναι η βάση επιγένεσης των χημικών ιδιοτήτων, δηλαδή το ποιες χημικές ιδιότητες έχει μια οντότητα εξαρτάται οντολογικά από τις φυσικές ιδιότητές της. Οι χημικές όμως ιδιότητες έχουν νέες, αναδυόμενες αιτιακές δυνάμεις, οι οποίες δεν μπορούν να εξηγηθούν από το κατώτερο φυσικό επίπεδο. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να πιστεύει σε κάτι ανάλογο όταν ισχυρίζεται ότι η ψυχή διαθέτει αιτιακές δυνάμεις που δεν είναι αναγώγιμες στις σωματικές ιδιότητες, όπως διαβάζουμε στο ακόλουθο χωρίο από το *Περί Ψυχής*:

K.10.4

Κάποιοι λοιπόν λένε ότι η ψυχή είναι κάποιου είδους αρμονία. Επειδή η αρμονία είναι κράμα και σύνθεση αντιθέτων, και το σώμα σύκειται από τα αντίθετα. Παρ' όλα αυτά, η αρμονία είναι μία ορισμένη αναλογία των στοιχείων που αναμείχθηκαν και μια σύνθεσή τους, ενώ η ψυχή δεν μπορεί να είναι κανένα από αυτά τα δύο. Επιπλέον, δεν είναι χαρακτηριστικό της αρμονίας να κινεί, ενώ όλοι αποδίδουν αυτήν την ικανότητα στην ψυχή μάλλον περισσότερο από όλες τις άλλες. (*Ψυχ.* 1.4 407b34-408a5)

Αντιστοίχως, στο 2^ο βιβλίο, 2.4 416a6-9, ο Αριστοτέλης αποδίδει στην ψυχή τη δύναμη να συγκρατεί μαζί τα μέρη του σώματος και τα στοιχεία που τα συνθέτουν. Τέλος, κάποιες ψυχικές καταστάσεις είναι αίτια έτερων ψυχικών καταστάσεων, όπως π.χ. η όρεξη και η φαντασία για την πράξη και την κίνηση (433b13-27). Το σώμα είναι ένα όργανο για αυτές τις λειτουργίες, ένα μέσο και μόνο.

Η αποδοχή της επιγένεσης και της κατωφερούς αιτιότητας οδηγεί στην υιοθέτηση της έννοιας της ανάδυσης. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η αριστοτελική ψυχολογία οδηγείται σε μια δυϊστική θεώρηση της σχέσης σώματος και ψυχής. Γιατί μια θεωρία ανάδυσης για τις ψυχικές ιδιότητες είναι συμβατή με τον τύπο του υλισμού που υιοθετεί ο Αριστοτέλης. Τα έμβια σώματα είναι υλικά σώματα και τα τέσσερα στοιχεία συνολικά εξαντλούν τα περιεχόμενα όλων των φυσικών σωμάτων. Δεν υφίσταται κάποιο επιπλέον υλικό, κάποιου είδους ψυχικό υλικό. Η ψυχή, το είδος των έμβιων σωμάτων, δεν είναι ένα επιπλέον συστατικό αλλά η οργάνωση αυτών των σωμάτων.

Έτσι, οι ψυχολογικές καταστάσεις είναι δυνατόν να έχουν νέες αιτιακές δυνάμεις, που δεν είναι αναγώγιμες στην ύλη, παρά το ότι δεν είναι βασικότερες από τις υλικές καταστάσεις και επιγίνονται σε αυτές. Ποιες ψυχικές δυνάμεις έχει ένα έμβιο ον είναι κάτι που οντολογικά προκύπτει από τη φυσική του βάση.

10.4. Αισθητηριακή αντίληψη

Ο Αριστοτέλης διακρίνει τρία είδη αίσθησης με βάση τρεις δυνατούς τύπους αντικειμένων για την αισθητηριακή μας ικανότητα. Οι πρώτοι δύο τύποι συνθέτουν τα καθ' αυτά αισθητά, ενώ ο τρίτος τα κατά συμβεβηκός αισθητά:

- (α) Τα *ίδια* (ιδιαιτέρα) αισθητά (είναι τα οικεία αισθητά για καθεμία από τις αισθήσεις και αντιστοιχούν ένα προς ένα στις πέντε αισθήσεις, π.χ. για την όραση το χρώμα),
- (β) τα κοινά αισθητά (είναι εκείνα τα οποία αντιλαμβανόμαστε με τη λειτουργία περισσότερων της μίας αίσθησης. Περιλαμβάνουν τον αριθμό, το σχήμα και την έκταση, την κίνηση και τη στάση), και
- (γ) τα κατά συμβεβηκός αισθητά (είναι αντικείμενα τα οποία συλλαμβάνουμε επειδή συλλαμβάνουμε τα καθ' εαυτά αισθητά, π.χ. το χρώμα ή το σχήμα: όταν βλέπω έναν λευκό κύβο στο φλιτζάνι του καφέ, αντιλαμβάνομαι ταυτόχρονα ότι αυτό είναι ένα κομμάτι ζάχαρης).

Τα *ίδια* αισθητά είναι αντικείμενα για τα οποία ποτέ (ή, έστω, σχεδόν ποτέ) δεν σφάλουμε. Αυτή η θέση για την αριστοτελική γνωσιοθεωρία είναι μεγάλης σημασίας. Το αλάθητο σχετικά με τα *ίδια* αισθητά εδράζεται σε ένα συγκεκριμένο αιτιακό μοντέλο που υιοθετεί ο Αριστοτέλης για την αίσθηση. Οι αισθήσεις μας αναπαριστούν με ακρίβεια τις αισθητές ποιότητες των σωμάτων επειδή προσλαμβάνουν άμεσα τις ποιότητες αυτές. Το χρώμα π.χ. επηρεάζει άμεσα την όρασή μας, έτσι ώστε να αντιλαμβανόμαστε με ακρίβεια το χρώμα, την αισθητή ποιότητα. Ρόλο σε αυτό παίζει επίσης η ικανότητα του χρώματος να επηρεάζει ένα *μέσο* το οποίο μεσολαβεί μεταξύ αισθητού αντικειμένου και αισθητηριακού οργάνου, και αυτό είναι η ιδιότητα που έχουν το νερό και ο αέρας να είναι *διαφανή*. Ο Αριστοτέλης με αυτό τον τρόπο απορρίπτει την υποκειμενιστική θέση ότι οι αισθητές ποιότητες υφίστανται μόνο εάν κάποιος τις αντιλαμβάνεται. Οι αισθητές ποιότητες υπάρχουν ανεξάρτητα από αυτό το γεγονός. Η διαφορά είναι ότι για όσο δεν τις αντιλαμβανόμαστε είναι μόνο δύναμις αισθητές (είναι όμως ενεργεία ποιότητες του υποκειμένου στο οποίο ανήκουν). Για την ενεργοποίησή τους ως αισθητών απαιτείται ένα υποκείμενο που μπορεί να τις αντιληφθεί. Η ενέργεια του αισθητού, επομένως, χρειάζεται την αντίστοιχη ενέργεια ενός υποκειμένου που αντιλαμβάνεται αισθητηριακά. Μάλιστα, η ενέργεια του ενός και του άλλου ταυτίζονται, συνιστούν τις δύο όψεις μίας και μοναδικής ενέργειας, όπως ακριβώς η ενέργεια του τεχνίτη να πλάσει τον πηλό και η ενέργεια του πηλού να πλαστεί συμπιέτουν σε ένα και το αυτό γεγονός. Γενικά αυτό ισχύει για κάθε αιτιακή σχέση μεταξύ ποιούντος και πάσχοντος στην αριστοτελική φύση. Η ενέργεια του ποιούντος και του πάσχοντος είναι μία και ενιαία ως ενέργεια, παρότι εδράζεται σε δύο διαφορετικές δυνάμεις: μία ενεργητική και μία παθητική. Είναι μοναδική ως προς τον αριθμό, παρότι ορίζεται με δύο τρόπους, αντίστοιχους προς τους δύο πόλους της αιτιακής σχέσης. Αυτό είναι ένα μοντέλο στο οποίο το ποιητικό μεταφέρει κάποια ιδιότητα στο ποιητό (ή, με άλλα λόγια, σε εκείνο που πάσχει). Εκεί συνίσταται και η δύναμή του ως ποιητικού αιτίου, στο να μεταδώσει κάποια ιδιότητα στο πάσχον υποκείμενο. Αυτό το μοντέλο αιτιακής εξήγησης έχει ονομαστεί «μοντέλο της αιτιακής συνωνυμίας».

Στην περίπτωση της αισθητηριακής αντίληψης, το αισθητήριο όργανο επηρεάζεται από τη δράση του αισθητού το οποίο μεταδίδει την ιδιότητά του στο όργανο. Η διαφορά είναι εδώ ότι το αισθητό μεταδίδει στο όργανο τη μορφή της ιδιότητας την οποία έχει χωρίς την ύλη. Αυτή είναι μια αποστροφή του Αριστοτέλη που έχει δώσει αφορμή για μια σφοδρή αντιπαράθεση. Για να κατανοήσουμε όμως τι σημαίνει και πώς μπορεί να συμβαίνει κάτι τέτοιο, ας σκεφτούμε το ακόλουθο παράδειγμα, στο οποίο μια αισθητή ποιότητα, η θερμότητα, επηρεάζει ένα σώμα το οποίο δεν έχει αντίληψη και ένα σώμα το οποίο έχει. Το φυτό, η πέτρα ή το ξύλο όταν θερμανθούν από τον ήλιο γίνονται τα ίδια θερμά. Αυτή η μετάδοση της θερμότητας θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι είναι μια μεταβίβαση της ιδιότητας μαζί με την ύλη της (γι' αυτό και το σώμα που πάσχει ανεβάζει θερμοκρασία). Ένα σώμα που αισθάνεται τη θερμότητα την αντιλαμβάνεται ως ιδιότητα χωριστή από την ύλη, χωρίς απαραίτητα να θερμαίνεται το ίδιο. Η μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης είναι ο τρόπος με τον οποίο μια σφραγίδα αφήνει το αποτύπωμά της σε ένα κομμάτι κερί. Το μοντέλο προς το οποίο εναντιώνεται η αριστοτελική θεωρία είναι μια θεωρία η οποία εξηγεί την αίσθηση με τη μετάδοση ενός ακριβούς αντιγράφου της αισθητής ποιότητας στο όργανο.

Αυτή όμως η θεωρία έχει διχάσει τους σχολιαστές σε δύο στρατόπεδα ερμηνείας για το είδος της αλλοίωσης που συμβαίνει στην αίσθηση. Κάποιοι σχολιαστές αντιλαμβάνονται ότι η αίσθηση κυριολεκτικά συνίσταται σε μια υλική μεταβολή. Ενώ άλλοι θεωρούν ότι δεν συνίσταται σε μια υλική, αλλά μάλλον σε μια πνευματική αλλοίωση (ακολουθώντας την ερμηνεία του Θωμά του Ακινάτη).

Η πρώτη ερμηνεία δεν θεωρεί ότι κάποιο υλικό μεταβιβάζεται από το αισθητό στο όργανο (όπως π.χ. υποστηρίζει η θεωρία του Εμπεδοκλή, σύμφωνα με τον οποίο κάποιες απορροές από το αντικείμενο προσβάλλουν το υποκείμενο) αλλά ότι το όργανο αποκτά την ιδιότητα του αισθητού. Το κόκκινο χρώμα χαρακτηρίζει π.χ. το όργανο, τους οφθαλμούς μας.

Οι επικριτές αυτής της άποψης επιχειρηματολογούν ότι η αίσθηση είναι μια αλλοίωση του οργάνου η οποία δεν είναι υλική. Υποστηρίζουν ότι η ίδια η αριστοτελική ύλη είναι από τη φύση της δομημένη έτσι ώστε να δέχεται μη υλικές μεταβολές και να αναπαριστά νοητικά εκείνο που προσλαμβάνει. Η ικανότητα της αντίληψης του κόκκινου είναι μόνο μια ψυχική δύναμη της ίδιας της ύλης. Πράγματι, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι η αίσθηση δεν είναι μια συνήθης αλλοίωση, και την παρομοιάζει με τη μεταβολή που συμβαίνει όταν ένας χτίστης αρχίζει να οικοδομεί. Η αλλαγή αυτή, από την αδράνεια στην άσκηση της ικανότητας, είναι κατά κάποιον τρόπο αυτόματη. Ο οικοδόμος άμεσα ενεργοποιεί τη δύναμή του. Ωστόσο, αυτό δεν συμβαίνει ανεξάρτητα από κάποιες κινήσεις που είναι αναγκασμένος να κάνει ώστε να αρχίσει να οικοδομεί. Μάλιστα, οι κινήσεις του αυτές συνθέτουν κατά μια έννοια την ενεργοποίηση της δύναμής του.

Μια δεύτερη ένσταση πηγάζει από την αιτιακή επάρκεια των αισθητών αντικειμένων. Εάν είναι επαρκή, τότε καμία μεταβολή στο όργανο δεν πρέπει να είναι αναγκαία. Αλλά και αυτό το επιχείρημα δεν συνεπάγεται ότι η αισθητηριακή αντίληψη δεν συνοδεύεται από μεταβολές στο όργανο. Ότι δηλαδή υφίστανται κάποιες υποκείμενες αλλοιώσεις οι οποίες είναι οι βάσεις της επιγένεσης της άσκησης της αισθητηριακής ικανότητας. Υλικές συνθήκες και αλλοιώσεις μπορούν να συμβαίνουν παράλληλα με την αιτιακή δράση των αισθητών στο όργανο.

Στο *Περί Ψυχής* ο Αριστοτέλης φαίνεται να υποστηρίζει ότι τίποτε δεν συμβαίνει στην ψυχή χωρίς ταυτόχρονα το σώμα να αλλοιώνεται σε κάποιον βαθμό (1.1 403a3-8 και a16-9 και b17-19 και *Περί ζώων γενέσεως* 5.1)

Από την άλλη πλευρά, και η κυριολεκτική ερμηνεία δεν είναι άμοιρη προβλημάτων, στον βαθμό που υποθέτει ότι για την αντίληψη κάθε αισθητού μια αντίστοιχη αλλοίωση πρέπει να συμβαίνει στο όργανο. Κι αυτό γιατί ο Αριστοτέλης, όπως είδαμε, αρνείται το μοντέλο σύμφωνα με το οποίο στην αίσθηση δημιουργείται ένα ακριβές αντίγραφο του αισθητού (βλ. *Ψυχ.* 1.5 409b23, 410a13, 3.8 431b21-9). Αν έτσι έχουν τα πράγματα, θα πρέπει να αναζητήσουμε μια ανάγνωση της αριστοτελικής ρήσης ότι το όργανο γίνεται σαν το αισθητό, η οποία δεν θα υποθέτει ότι το όργανο αποκτά τον χαρακτήρα του αισθητού αντικειμένου.

Μια τρίτη ερμηνεία που έχει προταθεί προσπαθεί να εξηγήσει τη ρήση αυτή θεωρώντας ότι το όργανο αναπαριστά ως ένα μοντέλο το αισθητό αντικείμενο. Όπως περίπου θα μπορούσε να αναπαριστά τα σχετικά μεγέθη των αντικειμένων που βλέπει κανείς από μακριά. Μάλιστα, ο Αριστοτέλης φαίνεται να θεωρεί τις αισθητές ποιότητες ως αναλογίες λόγου μεταξύ ενάντιων καταστάσεων. Π.χ. τα χρώματα συνιστούν διαφορετικές αναλογίες του άσπρου και του μαύρου που ορίζουν τα δύο άκρα της χρωματικής κλίμακας. Το όργανο μπορεί να αναπαριστά τις ίδιες αναλογίες σε ένα διαφορετικό είδους υλικού, π.χ. το μάτι στο συνεχές μεταξύ των εναντίων του θερμού και του ψυχρού ή του γλίσχρου και του ρευστού.

Εκείνο που θα είναι κοινό σε αυτές τις περιπτώσεις θα είναι η αναλογία, το είδος της αναλογίας για την ακρίβεια, και ενδεχομένως οι κοινές αιτιακές δυνάμεις μεταξύ της αναλογίας στο αισθητό και της αναλογίας στο αισθητήριο όργανο.

10.5. Φαντασία

Ακολούθως της αίσθησης, ο Αριστοτέλης συζητά τις υπόλοιπες γνωστικές λειτουργίες, αλλά και τις ικανότητες της επιθυμίας, της πράξης και της κίνησης. Αποφασιστικής σημασίας για αυτές τις τελευταίες δραστηριότητες είναι η ικανότητα της φαντασίας. Η φαντασία δεν σημαίνει εδώ ό,τι ακριβώς για εμάς σήμερα: δημιουργικότητα και επινοητικότητα. Σημαίνει την ικανότητα των πραγμάτων να παρουσιάζονται ή να φαίνονται σε εμάς με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο.

Για τον Πλάτωνα, η φαντασία είναι περισσότερο μια πεποίθηση που δημιουργείται μέσω της αίσθησης. Ο Αριστοτέλης απορρίπτει τη θέση ότι η φαντασία είναι μια πεποίθηση επειδή είναι κάτι βασικότερο από την πεποίθηση. Π.χ. ο Ήλιος μάς φαίνεται ότι είναι μικρός χωρίς να πιστεύουμε κάτι τέτοιο, που δείχνει ότι σε τέτοιες περιπτώσεις μπορούμε να έχουμε μια φαντασία χωρίς να έχουμε την πεποίθηση που θα αντιστοιχούσε σε αυτήν. Ο τρόπος λοιπόν που τα πράγματα παρουσιάζονται στη φαντασία είναι ανεξάρτητος από τις πεποιθήσεις μας. Η φαντασία μοιάζει περισσότερο με ένα ίχνος ή την ηχώ της αισθητηριακής αντίληψης. Έχει κοινό περιεχόμενο με αυτήν και διατηρείται εντός μας ακόμη και όταν το αντικείμενο της αίσθησης είναι πλέον απόν.

Κάποιοι σχολιαστές ερμηνεύουν τα φαντάσματα, τα αντικείμενα της φαντασίας, ως νοητικές εικόνες. Υπό αυτή την έννοια, δεν είναι απλώς αναπαραστάσεις. Αντίθετα, αναπαριστούν ένα παρελθόν αισθητηριακό ερέθισμα χάριν του γεγονότος ότι γίνονται τα ίδια αντιληπτά από ένα άλλο νοητικό ενέργημα, όπως είναι π.χ. ένα ενέργημα της μνήμης ή της κρίσης ή της πεποίθησης. Το γεγονός ότι τα ίδια τα φαντάσματα συνιστούν το περιεχόμενο ενός τέτοιου ενεργήματος τα καθιστά αναπαραστάσεις μιας αρχικής αισθητικής παράστασης και ταυτόχρονα ένα αντικείμενο διαφορετικής τάξης (ανάλογα με τον τύπο νοητικού ενεργήματος του οποίου συνιστούν το περιεχόμενο).

Αυτή η ερμηνεία δέχτηκε έντονη κριτική κατά το δεύτερο μισό του 20^{ου} αιώνα. Η φαντασία θεωρήθηκε ως η ικανότητα του έμφυχου να ερμηνεύει σε έναν βαθμό τα αισθητηριακά δεδομένα, να τα αντιλαμβάνεται ως επιθυμητά ή αποφευκτέα. Άρα, τα φαντάσματα μπορούν να κατανοηθούν ως εσωτερικές αναπαραστάσεις οι οποίες υποστηρίζουν άλλες γνωστικές λειτουργίες. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι τα φαντάσματα είναι τα αντικείμενα των γνωστικών λειτουργιών, δεν είναι αυτά προς τα οποία άλλες γνωστικές λειτουργίες κατευθύνονται, αλλά εκείνα μέσω των οποίων οι άλλες λειτουργίες κατευθύνονται στα αντικείμενά τους.

10.6. Η νόηση και το νοεόν

Όπως στην αίσθηση έχουμε ένα βασικό επίπεδο (τα ίδια αισθητά) και πιο περίπλοκες περιπτώσεις αντίληψης, έτσι και στη νοητική ικανότητα έχουμε ένα βασικό επίπεδο, τον νου, την κατανόηση, και πιο περίπλοκες λειτουργίες, όπως την προτασιακή γνώση και τη διάνοια. Η πρώτη (η νόηση) είναι αλάνθαστη, υπό την έννοια ότι είτε έρχεται σε επαφή με τα αντικείμενά της (τα νοητά) και τα συλλαμβάνει όπως πράγματι είναι, είτε όχι. Ενδιάμεση κατάσταση δεν υφίσταται. Ο νους επηρεάζεται από τα αντικείμενά του όπως και η αίσθηση από τα αισθητά, δηλαδή με άμεσο τρόπο. Εδράζεται στη φαντασία, η οποία με τη σειρά της εδράζεται στην αίσθηση. Σημαντική για αυτή τη λειτουργία είναι η μνήμη. Τα αντικείμενα της νόησης είναι εντός των φαντασμάτων, από τα οποία αποσπώνται με μια διαδικασία νοητικής αφαίρεσης.

Η διάνοια, εν αντιθέσει, στηρίζεται στη σύνθεση και στη διαίρεση των βασικών εννοιών που συλλαμβάνει ο νους. Οι συνθέσεις και διαίρεσεις αυτές είναι επιδεκτικές μιας τιμής αληθείας. (Ψυχ. 3.5 430b20-23)

Η εξέταση της διανοητικής ικανότητας στο 3^ο βιβλίο του *Περί Ψυχής* φέρνει μαζί της το ερώτημα κατά πόσον η ψυχή, ημών των έλλογων όντων, είναι χωριστή και μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από το σώμα. Ήδη άλλωστε από το 1^ο βιβλίο το ερώτημα αυτό τίθεται αναφορικά με κάποια ψυχική δραστηριότητα η οποία είναι ενδεχομένως ανεξάρτητη από οποιοδήποτε σωματικό όργανο. Εν γένει, το ερώτημα κατά πόσο η ψυχή θα μπορούσε να υπάρξει χωριστά από το σώμα εξαρτάται από μια πρώτη θετική απάντηση στο ερώτημα ότι η

ψυχή έχει κάποια ιδιότητα ή λειτουργία που δεν αντιστοιχεί ή/και προϋποθέτει και μια σωματική ιδιότητα ή λειτουργία. Η διανοητική λειτουργία λοιπόν είναι η μόνη υποψήφια λειτουργία για έναν τέτοιο ρόλο.

Εδώ θα πρέπει να διακρίνουμε όμως δύο διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μια λειτουργία είναι ή μπορεί να είναι χωριστή από την ύλη. Πρώτον, μπορεί να είναι χωριστή ως έννοια, να ορίζεται δηλαδή ανεξαρτήτως της ύλης ακόμη και εάν δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς κάποιο υλικό σώμα. Για παράδειγμα, τα γεωμετρικά σχήματα είναι εννοιολογικά χωριστά από την ύλη, αλλά μόνο εντός της υφίστανται. Δεύτερον, μπορεί να είναι (επιπλέον) οντολογικά χωριστή (βλ. Κεφάλαιο 6): Δηλαδή, να υπάρχει ακόμη και εάν, ή όταν, το σώμα παύει να υφίσταται (Ψυχ. 3.4 429a10-13).

Η διάνοια, τώρα, δεν διαθέτει και δεν χρειάζεται ένα σωματικό όργανο. Εκείνο που συλλαμβάνει είναι τα νοητά όντα, τις έννοιες, και πρέπει να μπορεί να συλλαμβάνει όλα τα νοητά, και επιπλέον, εάν ήταν μεμειγμένη με κάποιο σώμα, θα είχε ήδη κάποιες αισθητές ποιότητες οι οποίες θα εμπόδιζαν την αντίληψη ορισμένων από τα αντικείμενά της (Ψυχ. 3.4 429a18-27). Η επιδραστική αναλογία που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης είναι με έναν λευκό άγραφο πίνακα στον οποίο δεν υπάρχει τίποτε ήδη γραμμένο. Έτσι και η διάνοια πριν την άσκησή της είναι μια καθαρή δύναμη η οποία δεν περιορίζεται από καμία ιδιότητα (όπως και στον λευκό πίνακα τίποτε δεν είναι γραμμένο στην επιφάνειά του). Καμία ιδιότητα δεν βρίσκεται ενεργεία εντός της και επομένως τίποτε δεν περιορίζει με κάποιον τρόπο τη δραστηριότητά της. Ο νους μπορεί να συλλάβει οποιοδήποτε νοητό αντικείμενο, γιατί δεν υπάρχει κανένας περιορισμός στο να δεχτεί την επίδραση οποιουδήποτε νοητού και να γίνει όμοιος με αυτό, όποιο και εάν είναι.

Αυτό το γεγονός θα μπορούσε να μας οδηγήσει στη σκέψη ότι ο Αριστοτέλης υιοθετεί εδώ κάποιου είδους διϋσμό (όχι ψυχής και σώματος αλλά διάνοιας και σώματος). Ωστόσο, αυτός ο νους, ο οποίος είναι απόλυτα παθητικός, δεν είναι απαραίτητο να είναι ούτε άφθαρτος, ούτε αιώνιος. Ούτε πάλι είναι απαραίτητο αυτός ο νους να λειτουργήσει απόλυτα ανεξάρτητος ή χωριστός από το σώμα, στον βαθμό που χρησιμοποιεί τα αντικείμενα της φαντασίας, τα φαντάσματα, και άρα προϋποθέτει τη σωματική λειτουργία της αίσθησης από την οποία και παράγονται τα φαντάσματα. Όλο και όλο αυτό που υποστηρίζεται από τη θέση είναι ότι ο νους δεν χρειάζεται κανένα δικό του όργανο (εκτός από τα όργανα που χρειαζόμαστε για άλλες λειτουργίες, όπως η αίσθηση και η φαντασία και τα οποία συνεισφέρουν με τον τρόπο τους στη δική του λειτουργία). Ο νους είναι μια καθαρή δύναμη ή ικανότητα, και κατά τούτο μόνο είναι εννοιακά ανεξάρτητος από το σώμα. Αυτή η θέση είναι συμβατή με την υλιστική θεώρηση του Αριστοτέλη.

Και παρά ταύτα, καθώς ο Αριστοτέλης, εκτός από τον παθητικό νου που περιγράψαμε πιο πάνω, εισάγει έναν δεύτερο ενεργητικό νου, για τον οποίο ισχυρίζεται ότι είναι αθάνατος και αιώνιος, οι σκέψεις για κάποιου είδους αθάνατη ή αιώνια νόηση στοιχειώνουν, θα λέγαμε, τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη για τη διάνοια (βλ. 3.5 430a22-3). Η υπόθεση αυτού του ποιητικού νου έχει δώσει τροφή σε μια έντονη διαμάχη για το εάν ο Αριστοτέλης πιστεύει στην προσωπική αθανασία και εντέλει σε μια διϋστική θεώρηση τουλάχιστον για αυτήν την ψυχική ικανότητα. Ας δούμε πώς εισάγεται αυτός ο περίφημος ποιητικός νους στο *Περί Ψυχής* 3:

K.10.5

[A] Επειδή όμως σε ολόκληρη τη φύση υπάρχει σε κάθε γένος κάτι που είναι ύλη (και αυτό είναι εκείνο που είναι δυνάμει όλα τα όντα του γένους) και κάτι άλλο, που είναι η αιτία και το ενεργητικό στοιχείο, επειδή παράγει τα πάντα, κάτι που, για παράδειγμα, είναι και η τέχνη σε σχέση με την ύλη, είναι ανάγκη αυτές οι διαφορές να υπάρχουν και μέσα στην ψυχή. [B] Και πράγματι υπάρχει ο νους που είναι ανάλογος με την ύλη, με το να γίνεται όλα τα νοητά, και ένας άλλος που τα παράγει όλα, και μοιάζει με κάποια κατάσταση όπως το φως. Γιατί, κατά κάποιον τρόπο, και το φως κάνει τα χρώματα που υπάρχουν δυνάμει, ενεργεία χρώματα. Και αυτός ο νους είναι χωριστός και απαθής και αμιγής, όντας στην ουσία του ενέργεια. Γιατί πάντα αυτό που ενεργεί είναι πολυτιμότερο από αυτό που πάσχει, και η αρχή από την ύλη. Η ενεργητική γνώση είναι ταυτόσημη με το αντικείμενό της, ενώ η γνώση που υπάρχει ως

δυνατότητα προηγείται χρονικά εντός του ατόμου. Απόλυτα όμως, ούτε χρονικά προηγείται. Και δεν μπορούμε να πούμε ότι άλλοτε αυτός ο νους σκέφτεται και άλλοτε όχι. Κι όταν χωριστεί, ο νους είναι μόνο αυτό που είναι, και μόνο αυτό είναι αθάνατο και αιώνιο (και δεν θυμόμαστε τότε, επειδή, ενώ αυτός ο νους είναι απαθής, ο παθητικός νους είναι φθαρτός), και χωρίς αυτόν τίποτε δεν σκέφτεται. (*Ψυχ.* 3.5 430a10-25)

Το χωρίο χωρίζεται φυσιολογικά σε δύο μέρη, [Α] και [Β]. Το πρώτο επιχειρηματολογεί για την ανάγκη ύπαρξης του ποιητικού νου. Το δεύτερο για τις ιδιότητές του. Εντός του νου υπάρχει αναγκαία ένα παθητικό και ένα ποιητικό ή ενεργητικό μέρος, όπως παντού στη φύση, αλλά και στην τέχνη διακρίνουμε έναν ενεργητικό και έναν παθητικό πόλο στο πλαίσιο κάθε μεταβολής ή δραστηριότητας (κάτι που κόβει και κάτι που κόβεται, κάτι που κινείται και κάτι που κινεί κ.ο.κ.). Ο πρώτος, ο παθητικός νους, μπορεί να κατανοήσει τα πάντα, ενώ ο δεύτερος επιτρέπει στον πρώτο να κατανοήσει τα πάντα. Έτσι, ενώ ο πρώτος συνίσταται από επεισόδια νοητικής λειτουργίας, ο δεύτερος είναι αιώνια σε μια ενεργητική κατάσταση. Ο ποιητικός νους είναι πάντοτε *ενεργεία*. Και ενώ στον άνθρωπο ο παθητικός προηγείται χρονικά του ενεργητικού, το αντίθετο συμβαίνει σε κοσμικό επίπεδο. Γιατί ο ενεργητικός νους είναι αιώνιος, ενώ ο παθητικός νους είναι φθαρτός.

Κατά μια ερμηνεία που έχει την καταγωγή της στον Θωμά τον Ακινάτη, ο ενεργητικός νους εγγυάται την ατομική αθανασία κάθε ατομικής ψυχής. Κάθε ανθρώπινο ον έχει έναν δικό του ποιητικό νου ο οποίος, μόνο αυτός, είναι αθάνατος. Η αποστροφή όμως του Αριστοτέλη, ότι ο ποιητικός νους υπάρχει εντός της ψυχής, μπορεί να διαβαστεί όχι σαν να σημαίνει ότι υπάρχει ένας τέτοιος ποιητικός νους, αριθμητικά ξεχωριστός για κάθε νοήμονα ψυχή, αλλά ότι ο ποιητικός νους ανήκει συνολικά στις ψυχές εν γένει. Έτσι, κάποιοι σχολιαστές ισχυρίζονται ότι αυτός ο ποιητικός ή ενεργητικός νους ανήκει σε έναν διαφορετικό τύπο ψυχής. Είτε σε κάποιον από τους ανώτερους νόες του αριστοτελικού σύμπαντος, είτε στον ίδιο τον θεό (όπως υποστηρίζει ο Αλέξανδρος Αφροδισιεύς). Σε αυτή την περίπτωση, δεν τίθεται θέμα προσωπικής αθανασίας, ούτε διψισμού οντοτήτων για την ψυχή και το σώμα.

Το πρόβλημα με όλες τις παραπάνω ερμηνείες είναι ότι οδηγούν σε μια αντι-φυσικαλιστική θεώρηση για την ψυχή. Εάν ένας ποιητικός νους παίζει έναν άμεσο ρόλο στην ενεργοποίηση της νόησης, τότε μια μη φυσική οντότητα παράγει την ανθρώπινη σκέψη. Έτσι, ορισμένοι σχολιαστές, που επιμένουν να ερμηνεύουν φυσικαλιστικά την αριστοτελική θεώρηση για την ψυχή, προτείνουν ότι ο ποιητικός νους είναι μέρος του νοητικού μας συστήματος σε ένα υπο-προσωπικό επίπεδο, και συνιστά ένα υποσύστημα της ενοποιημένης νοητικής λειτουργίας. Ο ποιητικός νους δεν είναι κυριολεκτικά αθάνατος, αλλά είναι ενεργητικός για όσο υπάρχει, για όσο ζούμε. Αλλά δεν υπάρχει αιώνια, όπως ούτε και εμείς. Είναι αιώνιος όσο είναι αιώνια και τα μαθηματικά αντικείμενα. Γιατί στον βαθμό που αφαιρούνται από τα φυσικά σώματα (δηλαδή στον βαθμό που μπορούμε να τα κάνουμε αντικείμενο της σκέψης εξετάζοντας τα φυσικά σώματα στα οποία ανήκουν ως όρια του, όπως π.χ. ο κύκλος στον ηλιακό δίσκο), τα μαθηματικά αντικείμενα είναι αιώνια. Αλλά οι μαθηματικές οντότητες δεν υφίστανται χωριστά από τα φυσικά σώματα. Και υπό αυτή την έννοια, εφόσον τα σώματα είναι φθαρτά, προκύπτει ότι και οι μαθηματικές οντότητες και ιδιότητες, από αυτή την άποψη, είναι φθαρτές (κατά συμβεβηκό φθαρτές, γιατί καθ' εαυτές, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 6, είναι άφθαρτες). Το ίδιο, τηρουμένων των αναλογιών, θα ισχύει και για τον ποιητικό νου.

Το κύριο πρόβλημα αφορά τον τρόπο με τον οποίο ο ποιητικός νους παράγει τα νοητικά συμβάντα. Εάν ο παθητικός νους είναι επαρκής, έχει δηλαδή κάποια αυτονομία, τότε ο ποιητικός νους μπορεί να ταυτιστεί με τον θεϊκό νου χωρίς να απειλείται ο φυσικαλιστικός χαρακτήρας της αριστοτελικής θεώρησης. Εάν όμως είναι απαραίτητος για τη λειτουργία του παθητικού νέου, τότε ένα εξωφυσικό στοιχείο φαίνεται να εισάγεται στον φυσικό κόσμο.

Ο Αριστοτέλης όμως είναι λακωνικός και ασαφής για τη λειτουργία του. Μιλά με μεταφορές. Εάν θέλει να αποδώσει έναν τόσο σημαντικό ρόλο στον ποιητικό νου, ο τρόπος που τον εισάγει φαίνεται προβληματικός. Επίσης, η παρουσία του ποιητικού νου απειλεί την αναλογία που φαίνεται να υποστηρίζει ο Αριστοτέλης μεταξύ αίσθησης και νόησης. Γιατί στην αίσθηση δεν υπάρχει κάποια ποιητική, ενεργητική λειτουργία. Τα

αισθητά αντικείμενα είναι αιτιακά επαρκή για να προκύψουν τα επεισόδια αισθητηριακής αντίληψης. Εάν τα νοητά αντικείμενα χρειάζονται έναν ενεργητικό νου για να γίνουν αντιληπτά από τον παθητικό νου, τότε το παράλληλο μεταξύ των δύο ανάλογων αιτιακών μοντέλων, της αίσθησης και της νόησης, για την αναλογία των οποίων ο Αριστοτέλης επιμένει, καταρρέει. Ποιο να είναι άραγε το στοιχείο εκείνο που καθιστά απαραίτητη την εισαγωγή ενός τέτοιου ποιητικού νου, ο οποίος επιπλέον συνιστά μια περίπτωση νόησης και όχι ένα νοητικό αντικείμενο; Στον βαθμό που το κείμενο δεν μας δίνει μια απάντηση σε αυτό το ερώτημα, τότε έχουμε λόγους να μη δεχτούμε ότι ο ποιητικός νους έχει κάποιον αιτιακό ρόλο να παίζει εδώ. Σε αυτή τη γραμμή, θα πρέπει να δεχτούμε ότι ο ποιητικός νους εισάγεται μόνο στη θεώρηση που περιλαμβάνει τον κόσμο ως ολότητα. Και θα πρέπει να ταυτιστεί με τον θεό, ο οποίος είναι αιώνιος και καθαρή ενέργεια. Εφόσον ο θεός, το κινούν ακίνητο, είναι υπεύθυνο για τη συνολική κίνηση εντός τους σύμπαντος, αυτό το στοιχείο ενδεχομένως μας δείχνει γιατί ο Αριστοτέλης μπορεί να τον θεωρεί σαν το ποιητικό αίτιο της νόησης. Όχι με την έννοια ότι παράγει κάθε νοητικό επεισόδιο. Αλλά με την έννοια ότι τα επεισόδια αυτά μπορούν να γίνουν κατανοητά μόνο εν συγκρίσει προς την τέλεια ενέργεια του θεϊκού όντος.

Το κινούν ακίνητο είναι μαζί τελικό και ποιητικό αίτιο. Αλλά είναι ποιητικό αίτιο όχι με την έννοια ότι κινεί με άμεση επαφή με τα κινούμενα σώματα (βλ. Κεφάλαιο 12). Είναι περισσότερο μια συνθήκη που μας επιτρέπει να εξηγήσουμε τα γενικά σχήματα που ακολουθεί η κίνηση των σωμάτων, π.χ. το ότι μεταβάλλονται ενεργοποιώντας τις καταστάσεις εκείνες για τις οποίες είναι εφοδιασμένα με τις αντίστοιχες δυνάμεις. Κάτι παρόμοιο μπορεί να συμβαίνει και στην περίπτωση της νόησης. Η νοητική λειτουργία εντός της ψυχής κάθε ανθρώπινου όντος μπορεί να είναι ένας μηχανισμός που επαρκεί για να εξηγηθεί κάθε νοητικό επεισόδιο. Αλλά η δομή κάθε νοητικού φαινομένου μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο με αναφορά στην τέλεια ενέργεια του θεϊκού όντος.

Αν έχουν έτσι τα πράγματα, η αριστοτελική θεώρηση για την ψυχή μπορεί να γίνει κατανοητή ως μια φυσικαλιστική θεώρηση που δεν προϋποθέτει για τη λειτουργία της ψυχής τίποτε υπερβατικό, δηλαδή κάτι πέρα από τον φυσικό μας κόσμο. Η υπόθεση ενός θεϊκού νου είναι απαραίτητη, ενδεχομένως όμως απαραίτητη από τελεολογική άποψη, για να εξηγηθεί δηλαδή όχι ο επιμέρους μηχανισμός της νόησης σε κάθε επιμέρους ανθρώπινο ον, αλλά για να εξηγηθεί η ύπαρξη και η λειτουργία γενικά νοημόνων όντων σε έναν κόσμο ο οποίος έχει μια δομή επιδεκτική διανοητικής, έλλογης κατανόησής του (όπως θα δούμε στο Κεφάλαιο 12).

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Αριστοτελικά έργα

Δύο εξαιρετικές μεταφράσεις στα αγγλικά που συμπεριλαμβάνουν και σχόλια είναι:

Aristotle. *De Anima: Books II and III* (with Passages from Book I). Translated by D. W. Hamlyn, with notes; introduction by C. Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.

Shields, C. *Aristotle, De Anima: On the Soul*. Translation, Introduction, and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Εκτενής σχολιασμένη έκδοση του έργου, με φιλοσοφική ανάλυση όλων των βασικών θεμάτων της αριστοτελικής ψυχολογίας.

Ross, W. D. *Aristotelis De Anima*. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Έκδοση του αρχαίου κειμένου, συχνά χρησιμοποιούμενη ως βάση στις σύγχρονες ερμηνείες.

Hicks, R. D. *Aristotle: De Anima* (with Introduction, Translation and Commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

Παλαιότερη αγγλική μετάφραση με εκτενή σχολιασμό, χρήσιμη για την ιστορία της πρόσληψης του έργου.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Modrak, D. K. W. *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Εμβληματικό έργο για τη θεωρία της αίσθησης και της πρόσληψης στην αριστοτελική θεωρία της ψυχής.

Nussbaum, M. C., & Rorty, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Έργο αναφοράς. Συλλογή άρθρων από κορυφαίους μελετητές· καλύπτει τις βασικές θεματικές και τις σύγχρονες προσεγγίσεις στον σχολιασμό του έργου, οι οποίες όμως επεκτείνονται και εξετάζουν και άλλα έργα, όπως είναι τα ζωολογικά συγγράμματα.

Frede, M. "Aristotle's Rational Soul." In M. Nussbaum & A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 93-107. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Μελέτη για τη νοητική δύναμη της ψυχής και την έννοια της λογικής δύναμης και λειτουργίας.

Polansky, R. *Aristotle's De Anima: A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Εκτενής σχολιασμός του έργου, χρήσιμος για συστηματική μελέτη του *Περί Ψυχής* κεφάλαιο προς κεφάλαιο.

Johansen, T. K. *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Σύγχρονη μονογραφία που αναλύει τον ορισμό της ψυχής γενικά, αλλά και τις επιμέρους λειτουργίες της, με έμφαση στην ενότητα των ψυχικών δυνάμεων.

Δικτυογραφία

Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

11. Η ουσία στα *Μετά τα Φυσικά*

11.1. Εισαγωγικά

Στο Κεφάλαιο 6 είδαμε τον Αριστοτέλη να σκιαγραφεί τα όρια και το αντικείμενο μίας από τις θεωρητικές επιστήμες, μάλιστα της ανώτερης θεωρητικής επιστήμης, της πρώτης φιλοσοφίας, η οποία μελετά ποια είναι η φύση της έννοιας του όντος. Η πρώτη φιλοσοφία είναι, όπως είδαμε, ταυτόχρονα καθολική, μελετά το *ον εν γένει*, αλλά και ειδική, μελετά την πρώτιστη σημασία του όντος, εκείνη που δειγματίζουν οι πρώτες ουσίες. Επίσης, είδαμε (Κεφάλαιο 5) ότι, ενώ σύμφωνα με τις *Κατηγορίες* πρώτες ουσίες είναι τα ατομικά όντα της καθημερινής μας εμπειρίας, άτομα όπως ο Σωκράτης ή ο Βουκεφάλας (επειδή όλα τα άλλα όντα, δηλαδή οι δεύτερες ουσίες και τα συμβεβηκότα, εξαρτώνται από αυτά ως υποκείμενα ενώ το αντίστροφο δεν ισχύει), η υλομορφική θεωρία που συνθέτει ο Αριστοτέλης για να εξηγήσει τη φυσική μεταβολή κατ' αρχάς υπονομεύει την παραπάνω θέση, αφού οι ατομικές ουσίες όπως ο Σωκράτης αποδεικνύεται ότι είναι σύνθετα από δύο βασικότερες αρχές (Κεφάλαιο 8): την ύλη και το είδος ή μορφή, για παράδειγμα, του Σωκράτη (αποφεύγω να πω συστατικά, γιατί το είδος ή μορφή, όπως θα δούμε, δεν είναι ένα ακόμη συστατικό). Επομένως, ο Αριστοτέλης θα πρέπει να απαντήσει το ερώτημα για την ουσία (την κύρια μορφή όντος), και άρα το ερώτημα για το *ον εν γένει* με έναν διαφορετικό τρόπο από εκείνον με τον οποίο υπερασπίζεται την οντολογική προτεραιότητα των ατομικών ουσιών στις *Κατηγορίες*. Πράγματι, στα βιβλία που ακολουθούν το βιβλίο 6 των *Μετά τα Φυσικά*, στα ονομαζόμενα κεντρικά βιβλία του έργου 7-9 (Ζ-Θ), ο Αριστοτέλης επιχειρεί μια νέα απάντηση στο ερώτημα. Τα βιβλία αυτά συνιστούν μια ενότητα κατά το ότι περιέχουν τα απαραίτητα λογικά βήματα για μια επισταμένη συζήτηση, εάν όχι ένα ενιαίο επιχείρημα, στην αναζήτηση μιας απάντησης για το βασικό ερώτημα του όλου έργου για το *ον* και την πρώτη ουσία ως *ον* και πρώτη ουσία αντίστοιχα. Δηλαδή για το ποια είναι η θεμελιώδης έννοια του όντος χάρη στην οποία όλα τα όντα είναι... χμ... όντα (επιπλέον δηλαδή του γεγονότος ότι είναι ουσίες ή συμβεβηκότα ή του γεγονότος ότι ανήκουν σε μία από τις κατηγορίες του όντος ή του γεγονότος ότι είναι δυνάμει όντα ή ενεργεία όντα – οι τρεις αυτές διακρίσεις είναι σχεδόν ανεξάρτητες).

Τα *Μετά τα Φυσικά* εκτείνονται σε δεκατέσσερα βιβλία όχι αδικώς, και βέβαια και τα υπόλοιπα βιβλία, εκτός των κεντρικών, συνεισφέρουν σημαντικά στοιχεία σε αυτό το επιχείρημα που αφορά το *ον ως ον* (ή τα όντα ως όντα). Πέρα από το πρώτο εισαγωγικό βιβλίο, βιβλίο Α, στο οποίο ο Αριστοτέλης ουσιαστικά κάνει μια ιστορική ανασκόπηση της σκέψης των παλαιότερων φιλοσόφων για το ποιες αρχές προκρίνουν ως αρχές των όντων, το βιβλίο 3 (Β) περιέχει μια σειρά από απορίες ή προβλήματα για τα οποία μια πειστική, κατά τον Αριστοτέλη, θεωρία περί του όντος θα πρέπει να έχει κάποια απάντηση ή, αλλιώς, να επιλύσει τις απορίες (το βιβλίο περιέχει 15 απορίες συνολικά, οι περισσότερες από τις οποίες απαντώνται στα επόμενα βιβλία όχι απαραίτητα με τη σειρά με την οποία τίθενται εδώ). Το βιβλίο 4 (Γ) περιλαμβάνει μια εκτεταμένη υπεράσπιση του νόμου της μη αντίφασης, η οποία συνιστά θεμέλιο της μεταφυσικής επιστήμης αλλά και κάθε επιστήμης (βλ. Κεφάλαιο 6). Το βιβλίο 5 (Δ) είναι ένα λεξικό βασικών εννοιών που χρησιμοποιούνται επίσης σε κάθε θεωρητική επιστήμη (29 λήμματα συνολικά για όρους όπως είναι η αρχή, η αιτία, η δύναμη και η ενέργεια, το *εν* ή *ενότητα*, ή ουσία κτλ.). Από το βιβλίο 6 (Ε) είδαμε ήδη τη διάκριση των επιστημών (σε θεωρητικές, πρακτικές και ποιητικές) και τον καθορισμό των ορίων των θεωρητικών επιστημών μεταξύ τους, όπως και το διπλό αντικείμενο της πρώτης (θεωρητικής) επιστήμης ή φιλοσοφίας, ως γενικής (κάθε *ον*) και ως ειδικής (κατεξοχήν *ον*) (Κεφάλαιο 6). Περιλαμβάνει επίσης δύο σύντομες συζητήσεις του όντος ως συμβεβηκότος και του όντος ως αλήθειας. Από τα βιβλία που έπονται πάλι των κεντρικών βιβλίων, το βιβλίο 10 (Ι) είναι επίσης σημαντικό, εφόσον πραγματεύεται την έννοια της ενότητας. Το βιβλίο 11 (Κ) συνιστά επανάληψη χωρίων από τα ίδια τα *Μετά τα Φυσικά* αλλά και από τα *Φυσικά* χωρίς να εισφέρει κάτι νέο. Το διάσημο βιβλίο 12 (Λ) οδηγεί σε μια συζήτηση του θεμελίου της αριστοτελικής οντολογίας, του αριστοτελικού θεού ή του Πρώτου κινούντος (βλ. Κεφ. 12). Τέλος, τα 13-14 (Μ και Ν) συγκεντρώνουν παρατηρήσεις μιας οντολογικής έρευνας για τις μαθηματικές οντότητες και περιλαμβάνουν στην ουσία μια σειρά από επικρίσεις κυρίως των ακαδημικών (της πλατωνικής Ακαδημίας) οντολογικών θέσεων και επιχειρημάτων που αναπτύσσονται με βάση τις μαθηματικές οντότητες.

Θα ήταν αδύνατο στο κεφάλαιο μιας εισαγωγής όπως η παρούσα να συζητήσουμε με πληρότητα όλα αυτά τα κείμενα, τις περίπλοκες σχέσεις τους, το πώς ακριβώς ενοποιούνται στην πραγματεία όπως σώζεται, αλλά και τις πολυσυζητημένες ερμηνείες τους. Στη βιβλιογραφία ο αναγνώστης θα βρει έναν αρκετά λεπτομερή αν και στοιχειώδη οδηγό για τη μακρά και πλούσια συζήτηση των ζητημάτων και των ερμηνειών που έχουν ανακύψει ιστορικά. Από την άλλη, μια παράθεση των περιεχομένων τους απλά ως διαδοχικών θέσεων δεν θα μας προσέφερε σπουδαίες φιλοσοφικές υπηρεσίες. Γι' αυτό θα περιοριστώ στη συζήτηση ενός κεντρικού ερωτήματος (ποια είναι η ουσία, *essentia*, των ατομικών ουσιών ή υποστάσεων, *substantiae*) όπως αυτό συζητιέται στο βιβλίο 7 (Ζ). Με αυτό τον τρόπο, ο αναγνώστης θα αποκτήσει ελπίζω μια εικόνα για την κατεύθυνση που παίρνουν η σκέψη και το επιχείρημα του Αριστοτέλη σε σχέση με το ερώτημα για την ουσία, αλλά και μια αίσθηση της πολυπλοκότητας του έργου.

11.2. Το πανάρχαιο ερώτημα: «Τι το ον;»

Όπως έχουμε δει, το βασικό και αρχέγονο ερώτημα της φιλοσοφικής αναζήτησης αφορά «το παλαιό και τωρινό και ζητούμενο παντοτινά και παντοτινό απόρημα που δηλώνεται με την ερώτηση «Τι είναι το ον;», σημαίνει τούτο: «Ποια είναι η ουσία;». Το βιβλίο 7 των *Μετά τα Φυσικά* εκκινεί από αυτό το ερώτημα, αφού έχει ξεκαθαρίσει ότι η κύρια σημασία του όντος αφορά τις ουσίες (κάτι που βέβαια γνωρίζουμε από τις *Κατηγορίες*):

K.11.1

Το ον εννοείται με πολλούς τρόπους, τους οποίους διακρίναμε πριν στο βιβλίο περί του αριθμού των σημασιών [ενν: βιβλίο 5 (Δ)]: σημαίνει, από τη μια μεριά, [Α] το «τι είναι» ενός συγκεκριμένου πράγματος και [Β] αυτό το συγκεκριμένο πράγμα (*τόδε τι*), από την άλλη, ποιότητα ή ποσότητα ή καθεμία από τις άλλες ιδιότητες που αποδίδουμε ως κατηγορήματα με αυτόν τον τρόπο. Και αφού το ον εννοείται με τόσους τρόπους, είναι φανερό ότι από όλους αυτούς τους τρόπους πρωταρχικό ον είναι το «τι είναι», το οποίο είναι ακριβώς αυτό που δηλώνει την ουσία. (*Μεταφ.* 7.1 1028a10-15, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Το πρώτο στοιχείο στο οποίο πρέπει να σταθούμε είναι ο ισχυρισμός ότι το ον εννοείται ή *λέγεται* (στο πρωτότυπο κείμενο) με πολλούς τρόπους. Το δεύτερο στοιχείο είναι ότι, μεταξύ των διαφορετικών τρόπων με τους οποίους εννοείται το ον, προκρίνεται ένας, ο πρώτος ως πρωταρχικός, αυτός που δηλώνει την ουσία. Ας εξετάσουμε αυτές τις θέσεις με τη σειρά τους, αλλά πρώτα ας κάνουμε ένα σχόλιο για τη σχέση μεταξύ των όρων «ον» και «ουσία». Ο όρος «ουσία» είναι ένα αφηρημένο ουσιαστικό που παράγεται από τη μετοχή (*οὔσα*) του ρήματος *εἰμί*. Επομένως, μια εξέταση της ουσίας είναι ταυτόχρονα μια εξέταση του τι αποδίδει στα πράγματα την ιδιότητά τους να είναι, ποιο είναι το *είναι* τους (ο τρόπος με τον οποίο υπάρχουν). Ο όρος «ον», με τη σειρά του, προέρχεται από τη μετοχή του ίδιου ρήματος. Έτσι, η έκφραση το «ὄν ἢ ὄν», που χρησιμοποιεί αυτή τη μετοχή, αναφέρεται και αυτή στο *είναι* των πραγμάτων. Και επομένως το ερώτημα τι είναι τα όντα ως όντα μπορεί να μεταπλαστεί ως ένα ερώτημα τι είναι αυτό που κάνει τα όντα να είναι. Αυτό θεμελιώνει τη σχέση μεταξύ των δύο όρων, χωρίς όμως να δείχνει σαφώς γιατί στο παραπάνω χωρίο, εκκινώντας από τον όρο «ον», καταλήγουμε στον «ουσία» ή, με άλλα λόγια, γιατί, εκκινώντας από μια καθολική έννοια του είναι (ον), καταλήγουμε σε μια ειδική έννοια του είναι (εκείνη της ουσίας). Για να αποσαφηνίσουμε αυτή τη διολίσθηση, θα πρέπει να εξετάσουμε τον ισχυρισμό ότι το ον εννοείται με διαφορετικούς τρόπους. Ο Αριστοτέλης, για να εξηγήσει αυτή την πολλαπλότητα ή ομωνυμία του όντος, έχει ήδη χρησιμοποιήσει ως παράδειγμα την έννοια της υγείας, στο 4^ο βιβλίο (Γ), η οποία και αυτή εννοείται ή αποδίδεται στα πράγματα με διαφορετικούς τρόπους.

K.11.2

Το ον λέγεται μεν με πολλούς τρόπους, αλλά σε αναφορά προς ένα πράγμα και κάποια μία πραγματικότητα, δηλαδή όχι με τρόπο ομώνυμο. Όπως ακριβώς το «υγιεινό» αναφέρεται ολόκληρο στην υγεία, στη μία περίπτωση με το να την προστατεύει, στην άλλη με το να την

αποκαθιστά, άλλοτε με το να αποτελεί σημάδι υγείας και άλλοτε τον φορέα της· και όπως το «ιατρικό» αναφέρεται στην ιατρική τέχνη (γιατί κάτι λέγεται «ιατρικό» στη μία περίπτωση διότι κατέχει την ιατρική τέχνη, στην άλλη διότι έχει μια φυσική προδιάθεση για αυτήν, στην τρίτη διότι είναι αποτέλεσμα της ιατρικής τέχνης) –μπορούμε να συλλάβουμε και άλλα παραδείγματα που λέγονται ομοιοτρόπως προς αυτά– έτσι, λοιπόν, και το *ον* λέγεται μεν με πολλούς τρόπους αλλά όλοι αναφέρονται σε μία αρχή. Πράγματι, ορισμένα πράγματα λέγονται *όντα* επειδή είναι ουσίες, κάποια επειδή αποτελούν ιδιότητες της ουσίας, άλλα επειδή είναι ο δρόμος προς την ουσία ή φθορές ή στερήσεις ή ποιότητες της ουσίας, ή επειδή δημιουργούν και γεννούν την ουσία ή τις προϋποθέσεις για αυτήν ή επειδή αποτελούν αρνήσεις κάποιων προϋποθέσεων ή της ουσίας· γι' αυτό και λέμε και για το *μη ον* ότι είναι *μη ον*. (Μεταφ. 4.2 1003a33-b10, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Η αναλογία με το παράδειγμα του όρου «υγεία» συνίσταται στην ιδέα ότι στην περίπτωση της υγείας, όπως και στην περίπτωση του *όντος*, υπάρχει μια εξάρτηση των πολλών διαφορετικών σημασιών ή διαφορετικών τρόπων του λέγεσθαι από μια «πυρηνική» (core) ή «εστιακή» (focal) σημασία, στη μία περίπτωση εκείνη της «υγείας» και στην άλλη περίπτωση εκείνη της «ουσίας». Οι διαφορετικές σημασίες αυτές, και τα *όντα* για τα οποία αληθεύουν, δεν είναι συνώνυμες (δεν έχουν δηλαδή τον ίδιο ορισμό, άλλωστε είναι διαφορετικές σημασίες της υγείας στη μία περίπτωση και του *όντος* στην άλλη), αλλά έχουν μια σύνδεση που εξαρτάται από τη σχέση τους με τον πυρήνα ή την εστία του νοήματος. Αυτή η σύνδεση έχει πάρει τον τίτλο «ομωνυμία» του *όντος*. Βέβαια, ο Αριστοτέλης, στην πρώτη μόλις φράση του παραπάνω χωρίου, δηλώνει ότι οι διάφοροι τρόποι με τους οποίους λέγεται είτε το *ον* είτε η υγεία ή όποιος άλλος όρος δεν είναι μεταξύ τους ομώνυμοι. Αλλά αυτή η τελευταία χρήση του όρου είναι άλλη από την προηγούμενη από την οποία θα πρέπει να τη διακρίνουμε σαφώς. Όπως έχουμε δει στις *Κατηγορίες*, δύο όροι είναι ομώνυμοι όταν μοιράζονται το ίδιο όνομα αλλά έχουν εντελώς ασύνδετη σημασία και επομένως ορισμό, π.χ. το όνομα «τόνος» αποδίδεται τόσο σε ένα είδος ψαριών όσο και σε ένα ορθογραφικό σημείο. Ο τρόπος που αποδίδονται είναι εντελώς ασύνδετος στη μία και στην άλλη περίπτωση και αυτή είναι η ομωνυμία την οποία αποκλείει στο χωρίο ο Αριστοτέλης (στη βιβλιογραφία θα τη βρείτε να αναφέρεται ως *διακριτή ομωνυμία*). Αντίθετα, η ομωνυμία που αφορά τους όρους που συνδέονται με την κεντρική έννοια της «υγείας» ή του *όντος* είναι μια ομωνυμία που συνδέει τους όρους αυτούς με την κεντρική ή πυρηνική σημασία του κάθε όρου (στη βιβλιογραφία θα τη βρείτε να αναφέρεται ως *εξαρτώμενη από μια κεντρική σημασία ομωνυμία* – core dependent homonymy).

Ας έρθουμε τώρα στο τι ενοποιεί αλλά και τι διαχωρίζει τους τρόπους απόδοσης ενός όρου, όταν αυτοί οι τρόποι σχετίζονται μεταξύ τους μέσω μιας κεντρικά εξαρτώμενης ομωνυμίας. Όπως βλέπουμε τόσο στο χωρίο 11.1 όσο και στο 11.2, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι ο όρος «*ον*» (ή το ρήμα *εστί*), όταν χρησιμοποιείται για *όντα* που ανήκουν σε διαφορετικές κατηγορίες του *όντος* (δηλαδή είτε ουσίες, είτε ποσότητες ή ποιότητες ή ό,τι άλλο), διαφοροποιείται μεν, αλλά περιλαμβάνει έναν κοινό πυρήνα. Ας δούμε μερικά παραδείγματα *όντων* από διαφορετικές κατηγορίες. Λέμε π.χ. ότι:

1. Ο Σωκράτης (μια ουσία) είναι.
2. Μια ποσότητα (1,75 εκ. ύψος) είναι ή ανήκει στον Σωκράτη.
3. Μια ποιότητα (σκουρόχρωμο δέρμα) είναι ή ανήκει στον Σωκράτη.

Σε καθεμία από τις προτάσεις (1)-(3) χρησιμοποιούμε το ρήμα *είναι*, αλλά (α) οι χρήσεις δεν είναι συνώνυμες μεταξύ τους (αφού μια ουσία είναι ως χωριστό υποκείμενο, ενώ μια ποσότητα είναι ως μια ποσοτική ιδιότητα μιας ουσίας, μια ποιότητα ως μια ποιοτική ιδιότητα μιας ουσίας κ.ο.κ.) και παρ' όλα αυτά (β) οι χρήσεις αυτές δεν είναι ασύνδετες μεταξύ τους (δεν είναι παραδείγματα *διακριτικής ομωνυμίας*, όπως είναι το ψάρι *τόνος* και το ορθογραφικό σημείο *τόνος*), αλλά (γ) συνιστούν όρους που συνδέονται με μια *εξαρτώμενη από μια κεντρική σημασία ομωνυμία*. Το (γ) έχει να κάνει με το γεγονός ότι, όπως είδαμε, όλες οι άλλες οντότητες εξαρτώνται εντέλει από το γεγονός ότι ανήκουν σε κάποια ουσία. Άρα, το *είναι* τους εξαρτάται από το *είναι* κάποιας ουσίας. Για παράδειγμα, προκειμένου κάποια ποσότητα να *είναι* (να υφίσταται) θα πρέπει να υφίσταται ως ποσοτικός

προσδιορισμός ή ιδιότητα κάποιας ουσίας και αυτός ο τρόπος του να είναι κάτι μια ποσότητα, ή ποσοτικός προσδιορισμός, διαφέρει από τον τρόπο με τον οποίο είναι μια ουσία (ως χωριστό ανεξάρτητο ον) παρότι συνδέεται με αυτόν (μάλιστα, εξαρτάται από τον τρόπο με τον οποίο είναι μια ουσία), και επιπλέον, για να κατανοήσουμε τι είναι ένας τέτοιος ποσοτικός προσδιορισμός, θα πρέπει να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο μια ουσία δέχεται ή χαρακτηρίζεται από μια ποσοτική ιδιότητα. Αντιστοίχως, το να είναι κάτι μια ποιότητα (όπως η σκουρότητα ή λευκότητα του δέρματος) διαφέρει τόσο από τον τρόπο που κάτι είναι μια ουσία, όσο και από τον τρόπο που κάτι είναι μια ποσοτική ιδιότητα, παρότι συνδέεται και εξαρτάται από τον τρόπο που κάτι είναι μια ουσία. Και ούτω καθεξής για όλες τις άλλες οντότητες σε καθεμία από τις άλλες κατηγορίες του όντος που μνημονεύει ο Αριστοτέλης στα παραπάνω χωρία. Από αυτή τη στάση και κατανόηση του πώς τα όντα υφίστανται ή είναι προκύπτει η ακόλουθη σημαντική συνέπεια. Εφόσον όλα τα όντα εξαρτώνται από το είναι κάποιας ουσίας, η ανάλυση του τρόπου με τον οποίο *είναι*, υφίστανται, οι ουσίες εξαντλεί τους τρόπους με τους οποίους οφείλουμε να αναλύσουμε το πώς τα πράγματα εν γένει είναι (όλα τα όντα *είναι* επειδή ανήκουν ή είναι προσδιορισμοί του *είναι* των ουσιών, και άρα μένει να ερευνήσουμε το *είναι* των ιδίων των ουσιών). Εξετάζοντας τις ουσίες, θα έχουμε εξετάσει πώς προσδιορίζονται από ποσοτική άποψη, ποιοτική άποψη κτλ., έτσι ώστε, όταν ολοκληρωθεί η εξέταση αυτή, δεν θα μένει κάποιο υπόλοιπο όντων το οποίο θα έχει μείνει ανεξέταστο. Υπό αυτή την έννοια, λοιπόν, η γενική εξέταση του όντος (η γενική εξέταση του είναι των όντων δηλαδή, η γενική ή καθολική οντολογία όπως την ονομάσαμε) ανάγεται στην ειδική εξέταση του *είναι* των ουσιών (την ειδική οντολογία) επειδή το είναι των ουσιών συνιστά την πυρηνική ή κεντρική σημασία του είναι, από την οποία, ομωνυμικά, το είναι αποδίδεται και σε όλα τα άλλα όντα.

Επομένως, η επιστήμη του όντος ως ον ανάγεται ουσιαστικά (και αυτό δεν είναι λογοπαίγνιο) σε μια επιστήμη της ουσίας. Μια επιστήμη η οποία φαίνεται ότι θα ερευνήσει κάθε πτυχή του είναι των πραγμάτων:

K.11.3

Είναι, λοιπόν, φανερό ότι ανήκει σε μία επιστήμη να εξετάσει το ον καθό ον και τις ιδιότητες που έχει ως ον, και ότι η ίδια επιστήμη εξετάζει όχι μόνο τις ουσίες, αλλά και όσα ανήκουν σε αυτές, τόσο αυτά που αναφέρθηκαν όσο και το πρότερο και το ύστερο, το γένος και το είδος, το όλο και το μέρος και τα άλλα τα παρόμοια. (Μεταφ. 4.3 1005a13-18, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Εδώ όμως εμφανίζεται ένα ακόμη εμπόδιο ή ένσταση, εφόσον, όπως γνωρίζουμε από τις *Κατηγορίες*, δεν υπάρχει κάποιο ενιαίο γένος του όντος που να περιλαμβάνει τα όντα όλων των επιμέρους κατηγοριών, όπως είναι η ουσία, η ποσότητα, η ποιότητα κ.ο.κ. Μήπως άραγε ο Αριστοτέλης αλλάζει γνώμη σε σχέση με αυτή την άποψή του; Ή μήπως υπάρχει κάποιος τρόπος να απαλύνουμε κάπως αυτή την ένταση; Ένας τρόπος για να κάνουμε κάτι τέτοιο είναι να υποστηρίξουμε ότι εντέλει ο Αριστοτέλης, εφόσον εξαρτά όλους τους τρόπους με τους οποίους κάτι είναι στο είναι των ουσιών, οριοθετεί την πρώτη φιλοσοφία σε ένα μόνο γένος πράγματι, συγκεκριμένα στο γένος της ουσίας. Δεν χρειάζεται να υποθέσουμε ότι ο Αριστοτέλης αναθεωρεί τη θέση ότι υπάρχει ένα γένος του όντος συνολικά, αλλά απλά ότι, καθώς συνεχίζει να προσυπογράφει την εξάρτηση όλων των όντων από τις ουσίες, δεν χρειάζεται να υποθέσει ένα γένος των όντων συνολικά. Η επιστήμη των όντων είναι η επιστήμη του γένους ή της κατηγορίας των ουσιών. Και η αλήθεια είναι ότι τα *Μετά τα Φυσικά* δεν επιδίδονται σε μια ανάλυση των άλλων κατηγοριών του όντος, αλλά μάλλον επικεντρώνονται ειδικά και συστηματικά στο γένος της ουσίας. Οι έννοιες βέβαια που αναφέρει ενδεικτικά το χωρίο 11.3 (γένος, είδος, όλον, μέρος) όπως και άλλες που δεν αναφέρει (όπως η ενέργεια και η δύναμη, το πρότερον και το ύστερον κτλ.) αποκαλύπτονται με τη βασική τους σημασία στην περίπτωση των ουσιών, των κυρίως όντων, παρότι θα τις συναντήσουμε και στα άλλα γένη όντων (τα συμβεβηκότα). Η πραγματέυσή τους όμως εντός του γένους των ουσιών μάλλον επαρκεί για να κατανοήσουμε πώς λειτουργούν και στην περίπτωση όντων που *είναι* με την ομωνυμική σημασία του όρου που αναλύσαμε πιο πάνω.

Βέβαια, η θεωρία του Αριστοτέλη για την ομωνυμική σχέση μεταξύ των διαφορετικών τρόπων με τους οποίους τα όντα που ανήκουν σε διαφορετικά γένη του όντος είναι, υφίστανται, δεν συνιστά μια θέση που οφείλουμε

αδιαπραγμάτευτα να υιοθετήσουμε, είτε εμείς είτε οι συνομιλητές του Αριστοτέλη εντός της Ακαδημίας. Για την ακρίβεια, μπορούμε να φανταστούμε έναν φιλόσοφο ελεατικής κοπής να ενίσταται στη σκέψη ότι το είναι λέγεται με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους (έστω και εάν αυτοί συνδέονται ομωνυμικά με τον τρόπο που αναλύσαμε). Το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι κάτι τέτοιο προκύπτει από την εξάρτηση των συμβεβηκότων από τις ουσίες δεν θα ήταν επαρκές να απαντήσει την ένστασή του, αφού και αυτό θα χρειαστεί περαιτέρω δικαιολόγηση (γιατί να μην υποστηρίζει κανείς ότι και οι ουσίες εξαρτώνται από τα συμβεβηκότα τα οποία τις συνθέτουν, δεν μπορούν άλλωστε να υπάρξουν χωρίς να χαρακτηρίζονται από κάποια ποιότητα, ποσότητα κτλ.) Επιπλέον, ένας πλατωνιστής θα μπορούσε να επιμείνει ότι ιδιότητες όπως εκείνες που υποστασιοποιούνται στη θεωρία των Ιδεών (η ιδιότητα του κάλλους, ή του αγαθού ή όποια άλλη ιδιότητα αντιστοιχεί σε κάποια Ιδέα) έχουν αυτόνομη ύπαρξη έναντι των οντοτήτων της καθημερινής εμπειρίας στις οποίες ο Αριστοτέλης αποδίδει τον τίτλο της ουσίας. Τέτοιου είδους ενστάσεις θα πίεζαν για περαιτέρω επιχειρήματα από την πλευρά του Αριστοτέλη, τα οποία είτε θα βασιζόνταν σε γνωσιολογικές παρατηρήσεις (πώς αποκτούμε γνωστική πρόσβαση στα πράγματα) είτε σε οντολογικές παρατηρήσεις. Σε κάθε περίπτωση, εδώ σκιαγραφούν την αντίθεση μεταξύ της στάσης του Αριστοτέλη έναντι των καθολικών οντοτήτων (ότι υφίστανται εντός των καθ' έκαστον, των επιμέρους όντων – *in rebus*) έναντι της πλατωνικής ή πλατωνίζουσας ρεαλιστικής τάσης για τα καθόλου (ότι αυτά υφίστανται εκτός και ανεξάρτητα των καθ' έκαστον όντων – *ante rebus*).

Είδαμε λοιπόν ότι τα υπόλοιπα όντα (εκείνα που ανήκουν στις κατηγορίες των συμβεβηκότων) εξαρτώνται από κάποια ουσία για να υπάρχουν, αλλά επίσης ότι τα γνωρίζουμε ως ιδιότητες κάποιας ουσίας ή άλλης. Από αυτή την άποψη, οι ουσίες προηγούνται τόσο οντολογικά και λογικά, όσο και από την άποψη της γνώσης, επιστημολογικά, των υπόλοιπων όντων (εκείνων δηλαδή που ανήκουν σε άλλες κατηγορίες του όντος). Ωστόσο, αν κοιτάξουμε πάλι το χωρίο 11.1 πιο πάνω και συγκεκριμένα τα ερωτήματα στο [A] και [B], βλέπουμε ότι αυτά εισάγουν μια ένταση στην έρευνά μας (ήδη θεματοποιημένη στο βιβλίο των αποριών, το 3^ο βιβλίο της συλλογής [B]). Ειδικά εφόσον εμφανίζονται ως ισοδύναμα. Το «τι είναι» κάτι, έχουμε ήδη δει, δηλώνεται από έναν ορισμό, έναν επιστημονικό ορισμό ο οποίος αναφέρεται σε κάτι καθολικό, π.χ. τον ορισμό ενός φυσικού είδους όπως είναι το φυσικό είδος άνθρωπος, και το οποίο είναι κοινό μεταξύ των ατομικών υποκειμένων του είδους, των δειγμάτων ενός τύπου όπως είναι η Διοτίμα, ο Πλάτων και ο Σωκράτης. Θα λέγαμε από μια πρώτη άποψη ότι η απάντηση στο πρώτο ερώτημα θα είναι κάτι ισοδύναμο με τις δεύτερες ουσίες των *Κατηγοριών*, και πιο συγκεκριμένα μεταξύ των δεύτερων ουσιών κάτι ισοδύναμο με τα είδη στην κατηγορία της ουσίας. Ο προσδιορισμός όμως τον οποίο προσθέτει ο Αριστοτέλης, ένα συγκεκριμένο κάτι (*τόδε τι*), αναφέρεται κατεξοχήν στις ατομικές ουσίες ή υποστάσεις, οι οποίες είναι χωριστά υποκείμενα.⁵⁰ Βέβαια, με έναν τρόπο, και τα είδη ή και τα γένη μπορεί να θεωρήσουμε ότι σημαίνουν ένα *τόδε τι*, αλλά αυτό δεν είναι ακριβές, αφού σημαίνουν κυρίως ένα ποιοτικό χαρακτηριστικό συγκεκριμένου είδους, έστω και εάν αυτό το γεγονός, εφόσον μας φανερώνει κάτι ουσιαστικό για τις πρώτες ουσίες, τις κατατάσσει στις δεύτερες ουσίες (τα είδη μάλιστα είναι περισσότερο ουσίες επειδή είναι πλησιέστερα στις ατομικές ουσίες και λιγότερο γενικά, ενώ τα γένη είναι λιγότερο ουσίες). Αν δεν υπάρξει κάποια νέα ερμηνεία λοιπόν αυτών των όρων, οι απαιτήσεις για την πρώτη ουσία φαίνεται να είναι αντιμαχόμενες, αντιφατικές. Και η νέα ερμηνεία φαίνεται να υπάρχει και μάλιστα αυτό είναι που επιχειρεί, αν και όχι με εντελώς ξεκάθαρο πάντα τρόπο, το συγκεκριμένο βιβλίο των *Μεταφ.* Το γεγονός αυτό έχει δώσει λαβή για μια σειρά από εντελώς διαφορετικές ερμηνείες, με τεράστια ποικιλία στο πώς αντιλαμβάνονται και τη νέα ερμηνεία αυτών των όρων, αλλά και το σκεπτικό του Αριστοτέλη που τις στηρίζει. Κάπως συνοπτικά αν όχι εντελώς απλοϊκά, το πρόβλημα που τίθεται για τον Αριστοτέλη και για την ερμηνεία των κεντρικών βιβλίων των *Μεταφ.* συνολικά μπορεί να παρουσιαστεί ως μια τριάδα ασυνεπών μεταξύ τους απαιτήσεων από μια θεωρία της ουσίας (ή των κατεξοχήν όντων, των οντολογικά και γνωσιοθεωρητικά πρότερων όντων).

⁵⁰ Ο όρος αποδίδεται πρώτα και κύρια στις ατομικές ουσίες ήδη στις Κατηγορίες 3b10-14. Οι δεύτερες ουσίες όμως σημαίνουν ένα ποιόν τι, μια ποιότητα ενός συγκεκριμένου είδους

1. Τα κυρίως όντα είναι ουσίες.
2. Η επιστήμη έχει ως αντικείμενο τα κυρίως όντα.
3. Η επιστήμη έχει ως αντικείμενο καθολικά όντα.

Οι παραπάνω προτάσεις συνθέτουν ένα ασυνεπές τρίο. Ενώ οποιεσδήποτε δύο μπορεί να συναληθεύουν, είναι αδύνατο να υιοθετήσει κανείς και τις τρεις μαζί. Άρα κάποια θα πρέπει να αναθεωρηθεί. Η (1), όπως είδαμε, αποτελεί ακρογωνιαίο λίθο της οντολογίας του Αριστοτέλη και εδώ και στις *Κατηγορίες*. Η (3), πάλι, είναι θεμέλιο της θεωρίας της γνώσης και της επιστήμης στα *Αναλυτικά*. Για τη (2) θα μπορούσαμε να έχουμε κάποιες αμφιβολίες, δεδομένης της διάκρισης μεταξύ οντολογικής και γνωσιοθεωρητικής προτεραιότητας που φαίνεται να υιοθετεί ο Αριστοτέλης με τη στάση του ενάντια στη θεωρία των Ιδεών (Κεφάλαιο 3). Ωστόσο, εάν η επιστήμη δεν γνωρίζει τα κυρίως όντα, από τα οποία όλα τα άλλα όντα εξαρτώνται για το τι είδους όντα είναι, για τον τρόπο με τον οποίο λέγονται ότι είναι, και για το πώς γίνονται γνωστά, προκύπτει πρόβλημα για την αριστοτελική γνωσιοθεωρία. Το βασικό πρόβλημα λοιπόν μπορεί να ιδωθεί ως μια ένταση μεταξύ της οντολογικής προτεραιότητας που κατέχουν τα χωριστά συγκεκριμένα υποκείμενα και της γνωσιοθεωρητικής προτεραιότητας που φαίνεται να αποδίδεται στις καθολικές οντότητες. Εάν η γνώση αφορά τα καθόλου, και τα κυρίως όντα είναι ατομικά υποκείμενα (όπως αυτό το άλογο ή εκείνο το δένδρο), τότε δεν μπορούμε να έχουμε γνώση των ουσιών, των κυρίως όντων (και πολύ περισσότερο δεν μπορούμε να απαντήσουμε το παλαιό ερώτημα της φιλοσοφίας: τι είναι το ον). Αν, αντίθετα, ισχυριστούμε ότι ουσίες είναι τα καθόλου, αυτή η ερμηνεία φαίνεται να οδηγεί στην υιοθέτηση μιας οντολογίας πλατωνικού τύπου, την οποία απερίφραστα ο Αριστοτέλης απορρίπτει και στα *Μεταφ.* 7 (συγκεκριμένα στο Κεφάλαιο 7.13 του βιβλίου ο Αριστοτέλης θα εξαπολύσει μια δέσμη επιχειρημάτων ενάντια στη θέση ότι τα καθόλου είναι ουσίες, υποχωρώντας και από την παραχώρηση που κάνει στις *Κατηγορίες* ότι κάποια καθολικά όντα είναι δεύτερες ουσίες).

Απέναντι στο πρόβλημα αυτό έχουν προταθεί βέβαια πολλές και διαφορετικές ερμηνευτικές λύσεις. Παρότι οι διακρίσεις είναι λεπτές, μπορούμε γενικά να τις εντάξουμε σε τρεις κυρίως στρατηγικές: (1) να διακρίνουμε μεταξύ διαφορετικών σημασιών του όρου «κύρια όντα» ως κύριων (α) με μια οντολογική σημασία (τα συγκεκριμένα ατομικά όντα, οι υποστάσεις) και (β) με μία επιστημολογική σημασία (σύμφωνα με αυτήν, κύρια όντα είναι οι ουσιώδεις φύσεις αυτών των υποστάσεων), (2) να θεωρήσουμε ότι γνωρίζουμε μεν τις κυρίως ουσίες, υποστάσεις, αλλά μόνο μέσω των καθολικών τους ειδών ή ορισμών ή της καθολικής τους ουσίας, η οποία εξατομικεύεται στις υποστάσεις, (3) να θεωρήσουμε ότι η ουσία των υποστάσεων είναι ταυτόχρονα καθολική και ατομική, είναι καθολική κατά τον ορισμό της αλλά είναι ατομική κατά το ότι εξατομικεύεται σε κάποια υπόσταση. Ο στόχος, μεταξύ άλλων, και στις τρεις περιπτώσεις, είναι να αποφύγουμε να δεσμεύσουμε τον Αριστοτέλη σε μια χωριστή ύπαρξη των καθολικών οντοτήτων. Αυτές οι εναλλακτικές, βέβαια, φαίνονται αρκετά αφηρημένες και ο μόνος τρόπος για να κατανοήσουμε τι μπορεί να συμβαίνει, αλλά και να είμαστε σε θέση να δικαιώσουμε τη μία ή την άλλη ερμηνεία, είναι η ανάγνωση του ίδιου του κειμένου του Αριστοτέλη, που η αλήθεια είναι, σε διαφορετικά σημεία του επιχειρηματός του, δίνει λαβή και τεκμήρια σε διαφορετικές εκδοχές των παραπάνω ερμηνειών. Σε ό,τι ακολουθεί θα ακολουθήσουμε μια ερμηνεία που εντάσσεται στην τρίτη από τις προηγούμενες στρατηγικές. Αλλά, όπως ήδη επισημάναμε, εκείνο που προέχει είναι να αποκτήσουμε μια πρώτη εικόνα του προβλήματος και να εγκύψουμε κατόπιν σε εναλλακτικές ερμηνείες για την επιβεβαίωση, την αναθεώρηση ή και την απόρριψη της αρχικής μας προσέγγισης.

11.3. Το κριτήριο του υποκειμένου και οι υποψήφιοι για τον ρόλο της ουσίας

Όπως έχουμε δει στις *Κατηγορίες*, το ισχυρότερο κριτήριο για τις ουσίες, για τις πρώτες ουσίες, είναι εκείνο του υποκειμένου. Δεν είναι βέβαια ένα επαρκές κριτήριο. Αλλωστε, και οι πρώτες και οι δεύτερες ουσίες είναι εξίσου υποκείμενα, αυτό όμως δεν εμποδίζει τις πρώτες να είναι περισσότερο ουσίες από τις δεύτερες. Επιπλέον, βέβαια, και κάποια συμβεβηκότα είναι και αυτά υποκείμενα των ειδών και των γενών τους. Για να αποκλειστούν λοιπόν οι άλλες περιπτώσεις, μπορούμε να προσθέσουμε την ιδέα ότι, για να είναι κάτι μια πρώτη ουσία, πρέπει να είναι πάντα και μόνο υποκείμενο. Πράγματι, οι ατομικές ουσίες και μόνο αυτές ικανοποιούν αυτό το πιο αυστηρό κριτήριο: δεν κατηγορούνται και δεν ενυπάρχουν σε κανένα άλλο υποκείμενο, ενώ όλα

τα άλλα όντα είτε κατηγορούνται είτε ενυπάρχουν σε κάποιο άλλο όν ως υποκείμενο. Αυτό σημαίνεται, με έναν τρόπο, από την απόδοση σε αυτές της ακόλουθης ιδιότητας: οι ατομικές ουσίες είναι *τόδε τι*, δηλαδή κάτι, κάποιο όν, ενός συγκεκριμένου είδους. Κάτι απολύτως προσδιορισμένο, και επομένως όχι κάτι που εξειδικεύεται ή προσδιορίζεται από το γεγονός ότι επενδύεται ή αποδίδεται σε κάτι άλλο (για την ακρίβεια, σε κάποιο υποκείμενο). Η υλομορφική ανάλυση όμως, στα *Φυσικά* και αλλού, δείχνει ότι και οι ατομικές ουσίες είναι σύνθετα όντα, και μάλιστα ότι η σύνθεση αυτή εδράζεται στο γεγονός ότι κάποιο είδος κατηγορείται/αποδίδεται σε κάποια ύλη (στο παράδειγμα ενός ανθρώπινου όντος, όπως είναι ο Σωκράτης, το είδος, το είναι του ανθρώπου, π.χ. οι ανθρώπινες ψυχικές λειτουργίες, αποδίδεται στην ύλη, στη σάρκα, στα οστά και στα λοιπά υλικά μέρη του ανθρώπινου σώματος). Εφόσον για κάθε σύνθετη ατομική ουσία θα υπάρχει κάτι που είναι οντολογικά πρότερο με αυτό τον τρόπο της ίδιας της ατομικής σύνθετης ουσίας, έπεται ότι η πρώτη ουσία θα πρέπει να είναι κάτι έτερο από τις ατομικές ουσίες των *Κατηγοριών*, και συγκεκριμένα (είδαμε στο Κεφάλαιο 8) αυτός ο ρόλος θα αποδοθεί στο είδος ή στη μορφή τους. Αντιμέτωποι με αυτή την ασυμμετρία, οι ερμηνευτές έχουν γενικά δύο δρόμους που μπορούν να διερευνήσουν, είτε επιχειρούν να συμβιβάσουν τις δύο θεωρίες, είτε τις θεωρούν ασυμβίβαστες (οι δύο αυτές ερμηνευτικές προσεγγίσεις τιτλοφορούνται αντιστοίχως ως «συμβατοκρατική και αντισυμβατοκρατική ερμηνεία» – compatibilism / incompatibilism).

Στο πλαίσιο των ερμηνειών που επιχειρούν να συμβιβάσουν τις απόψεις των δύο έργων, τουλάχιστον δύο στρατηγικές είναι διαθέσιμες. Η πρώτη είναι να θεωρήσει κανείς ότι οι ατομικές ουσίες παραμένουν ως πρώτες ουσίες και στα *Μετά τα Φυσικά*, παρότι η υλομορφική ανάλυση εμπλουτίζει με έναν τρόπο τη θεώρησή τους εισάγοντας την υλομορφική ανάλυση. Η δεύτερη, που είναι και η πιο ενδιαφέρουσα, είναι να θεωρήσουμε ότι στα δύο έργα, *Κατηγ.* και *Μεταφ.*, ο Αριστοτέλης διερευνά δύο διαφορετικά μεταξύ τους ερωτήματα, στο πρώτο έργο διερευνά ποια είναι τα όντα που αξίζουν τον τίτλο της ουσίας, ενώ στο δεύτερο διερευνά ποιοι είναι οι λόγοι οι οποίοι υποστηρίζουν και αιτιολογούν την επιλογή των ατομικών ουσιών ως πρώτων ουσιών.

Στο παρόν κεφάλαιο (αλλά και σε αυτή την εισαγωγή γενικότερα) υιοθετώ την αντίθετη στρατηγική, και μαζί την πλειονότητα των σχολιαστών, θεωρώντας ότι οι απόψεις που κατατίθενται στα *Μετά τα Φυσικά* είναι ωριμότερες και αναθεωρούν, υπό την πίεση ή το φως της υλομορφικής θεωρίας, τις απόψεις που υπερασπίζεται ο Αριστοτέλης για τις πρώτες ουσίες στις *Κατηγορίες*.⁵¹ Οι ατομικές ουσίες των *Κατηγοριών* συνεχίζουν βέβαια να θεωρούνται ουσίες, αλλά ο τίτλος της πρώτης ουσίας αποδίδεται πλέον στο στοιχείο εκείνο που τις κάνει να είναι ουσίες, και αυτό είναι το είδος ή η μορφή τους. Βέβαια, αυτή η αναθεώρηση μπορεί να φανεί αρχικά ως ασυνεπής με το κριτήριο του υποκειμένου, και αυτό γιατί το είδος ή η μορφή μιας σύνθετης ουσίας κατηγορείται ή αποδίδεται στην ύλη της (αυτή η κατηγορήση του είδους επί της ύλης είναι που συγκροτεί τη σύνθεση ουσία). Επομένως, φαίνεται σαν η ύλη να προηγείται, με βάση το κριτήριο του υποκειμένου, έναντι του είδους ή της μορφής. Ωστόσο, πρώτον, είδαμε στο Κεφάλαιο 8 ότι υπάρχουν λόγοι για τους οποίους η ύλη είναι λιγότερο ουσία από το είδος ή τη μορφή (είδαμε μια δέσμη επιχειρημάτων υπέρ αυτής της θέσης από το 2^ο βιβλίο των *Φυσικών*). Δεύτερον, επίσης η ύλη είναι μόνο δυνάμει η σύνθετη ουσία (έχει τη δύναμη να γίνει το υλικό της σώμα), ενώ το είδος ή η μορφή είναι η ενέργεια αυτής της ουσίας (η σύνθετη ουσία που λειτουργεί ως το όν το οποίο είναι). Για να φέρουμε ένα παράδειγμα από το πεδίο της τέχνης, η ύλη της οικίας (οι πέτρες, τα ξύλα κτλ.) έχουν τη δύναμη να συνθέσουν μια οικία, ενώ η μορφή ή το είδος που επενδύει στα υλικά ο τεχνίτης είναι η ενέργεια, η λειτουργικότητα αυτής της ύλης όταν δομηθεί σε μία ολοκληρωμένη οικία. Ας διερευνήσουμε αυτές τις δύο σκέψεις που αιτιολογούν την προτεραιότητα του είδους ή της μορφής έναντι της ύλης, με τη σειρά.

Όπως είδαμε, λοιπόν, στο Κεφάλαιο 8, όσοι επιχειρούν να απονεύουν τον τίτλο της ουσίας στην ύλη επειδή εκείνη υπόκειται, παραμένοντας η ίδια ερήμην των μεταβολών που μπορεί να υποστεί μια οντότητα, είναι αναγκασμένοι να δεχτούν ότι και αυτή η ύλη με τη σειρά της σχετίζεται με τον ίδιο τρόπο με κάτι που χρησιμεύει ως ύλη της, και ούτω καθεξής, ώστε βαδίζουν στον δρόμο μιας αναγωγής η οποία θα συνεχιστεί

⁵¹ Αλλά και επειδή πιστεύω ότι διδακτικά αυτή η στρατηγική είναι πιο γόνιμη. Εκκινώντας από τη θέση ότι τα δύο κείμενα είναι ασύμβατα, μπορεί ο αναγνώστης κατόπιν να αναρωτηθεί και να ερευνήσει στη συνέχεια πώς οι δύο θέσεις μπορούν να ιδωθούν ως συμβατές.

μέχρι να φτάσουμε σε κάποια υλική οντότητα η οποία θα είναι εντελώς απροσδιόριστη (στην οποία δεν θα μπορούμε να διακρίνουμε κάποιο υλικό υπόστρωμα που παραμένει όταν το είδος της ή η μορφή της αλλάξει). Για παράδειγμα, εάν η ουσία ενός μπρούντζινου αγάλματος είναι ο μπρούντζος που χρησιμοποιείται ως ύλη του, τότε και η ουσία του τελευταίου θα πρέπει να είναι ο χαλκός και ο κασσίτερος οι οποίοι υπόκεινται, και ουσία των τελευταίων το στοιχείο της γης από το οποίο συντίθενται και ούτω καθεξής, μέχρι να φτάσουμε σε κάποιο υλικό το οποίο δεν θα μπορεί να αναλυθεί με τον ίδιο τρόπο. Αλλά το να υποστηρίξει κανείς ότι αυτή η έσχατη ύλη είναι εντέλει η ουσία των όντων ακούγεται εσφαλμένο, εφόσον μια τέτοια ουσία δεν θα έχει κανέναν θετικό προσδιορισμό (θα δούμε πώς προκύπτει αυτό στο αμέσως επόμενο επιχείρημα που θα αναλύσουμε). Επομένως, αν το κριτήριο του υποκειμένου (η αναζήτηση ενός υλικού υποστρώματος το οποίο παραμένει ερήμην των μεταβολών) μας δίνει ένα τέτοιο αποτέλεσμα στο ερώτημα για την πρώτη ουσία, θα πρέπει με κάποιον τρόπο να αναθεωρηθεί.

Πράγματι, όπως θα δούμε αμέσως, μία από τις πρώτες κινήσεις του Αριστοτέλη στο βιβλίο 7 των *Μεταφ.* είναι να δείξει ακριβώς αυτό: το κριτήριο του υποκειμένου είναι ένα αδύναμο κριτήριο στο οποίο δεν μπορούμε να βασιστούμε ώστε να προσδιορίσουμε ποια όντα είναι ουσίες. Βέβαια, εδώ θα πρέπει να σημειώσουμε ότι στο Κεφάλαιο 7.3 των *Μεταφ.*, όπου εισάγεται το παραπάνω επιχείρημα, ο Αριστοτέλης παρουσιάζει πρώτα τέσσερις υποψηφίους για τον ρόλο της ουσίας. Με τη σειρά που εμφανίζονται: (α) το υποκείμενο (μόνο του), η ύλη όπως θα δούμε, (β) το τι ην είναι (δηλαδή το είδος / η μορφή ή η ουσία μιας υπόστασης, η *essentia*), (γ) το σύνθετο ύλης και είδους/μορφής και (δ) το γένος (καθόλου). Τα (β) και (δ), όπως γνωρίζουμε από τις *Κατηγορίες*, είναι υποκείμενα (μαζί συνθέτουν το σύνολο των δευτέρων ουσιών στις *Κατηγορίες*), ενώ και το (γ), το οποίο αντιστοιχεί στις υποστάσεις ή πρώτες ουσίες των *Κατηγοριών*, είναι και αυτό υποκείμενο (στις *Κατηγορίες* μάλιστα είναι το κατεξοχήν υποκείμενο, αφού είναι υποκείμενο για όλα τα υπόλοιπα, ενώ το ίδιο δεν αποδίδεται σε κάτι άλλο ως υποκείμενο), ενώ το (α) είναι αποκλειστικά και μόνο υποκείμενο, και η εξέταση της υποψηφιότητας θα δείξει ότι το κριτήριο του υποκειμένου είναι ακατάλληλο ως κριτήριο για την ανάδειξη της πρώτης ουσίας (ακατάλληλο ως επαρκές κριτήριο, γιατί ως αναγκαίο βέβαια θα παραμείνει):

K.11.4

Η ουσία, αν δεν έχει περισσότερες σημασίες, αναφέρεται πρωτίστως σε τέσσερα τουλάχιστον πράγματα. Πράγματι, και το «τι-ήταν-να-είναι» και το καθόλου και το γένος φαίνεται ότι είναι ουσία κάθε όντος, και τέταρτο στη σειρά το υποκείμενο. Τώρα, υποκείμενο είναι αυτό στο οποίο κατηγορούνται τα άλλα κατηγορήματα, ενώ αυτό το ίδιο δεν κατηγορείται περαιτέρω σε κανένα άλλο. Γι' αυτό και πρέπει πρώτα να ξεκαθαρίσουμε τα πράγματα σχετικά με αυτό. Γιατί φαίνεται ότι πρώτο το υποκείμενο είναι κατεξοχήν ουσία. Και, με έναν τέτοιο τρόπο, υποκείμενο θεωρείται ότι είναι η ύλη, με άλλο τρόπο ότι είναι η μορφή και με έναν τρίτο τρόπο ότι είναι το παράγωγο από αυτά τα δύο. (Λέγοντας «ύλη» εννοώ, για παράδειγμα, τον χαλκό, λέγοντας «μορφή» εννοώ το σχήμα που βλέπουμε και λέγοντας «το παράγωγο από αυτά τα δύο» εννοώ τον συνολικό ανδριάντα.) Συνεπώς, αν το είδος είναι πρότερη οντότητα και περισσότερο οντότητα από την ύλη, τότε θα είναι επίσης και οντότητα πρότερη από το παράγωγο αυτών των δύο για τον ίδιο λόγο.

Ήδη, λοιπόν, είπαμε αδρομερώς τι είναι, τέλος πάντων, η ουσία: είπαμε δηλαδή ότι είναι αυτό που δεν κατηγορείται σε κάποιο υποκείμενο, αλλά τα άλλα πράγματα κατηγορούνται σε αυτήν. Δεν πρέπει όμως να το πούμε έτσι μόνον: η διατύπωσή μας αυτή δεν επαρκεί, αφού το ίδιο το υποκείμενο παραμένει άδηλο και, επιπροσθέτως, ουσία γίνεται έτσι η ύλη. Και αν αυτή δεν είναι ουσία, ποια άλλη οντότητα είναι ουσία μάς διαφεύγει. Διότι, αν αφαιρεθούν όλα τα άλλα κατηγορήματα, δεν φαίνεται να μένει τίποτε άλλο [...] αν αφαιρέσουμε το μήκος και το πλάτος και το βάθος, δεν βλέπουμε να μένει τίποτε, εκτός αν υπάρχει κάτι που προσδιορίζεται από αυτά, ώστε, προσεγγίζοντας έτσι το πράγμα, να μας φαίνεται κατ' ανάγκην ότι μόνο η ύλη είναι ουσία. Και λέγοντας «ύλη» εννοώ αυτό το οποίο καθ' εαυτό δεν εννοείται ούτε ως κάτι

συγκεκριμένο (τόδε τι), ούτε ως ποσότητα, ούτε ως οτιδήποτε άλλο από αυτά με τα οποία έχει προσδιοριστεί το *ον*. [...] Προκύπτει, λοιπόν, από τα παραπάνω ότι, προσεγγίζοντας έτσι το πράγμα, θα καταλήξουμε να θεωρούμε ως ουσία την ύλη· όμως αυτό είναι αδύνατο. Γιατί θεωρούμε ότι η ουσία χαρακτηρίζεται κατεξοχήν από το ότι είναι χωριστή και κάτι συγκεκριμένο. Κατά συνέπεια, η μορφή και το παραγόμενο από ύλη και μορφή πράγμα θα ταίριαζε να είναι περισσότερο ουσία απ' ό,τι η ύλη. Την ουσία όμως που παράγεται και από τα δύο –και εννοώ την ύλη και τη μορφή– ας την αφήσουμε, γιατί είναι μεταγενέστερη και προφανής. Επίσης φανερό είναι, κατά κάποιον τρόπο, και η ύλη. Πρέπει να ερευνήσουμε, όμως, την τρίτη ουσία, αφού αυτή είναι η πιο δυσεξιχνίαστη. (*Μεταφ.* 7.3, 1028b33-1029a33, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Το κριτήριο του υποκειμένου από μόνο του φαίνεται να οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ουσία είναι η ύλη, και μάλιστα αποστερημένη από καθετί που συνιστά κατηγορημά της. Αλλά αυτό θα ήταν ένα *ον* το οποίο δεν θα έφερε καμία ιδιότητα (κάτι σαν το άπειρο, απροσδιόριστο, που έθεσε ως αρχή στην κοσμολογία του ο Αναξίμανδρος, αν βέβαια θα μπορούσε καν να έχει αυτή την ιδιότητα). Πώς μπορεί να στηριχτεί η διαίσθησή μας για την ουσία των όντων σε κάτι που καθ' εαυτό δεν είναι τίποτε; Η υποψηφιότητα της ύλης απορρίπτεται, αλλά μαζί της και η επάρκεια του κριτηρίου του υποκειμένου. Διότι η ουσία θα πρέπει επιπλέον να είναι κάτι συγκεκριμένο (ένα *τόδε τι*). Μάλιστα, ο Αριστοτέλης σημειώνει ότι πρέπει να είναι κάτι χωριστό (δηλαδή ανεξάρτητο) και κάτι συγκεκριμένο (τόδε τι). Θα μπορούσαμε να εννοήσουμε το «και» εδώ ως επεξηγηματικό, σαν να εισάγει μια επεξήγηση του τι σημαίνει για κάτι να είναι χωριστό, ή τουλάχιστον σαν να επισημαίνει τη βασική ιδιότητα που η χωριστότητα φέρει. Σε αυτή την περίπτωση, το ότι είναι κάτι χωριστό επιλέγεται ως κριτήριο επειδή το χωριστό πράγμα είναι κάτι που από μόνο του είναι κάτι συγκεκριμένο (αν είναι μέρος κάποιου άλλου πράγματος από το οποίο το είναι του εξαρτάται, και είναι με αυτό τον τρόπο αχώριστο, τότε μάλλον δεν ισχύει ότι μπορεί από μόνο του να είναι κάτι συγκεκριμένο). Αυτό το δεύτερο κριτήριο αφήνει στο παιχνίδι μόνο δύο υποψηφίους για τον ρόλο της πρώτης ουσίας. Το είδος ή μορφή, το οποίο μαζί με την ύλη συνθέτει ένα ατομικό *ον*, μια υπόσταση, ως σύνολο, και το ίδιο το σύνθετο ατομικό *ον*. Και αυτό γιατί αποκλείει το γένος και το καθόλου αφού, ακόμη και εάν θεωρήσουμε ότι τέτοιου είδους οντότητες μπορούν να είναι υποκείμενα, είναι αδύνατον για αυτές να είναι χωριστές, με την έννοια ότι είναι κάτι συγκεκριμένο. Το συγκεκριμένο δεν είναι καθολικό αλλά είναι καθ' έκαστο, και επομένως αυτό θα ισχύει και για το χωριστό. Αντίθετα, με το κριτήριο αυτό, το καθόλου και το γένος είναι κάτι που είναι απροσδιόριστο σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό και το οποίο προσδιορίζεται από τις διαφορές που το προσδιορίζουν και το εξειδικεύουν. Για παράδειγμα, το γένος «ζώο» είναι κάτι γενικό και αφηρημένο, και προφανώς δεν υπάρχουν όντα τα οποία είναι απλώς και μόνο ζώα, παρά μόνο συγκεκριμένα ζώα, όπως είναι είτε (α) τα φυσικά είδη, άνθρωπος, άλογο, γάτα κτλ., είτε (β) συγκεκριμένα δείγματα των ειδών αυτών όπως είναι ο Σωκράτης, ο Βουκεφάλας και η Κίτι αντίστοιχα. Επομένως, και η υποψηφιότητα του γένους βάλλεται από το κριτήριο που εισάγεται με την έκφραση *τόδε τι* (το να είναι δηλαδή κάτι –*τόδε*– που έχει συγκεκριμένο χαρακτήρα ή ταυτότητα –*τι*–). Από τους δύο υποψηφίους που απομένουν, το είδος ή μορφή ή το τι-ήταν-να-είναι, και το σύνθετο από είδος και ύλη *ον*, η προτεραιότητα (στο Κ.11.4) δίνεται στο πρώτο. Και αυτό επειδή το πρώτο είναι ένα συστατικό από το οποίο το δεύτερο παράγεται (μάλιστα, είναι το συστατικό που του αποδίδει την ταυτότητά του, αυτό που καθορίζει το τι είναι το *τόδε* που το σύνθετο είναι).

Ας στραφούμε, με συντομία, και στον δεύτερο λόγο που υποβιβάζει την ύλη συγκριτικά προς το είδος και τη μορφή, τον λόγο που εδράζεται στη διάκριση δύναμης και ενέργειας (θα τον εξετάσουμε και λεπτομερέστερα πιο κάτω). Η ύλη μιας σύνθετης ουσίας, εάν θεωρηθεί αποστερημένη από το είδος που της αντιστοιχεί, για παράδειγμα, ο μπρούντζος που δεν έχει ακόμη τη μορφή του αγάλματος, θεωρημένος αποστερημένος από τη μορφή του αγάλματος, έχει μόνο τη δύναμη να πάρει τη συγκεκριμένη μορφή. Η ύλη δηλαδή έχει μόνο τη δυνατότητα να «φιλοξενήσει» ή να υποστηρίξει το είδος ή τη μορφή του σύνθετου όντος, και την ενέργεια που αντιστοιχεί σε αυτή τη μορφή. Και εάν ακολουθήσουμε μάλιστα την αναγωγή του Αριστοτέλη στο επιχείρημα που είδαμε από το 7.3, η έσχατη ύλη, που δεν έχει κανέναν πλέον θετικό προσδιορισμό, είναι μια καθαρή δύναμη η οποία μπορεί να δεχτεί έναν οποιονδήποτε προσδιορισμό, μια οποιαδήποτε αντίστοιχη ενέργεια. Εάν

προκρίναμε λοιπόν την ύλη ως πρώτη ουσία, θα προβιβάσαμε τη δύναμη ως κάτι ανώτερο συγκριτικά προς την ενέργεια (όποια ενέργεια αντιστοιχεί στην ύλη η οποία έχει την ανάλογη δύναμη, π.χ. την ενέργεια του αγάλματος έναντι της δύναμης που έχει το υλικό του αγάλματος, την ενέργεια της οικίας έναντι της δύναμης που έχουν τα υλικά που θα συνθέσουν την οικία). Αυτή όμως η στάση αντιστρέφει τη σειρά της οντολογικής προτεραιότητας. Γιατί είναι η δύναμη που εξαρτάται από την αντίστοιχη ενέργεια, και η τελευταία είναι πρότερη, με την έννοια ότι αυτή συνιστά το στάδιο ολοκλήρωσης της δύναμης, και μας δίνει το στοιχείο που εξηγεί με πληρότητα τι είδους δύναμη είναι αυτή. Εάν θέλουμε να κατανοήσουμε ποια είναι η δύναμη των υλικών της οικίας, ως υλικών συστατικών της οικοδόμησής της, την απάντηση στο ερώτημά μας θα την αναζητήσουμε στο ολοκληρωμένο κτίσμα, που είναι και η ενέργεια της αντίστοιχης δύναμης. Άλλωστε, είναι η παρουσία της μορφής η οποία κάνει την ύλη να είναι η ύλη μιας σύνθετης ουσίας ενεργεία, το στοιχείο που την κάνει ενεργεία. Επομένως, και από αυτή την άποψη, η ύλη ως δύναμη αποδεικνύεται κάτι οντολογικά ύστερο και υποδεέστερο έναντι του είδους που είναι η ενεργητική φανέρωση ή υλοποίηση αυτής της δύναμης την οποία φέρουν τα υλικά συστατικά.

Συμπερασματικά, η διαφορά έγκειται στο ότι η ύλη δεν είναι, ενώ η μορφή (και δευτερευόντως το σύνθετο ύλης και μορφής) είναι ένα *τόδε τι ενεργεία* (= κάτι συγκεκριμένο, δηλ. ένα ατομικό πράγμα, *τόδε*, που έχει έναν σαφώς καθορισμένο χαρακτήρα ή ταυτότητα, *τι*). Αυτό εκφράζεται και στην κατακλείδα του 7.3 των *Μετά τα Φυσικά*, όπου ο Αριστοτέλης συμπεραίνει ότι το είδος ή η μορφή είναι ο μόνος ικανοποιητικός υποψήφιος για τον ρόλο της πρώτης ουσίας. Οι μορφές/είδη στα *Μετά τα Φυσικά* είναι βέβαια κυρίως οι μορφές των φυσικών όντων και τα κατεξοχήν παραδείγματα (αν και όχι τα μοναδικά) είναι τα έμβια και επίσης είναι εκείνα τα οποία είναι γνωριμότερα σε εμάς, και επομένως συνιστά την καλύτερη αφετηρία της εξέτασης:

K.11.5

Κατά κοινή ομολογία, υπάρχουν κάποιες ουσίες των αισθητών όντων. Σε αυτές, συνεπώς, θα πρέπει να στρέψουμε αρχικά την ερευνητική ματιά μας. Γιατί είναι χρήσιμη η μετάβαση προς το πιο γνώριμο, αφού έτσι αναπτύσσεται η μάθηση σε όλους: από αυτά που είναι κατά φύσιν λιγότερο γνώριμα στα κατά φύσιν περισσότερο γνώριμα. (*Μεταφ.* 7.3 1029b1-5, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Όπως έχουμε ήδη δει στο *Περί Ψυχής*, τα είδη ή μορφές των εμβίων είναι οι ψυχές τους ή ψυχικές λειτουργίες. Η ψυχή είναι η οργάνωση των μερών ενός εμβίου ώστε να λειτουργούν με έναν χαρακτηριστικό τρόπο, και η τάση του να συμπεριφέρεται ή να ζει το είδος του βίου που είναι χαρακτηριστικό για το φυσικό είδος στο οποίο ανήκει. Και αυτός ο στόχος είναι η σωτηρία. Η διατήρησή του στη ζωή. Το να παραμένει το ίδιο ον ανεξάρτητα από μία σειρά μεταβολών οι οποίες μπορεί να συμβαίνουν σε αυτό. Τα έμβια όντα, επομένως, συντίθενται από τη μορφή ή το είδος τους (τη δομή τους, η οποία συνιστά ή εξασφαλίζει ταυτόχρονα μια προδιάθεση – *disposition*– του όντος αυτού να λειτουργεί και να συμπεριφέρεται με τρόπο που χαρακτηρίζει το φυσικό τους είδος) και την ύλη (τα υλικά μέρη που είναι οργανωμένα με τον συγκεκριμένο τρόπο και λειτουργούν αντίστοιχα). Η υλική σύσταση του οργανισμού, βεβαίως, δεν χρειάζεται να παραμένει η ίδια καθ' όλη τη διάρκεια του βίου του (και δεν παραμένει η ίδια). Επομένως, με έναν τρόπο, δεν μπορεί η ταυτότητα του οργανισμού να εξαρτάται από την ύλη. Αν υποστήριζε κανείς κάτι τέτοιο, θα έπρεπε να υιοθετήσει τη θέση ότι η ταυτότητα αυτή αλλάζει με τη συχνότητα με την οποία αλλάζει η ύλη του (όποια και αν κρίνουμε ότι είναι εδώ η ενδεδειγμένη συχνότητα). Αλλά κάτι τέτοιο φαίνεται να αντιβαίνει στη διαίσησή μας. Ένα τρίτο συστατικό των ατομικών ουσιών ή υποστάσεων είναι το σύνολο των μη ουσιαστών ιδιοτήτων τους. Οι ιδιότητες ή τα κατηγορήματα αυτά δεν είναι αναγκαίο να παραμένουν τα ίδια, αλλά προφανώς μπορεί να αλλάζουν (πάντα μέσα σε ένα δεδομένο εύρος, π.χ. η θερμοκρασία που το χαρακτηρίζει μπορεί να είναι ψυχρότερη ή θερμότερη, αλλά δεν μπορεί να είναι οποιαδήποτε θερμοκρασία). Ακόμη και εάν δεν αλλάζουν ποτέ (π.χ. ένα ζώο διατηρήσει εσαεί κάποιαν από τις ιδιότητές του), το γεγονός ότι θα μπορούσαν και να έχουν αλλάξει (η τροπική αυτή ιδιότητα) κάνει όλη τη διαφορά.

Εφόσον, τώρα, τόσο η ύλη όσο και οι μη ουσιώδεις ιδιότητες μιας ατομικής ουσίας, μίας υπόστασης, μπορούν να αλλάζουν στη διαχρονία, το μόνο στοιχείο που είναι ικανό να μας δώσει το θεμέλιο για το τι κάνει ένα έμβιον το ίδιο έμβιον διαχρονικά μπορεί να είναι μόνο η μορφή / το είδος του. Υπό αυτή την έννοια, ενδεχομένως δεν είναι άστοχο να ισχυριστεί κανείς ότι η μορφή είναι το υποκείμενο, δηλαδή εκείνο το στοιχείο που είναι ο φορέας της ταυτότητάς του, με την έννοια ότι αυτό που παραμένει ίδιο όταν μιλάμε για ένα αντικείμενο αποδίδοντας διαφορετικά κατηγορήματα σε αυτό είναι η μορφή ή το είδος του αντικειμένου. Με άλλα λόγια, εφόσον ο οργανισμός παραμένει το ίδιο υποκείμενο (για τις υλικές και τις κατά συμβεβηκός ιδιότητές του) χάρη στο γεγονός ότι χαρακτηρίζεται από το είδος ή τη μορφή του, η τελευταία μπορεί να θεωρηθεί υπεύθυνη για αυτό το γεγονός, και από αυτή την άποψη να ικανοποιεί το κριτήριο του υποκειμένου.

11.3.1 Το είδος ως αιτία (η πρώτη ουσία ως ειδικό αίτιο)

Μιλήσαμε αρκετά για την προτεραιότητα του είδους ή μορφής έναντι της ύλης (και δευτερευόντως έναντι του σύνθετου ύλης και μορφής). Τόσο ως χωριστού και κάτι συγκεκριμένου έναντι της απροσδιοριστίας της ύλης, η οποία είναι αχώριστη από εκείνο το ον του οποίου ύλη συνιστά, όσο και ως ενέργειας έναντι της ύλης, η οποία είναι μόνο δυνάμει εκείνο που η ύλη έχει τη δύναμη να είναι. Υπάρχει όμως μία ακόμη σημαντική διάσταση στην προτεραιότητα του είδους έναντι της ύλης. Και μάλιστα αυτή εισάγεται στο καταληκτικό κεφάλαιο του βιβλίου 7, ολοκληρώνοντας τη συζήτηση που αφορά το ποια οντότητα (ποιος από τους τέσσερις υποψηφίους των *Μεταφ.* 7.3) δικαιούται τον τίτλο της πρώτης ουσίας. Στο τελευταίο αυτό επιχείρημα του βιβλίου 7 το είδος παρουσιάζεται ως θριαμβευτής σε αυτό τον αγώνα, επειδή συνιστά το *αίτιο* της συγκρότησης μιας σύνθετης ουσίας, το ειδικό αίτιο, για την ακρίβεια.

Στην ανάλυσή του ο Αριστοτέλης θα χρησιμοποιήσει ένα παράδειγμα το οποίο φαίνεται ότι έχει την καταγωγή του στον πλατωνικό *Θεαίτητο*. Είναι βέβαιο ότι οι σκέψεις του Αριστοτέλη σχετίζονται με τους προβληματισμούς που διατυπώνονται εκεί από τον Πλάτωνα. Το πρόβλημα έχει να κάνει βέβαια με το ερώτημα ποιο είναι το στοιχείο εκείνο που κάνει ένα ον να είναι το ον το οποίο είναι (αυτός είναι άλλωστε και ο ρόλος που καλείται να παίζει για τον Αριστοτέλη η πρώτη ουσία). Και το παράδειγμα που θα αναλυθεί είναι η περίπτωση ενός μέρους του λόγου, στην προκειμένη περίπτωση μια συλλαβή ή μια λέξη, όπως είναι η συλλαβή «ΒΑ» ή η λέξη «όλος». Θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει ότι η συλλαβή ή η λέξη συντίθεται από τα στοιχεία, τα γράμματα, που τη συνθέτουν, δηλαδή την ύλη της. Αλλά αυτή είναι μια πρόταση που θα ελεγχθεί από τον Αριστοτέλη μόνο για να απορριφθεί. Επομένως, το ερώτημα που αντιμετωπίζει ο Αριστοτέλης μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: Τι είναι αυτό που δίνει ταυτότητα στη συλλαβή ή στη λέξη πέρα από τα στοιχεία που την απαρτίζουν; Προφανώς, η δομή της, η μορφή της, είναι η απάντηση. Αλλά πώς θα πρέπει να εννοήσουμε αυτή την απάντηση; Ας δούμε πρώτα το κείμενο για να το σχολιάσουμε μετά:

K.11.6

Αυτό, λοιπόν, που είναι σύνθετο από κάτι έτσι ώστε το σύνολο να είναι ένα δεν πρέπει να εκλαμβάνεται όπως ένας σωρός, αλλά όπως μια συλλαβή. Η συλλαβή δεν είναι τα στοιχεία που την αποτελούν, ούτε το ΒΑ είναι ίδιο με το Β και το Α, ούτε η σάρκα είναι φωτιά και γη· γιατί όταν διαλύονται, αυτά μεν, π.χ., η σάρκα και η συλλαβή, δεν υπάρχουν πλέον, τα στοιχεία τους όμως εξακολουθούν να υπάρχουν, π.χ. και η φωτιά και η γη. Συνεπώς, η συλλαβή είναι κάτι: δεν είναι μόνο τα στοιχεία που την αποτελούν, το φωνήεν Α και το άφωνο Β, αλλά και κάτι άλλο. Και η σάρκα δεν είναι μόνο φωτιά και γη, ή το θερμό και το ψυχρό, αλλά και κάτι άλλο. Αν όμως είναι αναγκαίο και αυτό το «κάτι άλλο» να είναι ή στοιχείο ή προερχόμενο από στοιχεία, αν μεν είναι στοιχείο θα έχουμε και πάλι ενώπιόν μας το ίδιο λογικό πρόβλημα· διότι τότε η σάρκα θα προέρχεται από αυτό το στοιχείο και από φωτιά και γη και επίσης από κάτι άλλο, με αποτέλεσμα να οδηγούμαστε σε μια επ' άπειρον αναδρομή· αν ωστόσο προέρχεται από στοιχείο, είναι φανερό ότι δεν θα προέρχεται από ένα αλλά από περισσότερα στοιχεία, γιατί αλλιώς αυτό το «κάτι άλλο» που ψάχνουμε θα είναι εκείνο το στοιχείο, με αποτέλεσμα να έχουμε εκ νέου το ίδιο λογικό πρόβλημα και σχετικά με αυτό, όπως είχαμε σχετικά με τη σάρκα

ή τη συλλαβή. Θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι αυτό που ψάχνουμε είναι μεν κάτι αλλά όχι στοιχείο, και ότι είναι ακριβώς το αίτιο που κάνει αυτό εδώ το πράγμα να είναι σάρκα και αυτό εκεί το πράγμα να είναι συλλαβή – και το ίδιο ισχύει και στις άλλες περιπτώσεις. Αυτό είναι η ουσία κάθε πράγματος, αφού αυτό είναι το πρώτο αίτιο της ύπαρξής του. Επειδή, τώρα, κάποια πράγματα δεν είναι ουσίες και όσα είναι ουσίες κατά φύση έχουν επίσης συσταθεί από τη φύση, θα μπορούσε να φανεί ότι ουσία είναι και η φύση που δεν αποτελεί στοιχείο αλλά αρχή – ενώ στοιχείο είναι το συστατικό στο οποίο κάτι αναλύεται και το οποίο υπάρχει εντός του ως ύλη, π.χ. στην περίπτωση της συλλαβής το Α και το Β. (*Μεταφ.* 7.17 1041b11-33, μτφρ. Σ. Ράγκος)

Η άποψη την οποία θέτει στο στόχαστρό του εδώ ο Αριστοτέλης, πρώτη πρώτη, είναι εκείνη σύμφωνα με την οποία μια οντότητα ταυτίζεται με το σύνολο των συστατικών της (υλικών συστατικών στην περίπτωση ενός υλικού σώματος, ή στοιχείων στην περίπτωση μιας λέξης ή συλλαβής). Αυτού του είδους η ταυτότητα αρμόζει σε έναν σωρό, ένα σύνολο δηλαδή με έναν πολύ χαλαρό τύπο ενότητας, όπως είναι ένας σωρός από δομικά υλικά ή μια χούφτα άμμος ή ένα δοχείο με υγρό κτλ. Μια οντότητα όμως που έχει έναν πιο ισχυρό τύπο ενότητας και άρα συνιστά έναν τύπο οντότητας πιο προηγμένης, θα λέγαμε, έχει μια πολύ πιο δομημένη ενότητα μεταξύ των μερών της. Σε μια τέτοιου είδους ενότητα, στο παράδειγμα του Αριστοτέλη, την ενότητα της συλλαβής «ΒΑ», ή στο παράδειγμα μια λέξης όπως είναι η λέξη «όλος», η συνάθροιση των στοιχείων δεν αρκεί για να μας δώσει την ενότητα ή την ταυτότητα που τη διακρίνει. Τα στοιχεία, γράμματα, της λέξης «όλος», φερ' ειπείν, υπάρχουν επίσης στις λέξεις «σόλο» ή «Όσλο». Επομένως, δεν επαρκούν για να μας εξηγήσουν τη φύση της λέξης. Αντίθετα, χρειάζεται να λάβουμε υπόψη τη σειρά με την οποία συντάσσονται τα γράμματα ή, αλλιώς, τη δομή της λέξης. Η δομή είναι εκείνο που ενοποιεί τα στοιχεία με τον ιδιαίτερο τρόπο, ώστε να μας δίνεται η ταυτότητα της λέξης. Η δομή όμως δεν μπορεί να είναι ένα ακόμη στοιχείο (επιπλέον των στοιχείων «ο», «λ», «ο», «ς» ή δίπλα σε αυτά), γιατί τότε θα χρειαζόταν κάτι έτερο, κάτι επιπλέον των στοιχείων και της δομής, που να τα ενοποιεί (όπως ακριβώς χρειάστηκε για το αρχικό σύνολο των γραμμάτων). Ούτε όμως μπορεί να είναι ένα σύνολο από στοιχεία ίδιας τάξης με τα προηγούμενα στοιχεία. Γιατί τότε το ίδιο επιχείρημα θα μας οδηγούσε να αναζητήσουμε τι τα ενοποιεί εντός της δομής, με αποτέλεσμα να έχουμε ουσιαστικά κάνει το πρώτο βήμα μιας αναγωγής που θα πάει προς το άπειρον. Το πρώτο βήμα, βέβαια, μόνο στην περίπτωση που δεν υποθέσουμε ότι υπάρχει κάτι απλό (και όχι σύνθετο από άλλα στοιχεία) το οποίο εξηγεί την ενότητα της οποίας την αρχή αναζητούμε. Και αυτή είναι η υπόθεση την αναγκαιότητα της οποίας το επιχείρημα στοχεύει να αναδείξει. Εκτός από τα στοιχεία της συλλαβής (ή οποιασδήποτε υλικής ή μη υλικής ενότητας), θα πρέπει να υποθέσουμε μια αρχή η οποία θα είναι διαφορετικής τάξης από τα στοιχεία, που θα είναι η ίδια ασύνθετη, δηλαδή απλή, και θα εξηγεί την ενοποίηση των στοιχείων.

Η αρχή την οποία αναζητά εδώ ο Αριστοτέλης δεν είναι όμως μόνο κάτι που εξηγεί την ενότητα της οντότητας της οποίας είναι η αρχή σε μια δεδομένη στιγμή, αλλά και στη διάρκεια του χρόνου κατά τον οποίο υφίσταται, δηλαδή στη διαχρονία. Αν πάρουμε ως παράδειγμα μια φυσική ουσία, ένα ζώο φερ' ειπείν, το οποίο συντίθεται από ομοιομερή μέρη (όπως είναι η σάρκα και τα οστά, και οι τένοντες και το αίμα) και ανομοιομερή μέρη (όπως τα σκέλη, το κεφάλι, ο θώρακας κτλ.), η αρχή θα είναι κάτι που εξασφαλίζει την ταυτότητά του κατά τη διάρκεια του βίου του. Και αυτό δεν μπορεί να είναι κάτι άλλο από αυτό που ορίζει τη δομή του και από την άποψη της ενότητάς του σε μία στιγμή, που ορίζει δηλαδή την ενότητά του και στη συγχρονία, και όχι μόνο στη διαχρονία. Αυτό θα είναι η δομή με βάση την οποία τα μέρη του ζώου εκτελούν τις συγκεκριμένες (ψυχικές) λειτουργίες που το ζώο αυτό μπορεί να επιτελεί ως υπόδειγμα του φυσικού είδους στο οποίο ανήκει. Για παράδειγμα, τα οστά του ζώου είναι διαταγμένα με έναν τέτοιο τρόπο (στην πραγματικότητα, συνθέτουν ένα σύστημα, το σκελετικό του σύστημα) ώστε να μπορεί να κινείται κατά τόπο, να στρέφει τον κορμό του, να στέκεται όρθιο ή όχι κτλ. (Σημειωτέον ότι η κινητική λειτουργία είναι για τον Αριστοτέλη η ψυχική λειτουργία που διακρίνει τα έμβια όντα που είναι ζώα από εκείνα που είναι φυτά.) Εκείνο που κάνει το σώμα του ζώου συνολικά (το σύνολο δηλαδή των ομοιομερών και των ανομοιομερών μερών του) σώμα αυτού του ζώου δεν είναι τα υλικά που το συνθέτουν, όπως δεν είναι τα στοιχεία που κάνουν τη λέξη αυτό το οποίο είναι, αλλά η ψυχική αρχή που συνέχει τα μέρη αυτά σε ένα όλον. Και η αρχή αυτή είναι η λειτουργία του. Επομένως, η ταυτότητα του σώματος του ζώου εξαρτάται από το είδος ή τη μορφή του (που ταυτίζεται με τη λειτουργία του,

τη δομή την προδιάθεσή του – *disposition*) να επιτελεί την τάδε ή τη δείνα λειτουργία. Και αυτό δείχνει τον τρόπο με τον οποίο κάτι (εδώ η ψυχή ή το σύνολο των ψυχικών λειτουργιών ενός έμβιου όντος, και συγκεκριμένα ενός ζώου) συνιστά ειδικό αίτιο.

Ο Αριστοτέλης συμπεραίνει λοιπόν ότι η αρχή την οποία είμαστε υποχρεωμένοι με βάση το σκεπτικό του επιχειρήματος να υποθέσουμε είναι και «η ουσία κάθε πράγματος, αφού αυτό είναι το πρώτο αίτιο της ύπαρξής του». Και με τον όρο «πρώτο αίτιο» δεν εννοεί ένα ποιητικό πρώτο αίτιο (δεν γίνεται λόγος στο επιχείρημα για τον γεννήτορα του ζώου, ή για τον γραμματικό που σημειώνει τη συλλαβή ή τη λέξη), αλλά το πρώτο αίτιο είναι το ειδικό αίτιο που εξηγεί γιατί τα συστατικά είναι αυτό που είναι, τι τους δίνει ταυτότητα ως συστατικά της συγκεκριμένης οντότητας. Το είδος δίνει ενότητα χάριν του γεγονότος ότι δεν είναι ένα ακόμη στοιχείο, αλλά επειδή είναι κάτι που εξηγεί πώς τα στοιχεία δομούνται ώστε να συστήσουν τη συγκεκριμένη οντότητα. Και επειδή δεν είναι ένα στοιχείο, είναι ταυτόχρονα κάτι απλό (όχι σύνθετο από στοιχεία). Η απλότητα αυτή είναι και η ιδιότητα εκείνη που το κάνει φορέα της ενότητας την οποία αποδίδει στη σύνθετη ουσία ενοποιώντας τα μέρη της. Η φύση της ενότητας αυτής είναι ένα από τα βασικά ερωτήματα που απασχολούν τον Αριστοτέλη σε όλο το επόμενο βιβλίο, τα *Μεταφ.* 8 (H), το οποίο και κλείνει με ένα τελευταίο κεφάλαιο που περιέχει ένα μάλλον λακωνικό, κατά τα συνήθη του Αριστοτέλη, σχόλιο (άλλωστε, φιλοσοφία κάνουμε) για την ενότητα όχι μόνο μεταξύ των συστατικών μιας ουσίας, αλλά πολύ περισσότερο για την ενότητα ύλης και είδους ή μορφής:

K.11.7

Για όλα τα πράγματα που διαθέτουν περισσότερα του ενός μέρη και τα οποία ως σύνολα δεν είναι όπως ο σωρός, αλλά η ολότητά τους, είναι κάτι παραπάνω από τα μέρη τους, υπάρχει ένα αίτιο ενότητας [...] Ο ορισμός, λοιπόν, δεν είναι ενιαίος λόγος εξαιτίας της σύνδεσης των μερών του, όπως είναι η *Ιλιάς*, αλλά εξαιτίας του γεγονότος ότι αναφέρεται σε ένα πράγμα. Τι είναι, λοιπόν, αυτό που κάνει ενιαίο τον άνθρωπο και για ποιον λόγο είναι ο άνθρωπος κάτι ενιαίο και όχι πολλά πράγματα, π.χ. ζώο και δίποδο; [...] Εξαιτίας αυτής της απορίας άλλοι κάνουν λόγο για «μέθεξη» και δυσκολεύονται να βρουν ποιο είναι το αίτιο της μέθεξης και τι είναι το μετέχειν, και άλλοι για «συνύπαρξη», όπως ο Λυκόφρων ισχυρίζεται ότι η γνώση είναι η συνύπαρξη του γνωρίζειν με την ψυχή· άλλοι πάλι υποστηρίζουν ότι το ζην είναι σύνθεση ή σύνδεσμος της ψυχής με το σώμα. Ωστόσο, η ίδια εξήγηση ισχύει για όλες τις περιπτώσεις: πράγματι, και το υγιαίνειν θα είναι τότε ή συνύπαρξη ή σύνδεσμος ή σύνθεση ψυχής και υγείας, και το να είναι ο χαλκός τριγωνικός θα είναι σύνθεση χαλκού και τριγώνου, και το να είναι κάτι λευκό θα είναι σύνθεση επιφάνειας και λευκότητας. Αιτία όλων αυτών είναι το ότι αναζητούν ενοποιητικό λόγο και διαφορά για τη δύναμη και την ενέργεια [ολοκληρωμένη ύπαρξη]. Αλλά, όπως είπαμε, [A] η έσχατη ύλη και η μορφή είναι ένα και το αυτό, η μεν δυνάμει, η δε ενεργεία, ώστε είναι το ίδιο να ζητάει κανείς ποιο είναι το αίτιο της ταυτότητας και ποιο είναι το αίτιο του ότι κάτι είναι ένα· γιατί κάθε πράγμα είναι κάποια ενότητα, και το δυνάμει και το ενεργεία αποτελούν κατά κάποιον τρόπο ενότητα. Συνεπώς, δεν υπάρχει [B] κανένα άλλο αίτιο ενότητας, εκτός αν [Γ] υπάρχει κάτι που προκαλεί τη μετάβαση από τη δύναμη στην ενέργεια· όσα [Δ] δεν έχουν όμως ύλη, όλα τους είναι πλήρως ενότητες. (8.6 1045a7-15, 1045b11-33, μτφρ. Σ. Ράγκος, με τροποποιήσεις)

Το κεφάλαιο ανοίγει με την απορία που σχολιάσαμε και στο 7.17 (αν και εδώ το ζήτημα είναι περισσότερο το ερώτημα που αφορά την ενότητα των μερών του ορισμού). Αυτό που ενοποιεί μια ουσία, αλλά και τον ορισμό της ουσίας που αντιστοιχεί στη μορφή ή το είδος της, δεν είναι απλώς η παράταξη των μερών, όπως η παράταξη των λέξεων κάνει την *Ιλιάδα* ένα ποίημα (αυτή η τελευταία κρίση βέβαια είναι συζητήσιμη, αλλά ας την πιστώσουμε στον Αριστοτέλη), αλλά το γεγονός ότι αναφέρεται σε ένα ον. Για παράδειγμα, στην περίπτωση του ανθρώπου, έστω ότι ο ορισμός του είναι δίποδο έλλογο ον, εκείνο που ενοποιεί τόσο τα μέρη του ορισμού όσο και τα μέρη της οντότητας είναι η αρχή που κάνει τον άνθρωπο, και τον ορισμό του ένα ενοποιημένο ον: στην περίπτωση του ορισμού, το ενοποιημένο ον είναι το είδος (που όπως είδαμε είναι απλό), ενώ στην

περίπτωση της σύνθετης ουσίας πρόκειται για ένα ενοποιημένο έμβιο ον χάριν της αρχής του (που είναι επίσης κάτι ασύνθετο και απλό). Στο [Α] του χωρίου έρχεται ακριβώς αυτή η αριστοτελική απάντηση. Η ύλη (ο προσδιορισμός «έσχατη» σημαίνει ότι μιλάμε εδώ για την ύλη που συνθέτει άμεσα το συγκεκριμένο ον, ή αλλιώς την προσεχή ύλη, εν αντιθέσει με την απομακρυσμένη, την πρώτη ή απλούστερη ή βασική ύλη, π.χ. στην περίπτωση του μπρούντζινου αγάλματος εννοούμε έτσι τον μπρούντζο και όχι τη γη και το νερό από τα οποία εντέλει μπορεί ο μπρούντζος να συντίθεται) και το είδος ή μορφή είναι ένα και το αυτό, επειδή η ύλη είναι δυνάμει εκείνο που η μορφή είναι ενεργεία, εφόσον η παρουσία της τελευταίας είναι που καθιστά ενεργή ή ολοκληρώνει τη δύναμη των συστατικών μερών να συνθέσουν το συγκεκριμένο ον. Επομένως, σύμφωνα με το [Β], αυτό που είναι το αίτιο της ενότητας είναι αυτό που αποδίδει την ενέργεια (το ειδικό αίτιο), με την επιφύλαξη βέβαια ότι, όπως σημειώνεται στο [Γ], σε πολλές περιπτώσεις χρειάζεται επιπλέον και ένα ποιητικό αίτιο για να γίνει η μετάβαση από τη δύναμη στην ενέργεια. Στο πεδίο της τέχνης, ο δημιουργός είναι εκείνος που επενδύει το είδος ή τη μορφή στο υλικό, είναι πρόξενος δηλαδή της μετάβασης από τη δύναμη κατάσταση του υλικού στην ενεργεία κατάσταση του προϊόντος που παράγει. Στο πεδίο των έμβιων όντων, οι γεννήτορες λειτουργούν ως ποιητικά αίτια για τη μετάβαση του σπερματικού υλικού ή του κυήματος από την κατάσταση της δύναμης σε εκείνη της ενέργειας. Για όσα όμως όντα δεν είναι υλικά, προσθέτει ο Αριστοτέλης στο [Δ], και επομένως δεν υπάρχουν κάποια στοιχεία τους που είναι δυνάμει ότι το είδος τους είναι ενεργεία, και άρα δεν υφίσταται η ανάγκη δράσης ενός ποιητικού αιτίου το οποίο θα είναι υπεύθυνο για τη μετάβαση από τη δύναμη στην ενέργεια, για όλα αυτά μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι είναι ήδη ενότητες. Ο Αριστοτέλης δεν στέκεται να παραθέσει ένα παράδειγμα εδώ ειδικά για αυτήν την τελευταία κατηγορία. Αλλά είμαστε σε θέση, νομίζω, μετά την παραπάνω ανάλυση, να το προσθέσουμε. Τα είδη, οι αρχές δηλαδή που συνιστούν ειδικά αίτια της ενοποίησης των ατομικών όντων, συνιστούν το κατεξοχήν παράδειγμα οντοτήτων που δεν περιλαμβάνουν ύλη, αυτό είναι άλλωστε μέρος του ισχυρισμού ότι είναι αρχές, και άρα είναι ταυτόχρονα και απλά και ενότητες. Ενότητες μάλιστα με έναν ανώτερο τρόπο από εκείνον που χαρακτηρίζει τις οντότητες εκείνες που για την παραγωγή τους χρειάζεται μια μετάβαση από την κατάσταση της δύναμης σε εκείνη της ενέργειας. Δικαιωματικά λοιπόν σε αυτές τις αρχές ανήκει ο τίτλος της πρώτης ουσίας.

11.3.2 Η ταυτότητα των ατομικών ουσιών και το πλοίο του Θησέα

Σε ό,τι προηγήθηκε στο παρόν κεφάλαιο είδαμε μερικούς από τους βασικούς λόγους για τους οποίους ο Αριστοτέλης προκρίνει το είδος ως τον επικρατέστερο υποψήφιο για τον ρόλο της πρώτης ουσίας. Ωστόσο, ένα από τα ερωτήματα που διχάζουν τους ερμηνευτές είναι με ποιον τρόπο ακριβώς το είδος που φαίνεται να είναι ένα ον καθολικό (κοινό μεταξύ όλων των δειγμάτων κάθε φυσικού είδους στο οποίο αντιστοιχεί) μπορεί να εξηγήσει την ταυτότητα μιας ατομικής οντότητας. Αν όλοι π.χ. οι άνθρωποι μοιράζονται το ίδιο είδος (εφόσον ανήκουν στο ίδιο φυσικό είδος) και το είδος δίνει την ταυτότητά τους, θα πρέπει να ταυτίζονται και μεταξύ τους. Αυτό φυσικά είναι παράδοξο. Δεν είναι βέβαια όλοι οι άνθρωποι ο ίδιος άνθρωπος, κ.ο.κ. Επομένως, είτε θα πρέπει να αποσύρουμε ή να αμφισβητήσουμε την προτίμησή μας για το είδος ως φορέα της ταυτότητας μιας ατομικής ουσίας, είτε θα πρέπει να εξηγήσουμε πώς ακριβώς το είδος δεν είναι καθολικό, το είδος δηλαδή των επιμέρους οντοτήτων δεν είναι κοινό, αλλά είναι ατομικό. Σε αυτή τη δεύτερη περίπτωση, θα πρέπει να διακρίνουμε μεταξύ της έννοιας του είδους ως φυσικού είδους (species) από την έννοια του είδους ως μορφής μιας ατομικής ουσίας (form). Όπως πάντα, βέβαια, υπάρχει και ένας τρίτος δρόμος. Να θεωρήσουμε ότι το είδος δεν είναι ούτε κάτι καθολικό ούτε κάτι ατομικό, καθ' έκαστον ή, αλλιώς, επιμέρους. Αλλά και αυτός ο δρόμος έχει τις δυσκολίες του, αφού η διάκριση μεταξύ καθόλου και καθ' έκαστον φαίνεται να είναι εξαντλητική.

Θα επιχειρήσουμε σε αυτή την ενότητα να φωτίσουμε το παραπάνω δίλημμα, και να εξηγήσουμε χρησιμοποιώντας ένα διάσημο στην ιστορία της φιλοσοφίας παράδειγμα, τον προβληματισμό του Αριστοτέλη για την ταυτότητα των ατομικών ουσιών και την ετυμολογία του ότι η ουσία (essentia) των ουσιών αυτών, των υποστάσεων (substantiae), θα πρέπει να ταυτιστεί με τη μορφή ή το είδος τους. Θα βασιστούμε για αυτό στην παρουσίαση ενός νοητικού πειράματος ή παραδείγματος από τον Μ. Frede. Το παράδειγμα αναλύει ένα προϊόν της ναυπηγικής τέχνης, ένα τεχνούργημα, και συγκεκριμένα το πλοίο του Θησέα, το πλοίο που μετέφερε και τον ίδιο από τον Πειραιά στην Κρήτη (ένα ταξίδι που είχε ένα απροσδόκητα αίσιο τέλος για τον ίδιο και τους

συντρόφους του) και πίσω (ένα ταξίδι που είχε ένα απροσδόκητα κακό τέλος για τον πατέρα του, αν όχι για τον ίδιο τον Θησέα). Ότι πάντως ισχύει για το παράδειγμα (αυτή είναι η υπόθεση τουλάχιστον) θα ισχύει και για οποιοδήποτε άλλο έμβιο ή άβιο ον. Το πλοίο μας ονομάζεται *Θεωρίς 1*.

Το *Θεωρίς 1* είναι αραγμένο για χρόνια στο λιμάνι του Πειραιά. Με τον καιρό και ως μέρος της συντήρησής του, κάποια από τα τμήματα του πλοίου, κάποιες π.χ. από τις σανίδες που το συνθέτουν αντικαθίστανται από άλλες καινούριες και αποσύρονται στις αποθήκες του λιμανιού. Βαθμιαία αλλάζουν όλα τα κομμάτια του αρχικού πλοίου, με αποτέλεσμα το *Θεωρίς 1* να συντίθεται πλέον από εντελώς νέα μέρη, νέες σανίδες. Τα παλαιά του τμήματα παραμένουν πάντα στοιβαγμένα στις αποθήκες του Πειραιά. Σύμφωνα και με όσα υποστηρίξαμε στην προηγούμενη ενότητα, δεν έχουμε κανέναν λόγο να αμφισβητήσουμε ότι το Θ1 παραμένει το ίδιο πλοίο, παρά τις μεταβολές που έχει υποστεί στα υλικά του μέρη. Όπως είδαμε, η ταυτότητά του εξαρτάται από την αρχή, το είδος ή τη μορφή του. Έστω όμως ότι σε κάποιο χρόνο, *t1*, από τις σανίδες και τα μέρη του πλοίου τα οποία έχουμε αποθηκεύσει αποφασίζει κάποιος ή εμείς να κατασκευάσουμε ένα δεύτερο πλοίο, το οποίο νηολογείται με το όνομα *Θεωρίς 2*. Το *Θεωρίς 2* έχει κατασκευαστεί ακολουθώντας πιστά το σχέδιο κατασκευής του *Θεωρίς 1*, και επιπλέον είναι συντεθειμένο από τα υλικά τα οποία συνθέταν αρχικά το *Θεωρίς 1*. Το ερώτημα που τίθεται είναι τι μας λέει η διαίσθησή μας όσον αφορά το ερώτημα ποιο πλοίο στον χρόνο *t1* ταυτίζεται με το αρχικό πλοίο που ταξίδεψε ο Θησέας προς και από την Κρήτη, το Θ1 ή το Θ2;

Απάντηση 1

Μία δυνατή απάντηση είναι ότι το *Θεωρίς 1* διατηρεί την ίδια δομή ή οργάνωση (τη διαθεσιακή ιδιότητα – disposition) παρότι οι σανίδες και τα άλλα μέρη που το συνθέτουν έχουν αλλάξει συνολικά. Για το *Θεωρίς 2*, όμως, η δική του δομή ή οργάνωση έχει μία εντελώς διαφορετική ιστορία η οποία σίγουρα δεν ταυτίζεται με εκείνη του αρχικού πλοίου, εφόσον η τελευταία υφίστατο όταν η πρώτη δεν είχε ακόμη υλοποιηθεί (π.χ. το Θ1 έχει κάνει ένα συγκεκριμένο ταξίδι στην Κρήτη, ενώ το Θ2 δεν έχει κάνει το συγκεκριμένο ταξίδι). Με βάση αυτή την απάντηση, στον χρόνο *t1*, είναι το Θ1 εκείνο το οποίο θα πρέπει να ταυτιστεί με το αρχικό πλοίο του Θησέα.

Απάντηση 2

Μια διαφορετική απάντηση θα ήταν εκείνη που θα υποστήριζε ότι τα Θ1 και Θ2 έχουν την ίδια δομή ή οργάνωση, το ίδιο είδος (δεν δημιουργήθηκαν άλλωστε με βάση ακριβώς το ίδιο σχέδιο, άρα ακριβώς την ίδια δομή;). Η υπόθεση αυτή ανοίγει μια βεντάλια από διαφορετικά οντολογικά σενάρια.⁵² Ας υποθέσουμε όμως ότι υποστηρίζει κανείς ότι στην περίπτωση μας υπάρχει πράγματι κάτι άλλο που μπορεί να διακρίνει την ταυτότητα των δύο πλοίων (έτσι ώστε το γεγονός ότι η δομή τους ταυτίζεται δεν απειλεί τη θέση ότι πρόκειται για δύο διαφορετικά πλοία με διαφορετική ταυτότητα). Η δομή ή οργάνωσή τους είναι μια οργάνωση που ανήκει στην ύλη τους, στα υλικά τους μέρη. Επομένως, θα μπορούσαμε να δοκιμάσουμε να υποστηρίξουμε ότι, παρότι η οργάνωσή τους ταυτίζεται (είναι κοινή και για τα δυο), εκείνο που μας βοηθάει να τα ξεχωρίσουμε είναι η ύλη τους, το γεγονός δηλαδή ότι η οργάνωση αυτή επενδύεται σε διαφορετικά σύνολα υλικών μερών, στη μία περίπτωση στα νέα υλικά μέρη του Θ1 και στην άλλη περίπτωση στα παλαιά υλικά μέρη του Θ1 και εσχάτως υλικά μέρη του Θ2.

Το πρόβλημα με αυτή τη δεύτερη λύση είναι ότι τα υλικά του *Θεωρίς 2*, τα οποία τυχαίνει να είναι τα υλικά μέρη του αρχικού πλοίου, θα μπορούσαν κάλλιστα να είχαν παραμείνει στην αποθήκη, και σε αυτή την

⁵² Το πιο ακραίο από τα οποία είναι ότι εδώ έχουμε μια σχέση του αρχικού πλοίου σε δύο πλοία, τα οποία είναι και τα δύο, ταυτόχρονα, το αρχικό πλοίο. Αυτή η σκέψη οδηγεί σε άλλα μονοπάτια. Γιατί τείνουμε μάλλον να θεωρούμε ότι η ταυτότητα είναι μια μεταβατική ιδιότητα (αν το Α ταυτίζεται με το Β, και το Β με το Γ, τότε και το Α ταυτίζεται με το Γ). Δεδομένης της μεταβατικής ιδιότητας, όμως, και εφόσον τα πλοία Θ1 και Θ2 ταυτίζονται και τα δύο (στη σκέψη που εξετάζουμε τώρα) με το αρχικό πλοίο, θα πρέπει να ταυτίζονται και μεταξύ τους. Αλλά εξ υποθέσεως είναι διακριτά. Επομένως, ή θα πρέπει να αναιρέσουμε την ιδέα ότι η ταυτότητα είναι μεταβατική ιδιότητα ή θα πρέπει να σχετικοποιήσουμε την έννοια της ταυτότητας. Ότι κι αν επιλέξουμε εμείς, είναι μάλλον βέβαιο ότι ο Αριστοτέλης δεν είχε φανταστεί αυτή την επιλογή.

περίπτωση δεν θα είχαμε κανέναν δισταγμό να πούμε ότι το αρχικό πλοίο είναι το *Θεωρίς 1*, παρόλο που τα μέρη του είχαν αντικατασταθεί. Δεν μπορεί όμως η ταυτότητα του Θ1 (ή οποιουδήποτε ατομικού όντος) να μεταβάλλεται ή να εξαρτάται από το τι συμβαίνει ή δεν συμβαίνει σε κάποια διακριτή οντότητα, π.χ. στο Θ2. Κάτι τέτοιο είναι ενάντιο στη διαίσθησή μας για την αυτονομία της ταυτότητας κάθε όντος. Άρα, για να ανακεφαλαιώσουμε, η ταυτότητα του υλικού, της ύλης στην οποία υλοποιείται η οργάνωση και το σχέδιο του πλοίου, δεν είναι επαρκής συνθήκη για την ταυτότητα του πλοίου (και αυτό το είδαμε όταν αλλάξαμε όλα τα υλικά μέρη του Θ1 και τα ενσωματώσαμε στο Θ2 χωρίς το Θ2 να ταυτιστεί με το αρχικό Θ1). Επιπλέον, όμως, και όπως επίσης είδαμε, τα υλικά μέρη του πλοίου θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν στην κατασκευή ενός άλλου πλοίου, συγκεκριμένα του Θ2. Άρα, η ταυτότητα του υλικού δεν είναι ούτε αναγκαία (εκτός του ότι δεν είναι επαρκής) για την ταυτότητα του πλοίου. Και παρ' όλα αυτά, κάτι πρέπει να συνιστά την αναγκαία και επαρκή συνθήκη για την ταυτότητα του πλοίου. Το μόνο άλλο διαθέσιμο στοιχείο είναι η δομή, η οργάνωση ή το σχέδιο που το κάνει να είναι ένα πλοίο.

Με άλλα λόγια, αφού θεωρούμε ότι το κάθε ατομικό ον, όπως ακριβώς και το πλοίο του Θησέα, έχει τη δική του ταυτότητα και αφού επίσης θεωρούμε ότι τέτοιες, ατομικές, οντότητες είναι σύνθετα όντα από δύο συστατικά, το είδος/μορφή και την ύλη τους, δηλαδή τη δομή και το υλικό αντίστοιχα, στο οποίο επενδύεται η συγκεκριμένη δομή, και εφόσον, τρίτον, το υλικό δεν μπορεί να είναι το θεμέλιο αυτής της ταυτότητας, θα πρέπει αυτή να αποδοθεί στον έτερο πόλο, στη δομή ή στην οργάνωση της ύλης. Στον βαθμό που κρίνουμε ότι αυτό είναι το στοιχείο ή, μάλλον καλύτερα, η αρχή (γιατί είδαμε ότι το είδος δεν είναι ένα ακόμη συστατικό στοιχείο της σύνθετης οντότητας) που δίνει την ταυτότητα του κάθε πλοίου στο παράδειγμά μας, η αρχή αυτή, η δομή ή η οργάνωση, θα πρέπει να είναι διαφορετική στο ένα πλοίο από ό,τι είναι στο άλλο.

Το παραπάνω συμπέρασμα απλώς δείχνει ότι η μορφή είναι κάτι που δίνει την ταυτότητα ενός σύνθετου όντος, όπως είναι το πλοίο μας και κάθε άλλο τεχνούργημα όπως επίσης και κάθε άβιο και έμβιο φυσικό σώμα. Όλες οι κρίσεις μας για ένα τέτοιο υποκείμενο ισχύουν για αυτό το υποκείμενο μόνο στον βαθμό που έχει την ίδια μορφή. Επομένως, η μορφή ή το είδος είναι το στοιχείο που το συγκροτεί ως υποκείμενο, είναι το στοιχείο που είναι υπεύθυνο για το γεγονός ότι είναι καν υποκείμενο. Αν δεχτούμε αυτή τη θέση, τότε μπορούμε να αντιμετωπίσουμε «όλες τις αληθείς προτάσεις για ένα οποιοδήποτε υποκείμενο ως αληθείς προτάσεις για τη μορφή του. Κατά μία έννοια, οι προτάσεις αυτές αποκαλύπτουν ακριβώς τον επιμέρους τρόπο με τον οποίο πραγματώνεται η μορφή» (Frede, 1987: 6).

11.3.3 Προβλήματα με την παραπάνω λύση

11.3.3.1. Πώς είναι δυνατόν οι μορφές να είναι καθ' έκαστα;

Σύμφωνα με την ανάλυση που προηγήθηκε, αν οι μορφές/είδη είναι τα έσχατα υποκείμενα, θα πρέπει να είναι καθ' έκαστα. Όμως θεωρούμε ότι οι μορφές, όπως η δομή ή οργάνωση των μερών που συνθέτουν ένα έμβιο ον έτσι ώστε αυτό να είναι, φερ' ειπείν, άνθρωπος (το να έχει συγκεκριμένες ψυχικές λειτουργίες), ή στο παραπάνω παράδειγμα το να είναι κάτι ένα πλοίο (να έχει κάποιες άλλες συγκεκριμένες λειτουργίες) είναι καθολικές οντότητες. Ανήκουν δηλαδή την ίδια στιγμή σε παραπάνω από ένα διακριτά υποκείμενα (ανήκουν σε όλους τους ανθρώπους ή σε ολόκληρο τον στόλο των πλοίων του Θησέα). Είναι δυνατό να συμβιβαστούν οι δύο αυτοί ισχυρισμοί; Μια αποστροφή του Αριστοτέλη μπορεί να μας δώσει το σημείο εκκίνησης για την επίλυση αυτής της έντασης:

K.11.8

Και [οι αιτίες και τα στοιχεία] αυτών που ανήκουν στο ίδιο είδος είναι διαφορετικά, όχι ως προς το είδος, αλλά επειδή [το καθένα] από τα επιμέρους είναι διαφορετικό, [π.χ.] η δική σου ύλη και το είδος σου και αυτό που [σε] κινεί [είναι διαφορετικά] από τη δική μου, σύμφωνα όμως με τον καθολικό λόγο [είναι] τα ίδια. (*Μεταφ.* 12 (Λ).5 1071a27-29, μτφρ. Π. Γκολίτσης)

Το κείμενο υποστηρίζει ότι τα πράγματα του ίδιου είδους έχουν την ίδια μορφή μόνο κατά την έννοια ότι για τα πράγματα του ίδιου είδους οι προδιαγραφές της μορφής τους είναι ακριβώς οι ίδιες (ο καθολικός λόγος). Ένας τρόπος με τον οποίο έχει κατανοηθεί η παραπάνω αποστροφή του Αριστοτέλη είναι ως να σημαίνει ότι ο κόσμος είναι εξαρχής έτσι δομημένος ώστε τα αντικείμενα εντός του (οι ατομικές ουσίες ή υποστάσεις που ανήκουν στα διάφορα φυσικά είδη) χαρακτηρίζονται από μορφές οι οποίες είναι αριθμητικά διαφορετικές αλλά ποιοτικά ταυτόσημες. Για παράδειγμα, τα είδη των επιμέρους ανθρώπων, οι ψυχικές τους λειτουργίες (ή, πιο απλά, η ψυχή τους) έχουν παρόμοια ποιοτικά δομή (όπως ακριβώς κάθε ομάδα μπάσκει περιλαμβάνει παίκτες για καθεμία από τις θέσεις 1 έως 5), αλλά αριθμητικά είναι διαφορετική, υπό την έννοια ότι είναι μια άλλη ψυχή (όπως σε δύο ομάδες μπάσκει η καθεμία από τις θέσεις 1-5 πληρούνται από μια αριθμητικά διαφορετική πεντάδα παικτών). Αν μια τέτοια λύση μπορεί να ισχύσει στο πλαίσιο της αριστοτελικής ανάλυσης για τα είδη, τότε ο Αριστοτέλης θα χρειαζόταν επιπλέον μια διάκριση μεταξύ απλής αριθμητικής (οι ίδιοι πέντε παίκτες) και ποιοτικής ταυτότητας (οι ίδιες θέσεις πεντάδας). Ο Αριστοτέλης φαίνεται πράγματι να διακρίνει επίπεδα ταυτότητας αριθμητικής και ποιοτικής στα *Μετά τα Φυσικά* (και συγκεκριμένα στο Κεφάλαιο 5 Δ.6 του φιλοσοφικού λεξικού). Αλλά ας δούμε πώς ακριβώς μια τέτοια λύση μπορεί να «περπατήσει» στο παράδειγμά μας.

11.3.3.2. Πώς εξατομικεύονται οι μορφές;

Εφόσον, όπως είπαμε, όλες οι μορφές είναι όμοιες ποιοτικά μεταξύ τους, ποιο μπορεί να είναι το στοιχείο (ακριβέστερα η αρχή, εφόσον, όπως είπαμε, πάλι η μορφή δεν είναι ακόμη ένα στοιχείο) εκείνο που διακρίνει τη μία από τις υπόλοιπες; Αυτό δεν μπορεί να είναι παρά μια αριθμητική διαφορά μεταξύ τους. Ας το δούμε αυτό επιστρέφοντας πάλι στο παράδειγμα με τα δύο πλοία του αθηναϊκού στόλου, το *Θεωρίς 1* και το *Θεωρίς 2*.

1. Έχουμε δύο διαφορετικά πλοία, το $\Theta 1$ και το $\Theta 2$, τέτοια ώστε $\Theta 1 \neq \Theta 2$.
2. Το $\Theta 1 = \eta$ μορφή του $\Theta 1$.
3. Το $\Theta 2 = \eta$ μορφή του $\Theta 2$.
4. Η μορφή του $\Theta 1$ είναι ποιοτικά ταυτόσημη με τη μορφή του $\Theta 2$. (Μορφή $\Theta 1 =$ Μορφή $\Theta 2$).
5. (2, 3, 4) $\Theta 1 = \Theta 2$

Το επιχείρημα αυτό είναι στην ουσία μια αναγωγή σε άτοπο της θέσης ότι οι μορφές μπορεί να εγγυηθούν την αριθμητική ταυτότητα των ατομικών ουσιών. Και αυτό επειδή το συμπέρασμα του συλλογισμού, (5), αντιφάσκει προς την προκειμένη (1) (αφού η πρόταση 5 συμπεραίνει ότι τα δύο πλοία ταυτίζονται, ενώ η αρχική υπόθεση στην 1 υποθέτει ότι είναι διαφορετικά μεταξύ τους). Επομένως, είτε η αρχική υπόθεση (1) είναι λάθος (τα $\Theta 1$ και $\Theta 2$ δεν είναι διαφορετικά πλοία εντέλει ή είναι αδύνατο να δείξουμε ως προς τι διαφέρουν) και είτε θα πρέπει να την απορρίψουμε είτε θα πρέπει να απορρίψουμε κάποια από τις προκειμένες (2)-(4). Η διαίσθησή μας για το ότι τα πλοία είναι διακριτές οντότητες και άρα διαφέρουν μεταξύ τους είναι ισχυρή. Αν σεβαστούμε αυτή τη διαίσθηση, θα πρέπει, αντί της υπόθεσης (1), να δοκιμάσουμε να απορρίψουμε τη (2) και την (3) (είναι προφανές ότι αυτές οι δύο προτάσεις είτε θα υιοθετηθούν είτε θα απορριφθούν μαζί, γιατί πρόκειται για τον ίδιο ισχυρισμό και θα ήταν περίεργο να «νομοθετήσουμε» ότι η ταυτότητα του ενός πλοίου καθορίζεται με έναν τρόπο, ενώ του άλλου με διαφορετικό – δύο μέτρα και δύο σταθμά μόνο στο ελληνικό ποδόσφαιρο υιοθετούνται). Βέβαια, η απόρριψη των (2) και (3) θα σήμαινε την ίδια στιγμή την απόρριψη της αρχής στην οποία βασίζονται, ότι η μορφή ή το είδος μιας οντότητας είναι υπεύθυνη/-ο για την ταυτότητά της. Και η αρχή αυτή είναι θεμελιώδης για τον Αριστοτέλη. Ο επόμενος υποψήφιος για αποχώρηση είναι η προκειμένη (4). Για την ακρίβεια, η (4) θα μπορούσε να διαβαστεί λίγο διαφορετικά, και συγκεκριμένα ως εξής: Η μορφή του $\Theta 1$ είναι ποιοτικά αλλά όχι αριθμητικά ταυτόσημη με τη μορφή του $\Theta 2$. Πώς όμως θα γίνει αυτή η διάκριση εδώ όταν οι μορφές είναι πανομοιότυπες;

Η λύση που υποστηρίζει ο Frede για το ερώτημα αυτό είναι, πιστεύω, η πιο πειστική και πιστή στον αριστοτελικό προβληματισμό στα κεντρικά βιβλία συνολικά:

Για να απαντήσουμε στο ερώτημα αυτό [πώς οι μορφές είναι καθ' έκαστα όταν ο προσδιορισμός τους είναι ακριβώς ο ίδιος] πρέπει να καταλάβουμε καλύτερα τι είναι αυτό που ρωτάμε. Αν [A] το ερώτημα είναι πώς κατορθώνουμε να διακρίνουμε επιμέρους μορφές την ίδια στιγμή, η απάντηση είναι απλή: διαφέρουν η μία από την άλλη [A.1] επειδή πραγματώνονται σε διαφορετική ύλη (πρβλ. 1034a6-8, 1016b33) και [A.2] επειδή είναι τα έσχατα υποκείμενα διαφορετικών ιδιοτήτων. Αν το ερώτημα είναι [B], πώς ταυτίζουμε και πάλι μια επιμέρους μορφή σε κάποιο μεταγενέστερο σημείο στον χρόνο, η απάντηση είναι: [B.1] μπορεί να ταυτιστεί στο πέραςμα του χρόνου χάρη στη διαρκή της ιστορία κατά την οποία πραγματώνεται άλλοτε έτσι και άλλοτε αλλιώς, καθώς άλλοτε είναι το υποκείμενο αυτών και άλλοτε το υποκείμενο των άλλων ιδιοτήτων. Αλλά, αν [Γ] απαιτήσουμε να υπάρχει κάτι για αυτή καθ' εαυτή τη μορφή το οποίο να τη διακρίνει από άλλες μορφές του ίδιου είδους, η απάντηση [Γ.1] είναι ότι δεν υπάρχει τέτοιο διακριτικό σημάδι και ότι ούτε και μας χρειάζεται. Απλώς δεν αληθεύει το ότι τα άτομα είναι τα άτομα που είναι εξαιτίας κάποιου εσωτερικού ουσιώδους διακριτικού σημείου (Frede, 1987: 7-8).

Ο Frede μας καλεί να αναθεωρήσουμε το ερώτημα. Δεν υπάρχει κάποια ιδιότητα της ίδιας της μορφής θεωρημένης αφηρημένα που να διαχωρίζει τη μορφή ενός ατομικού πράγματος από εκείνη ενός άλλου ατομικού πράγματος που ανήκει στο ίδιο είδος με το πρώτο [Γ]. Ωστόσο, μπορούμε να εξηγήσουμε τι διακρίνει τις μορφές δύο ή περισσότερων ομοειδών (όπως είναι τα Θ1 και Θ2) στη συγχρονία [A] και τι αποδίδει ταυτότητα σε ένα ατομικό ον που έχει την ίδια μορφή στη διαχρονία [B]. Σε σχέση με το [A], δύο ομοειδή όντα που οι μορφές τους είναι πανομοιότυπες ως προς τη γενική τους περιγραφή διακρίνονται επειδή είναι ενσωματωμένες σε διαφορετικό, διακριτό υλικό σώμα η καθεμία [A.1], αλλά και επειδή είναι οι ίδιες υποκείμενα, φορείς, των άλλων μη ουσιωδών ιδιοτήτων οι οποίες είναι ιδιαίτερες για καθεμία από αυτές [A.2] (είναι οι ίδιες υποκείμενα υπό την έννοια ότι το ατομικό σύνθετο ον είναι υποκείμενο των κατά συμβεβηκός, π.χ., ιδιοτήτων του, χάριν του γεγονότος ότι χαρακτηρίζεται από μια συγκεκριμένη μορφή που το κάνει να είναι ένα υποκείμενο αυτής της τάξης ή του φυσικού είδους). Σε σχέση με το [B], μια μορφή ταυτίζεται ως η ίδια μορφή στη διαχρονία χάριν του γεγονότος ότι διαφορετικές ιδιότητες χαρακτηρίζουν διαδοχικά αυτή τη μορφή. Η πραγμάτωση της μορφής στην ύλη έχει μια χωροχρονική συνέχεια. Αν κατανοήσουμε την προκειμένη (4) στην πιο πάνω αναγωγή με αυτό τον τρόπο, τότε η αποδοχή της (4) δεν μας υποχρεώνει να δεχτούμε την (5). Και επομένως έχουμε αποφύγει την αντίφαση προς την αρχική μας υπόθεση, την (1). Για την ακρίβεια, οι μορφές του Θ1 και Θ2 είναι ίδιες ως προς τον γενικό τους προσδιορισμό (ποιοτικά), αλλά αυτό δεν μας εμποδίζει να τις διακρίνουμε (αριθμητικά), εφόσον η καθεμία ενοποιεί ένα διαφορετικό σύνολο υλικών στοιχείων και άλλων ιδιοτήτων (τα οποία έχουν έναν συγκεκριμένο χωροχρονικό προσδιορισμό).

Σημειώστε, παρενθετικά μόνο, ότι η παραπάνω λύση δεν σχετικοποιεί την ταυτότητα των μορφών, επειδή την εξαρτά κατά κάποιον τρόπο από τη σύνδεσή της με υλικές και άλλες ενδεχομενικές ιδιότητες. Γιατί μπορεί οι συγκεκριμένες ιδιότητες που κάθε φορά αποδίδονται σε ένα τέτοιο ον να είναι ενδεχομενικές, το γεγονός όμως ότι κάθε ον χαρακτηρίζεται από ένα διαφορετικό σύνολο τέτοιων ιδιοτήτων είναι ένα αναγκαίο γεγονός. Για παράδειγμα, ο τόπος τον οποίο καταλαμβάνει κάθε μορφή που ανήκει σε ένα ατομικό ον είναι σχετικός, τότε είναι εδώ, τότε είναι εκεί, και με αυτή την έννοια είναι ενδεχομενικός και επιπλέον δεν είναι ιδιαίτερος. Ωστόσο, κάθε ατομική ουσία θα καταλαμβάνει αναγκαία έναν τόπο ο οποίος είναι διακριτός από τον τόπο κάθε άλλης ατομικής ουσίας. Και αυτό είναι κάτι που ισχύει αναγκαία.

Συμπερασματικά, το κλειδί στην παραπάνω λύση είναι η διάκριση ανάμεσα στην ποιοτική ταυτότητα και στην ταυτότητα απλώς (ή, διαφορετικά, στην αριθμητική ταυτότητα) και η σκέψη ότι δεν θα πρέπει να αναζητάμε στον γενικό προσδιορισμό της μορφής (την ποιοτική της ταυτότητα) ένα σημείο που να διαχωρίζει τις διαφορετικές ομοειδείς μορφές αριθμητικά. Αυτό συμβαίνει ένεκα της σύνδεσής τους με την ύλη στο πλαίσιο μιας ατομικής ουσίας. Για να φέρουμε ένα παράδειγμα από τον φυσικό κόσμο τελικά, εάν οι ψυχές των δειγμάτων ενός φυσικού είδους, του είδους άνθρωπος, είναι όμοιες ως προς τις προδιαγραφές τους, δεν θα πρέπει να αναζητήσουμε εκείνο που τις διαχωρίζει σε αυτές τις προδιαγραφές αλλά να θεωρήσουμε ότι οι ψυχές των μελών του φυσικού είδους διακρίνονται μεταξύ τους στη συγχρονία από τον τρόπο που εκείνες λειτουργούν εντός μιας ενσώματης ουσίας [A], και κερδίζουν διαχρονικά την ταυτότητά τους από τη χωροχρονική συνεχή

λειτουργία τους εντός του έμβιου όντος. Οι ψυχές, για παράδειγμα, όλων των ανθρώπων είναι ποιοτικά ταυτόσημες (έχουν τις ίδιες ακριβώς λειτουργίες και προδιαγραφές) αλλά δεν είναι απλώς ταυτόσημες (δηλ. αριθμητικά ταυτόσημες), εφόσον καθεμία συνιστά την ψυχή και συγκροτεί τον ψυχικό βίο μιας διαφορετικής ατομικής σύνθετης ουσίας.

11.4. Με ποιον τρόπο είναι οι μορφές / τα είδη ουσίες;

Όπως είδαμε στην ενότητα 11.2, το γεγονός ότι ένα ον (όπως π.χ. μια ατομική ουσία) είναι υποκείμενο για άλλα όντα τα οποία αποδίδονται ή κατηγορούνται σε αυτό αποδεικνύεται ένα μη επαρκές κριτήριο για να καθορίσουμε τι είναι ουσία με την κύρια σημασία του όρου. Ένα διαφορετικό στοιχείο, ή, ακριβέστερα, αρχή, πρέπει να είναι εκείνο που μαζί με το κριτήριο του υποκειμένου (που είναι βέβαια μια αναγκαία αν και όχι επαρκής συνθήκη) να δίνει τα πρωτεία στις ουσίες με την κύρια σημασία του όρου. Είδαμε επίσης ότι αυτό το στοιχείο θα σχετίζεται με το γεγονός ότι οι κυρίως ουσίες θα είναι *ένα κάτι (τόδε)* που είναι απόλυτα προσδιορισμένο ως προς την ταυτότητά του (*τι*), *ένα τόδε τι*. Και στο παράδειγμα με το πλοίο του Θησέα, πάλι, είδαμε ότι αυτό είναι ένα στοιχείο που θα του αποδίδει τη συγχρονική και διαχρονική του ενότητα ή ταυτότητα. Η ύλη δεν μπορεί να υποστηρίξει μια τέτοια ενότητα ή ταυτότητα.

Πρώτον, επειδή η ύλη μπορεί να αλλάξει χωρίς να επηρεαστεί η ταυτότητα του πράγματος (άρα δεν συνιστά αναγκαία συνθήκη), και δεύτερον, επειδή ακόμη και αν παραμείνει η ίδια δεν εγγυάται την ταυτότητα, όπως στην περίπτωση που επαναχρησιμοποιείται για να κατασκευαστεί ένα πλοίο από το ίδιο υλικό με το αρχικό πλοίο του Θησέα· το πλοίο το οποίο έχει μια χωροχρονική συνέχεια με το αρχικό πλοίο (το Θ1) είναι αυτό που σύμφωνα με τη διαίσθηση μας θα πρέπει να ταυτίσουμε με το αρχικό πλοίο και όχι το νέο πλοίο (το Θ2), το οποίο έχει παραχθεί με την αρχική ύλη (άρα δεν είναι ούτε επαρκής συνθήκη).

Επιπλέον, και από μία λίγο διαφορετική σκοπιά, η ύλη δεν είναι ο κατάλληλος υποψήφιος, επειδή η ύλη δεν μπορεί να μας δώσει τον τύπο ενότητας που αναζητούμε. Δεν είναι καθορισμένη με τρόπο που θα μας εξηγήσει τι είδους υποκείμενο έχουμε. Για να έχουμε το υποκείμενο του οποίου την ενότητα και την ταυτότητα προσπαθούμε να εξηγήσουμε, πρέπει να στραφούμε στη μορφή που το κάνει το συγκεκριμένο πράγμα, το οποίο είναι π.χ. ένα συγκεκριμένο πλοίο, ένας συγκεκριμένος άνθρωπος κ.ο.κ. (όπως είδαμε στην ανάλυση του επιχειρήματος από τα *Μεταφ.* 7.17). Ας θυμηθούμε για αυτόν τον λόγο (όπως είδαμε στα Κεφάλαια 8 και 10) ότι η ύλη ή τα υλικά μέρη μιας ατομικής οντότητας, μίας υπόστασης, είναι μόνο δυνάμει αυτό το οποίο θα δημιουργηθεί από εκείνη ή αυτό το οποίο συντίθεται από εκείνη. Η ίδια η ύλη δεν είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα, ένα καθ' έκαστον *ενεργεία* (είτε πρόκειται για ένα τεχνούργημα όπως ένα πλοίο ή ένας ανδριάντας, είτε πρόκειται για ένα φυσικό ον, άβιο ή έμβιο), αλλά είναι μόνο ένα συγκεκριμένο πράγμα *δυνάμει*, δηλ. με αναφορά στη μορφή που θα πάρει, ή στο σύνθετο στη συγκρότηση του οποίου θα συμμετέχει. Η ίδια από μόνη της είναι κάτι έτερο.

Η μορφή, αντίθετα, μπορεί να αποδώσει αυτή την ενότητα. Όχι όμως επειδή η μορφή σε μια σειρά όντων που ανήκουν στον ίδιο τύπο, όπως είναι π.χ. τα πλοία του στόλου του Θησέα, διαφέρει η μία από την άλλη ποιοτικά. Το αντίθετο, οι μορφές όλων αυτών των πλοίων είναι ποιοτικά ταυτόσημες. Ο λόγος που διαφέρουν μεταξύ τους είναι το γεγονός ότι διαφέρουν αριθμητικά, και ο λόγος που διαφέρουν αριθμητικά τώρα είναι το γεγονός ότι πραγματώνονται σε διαφορετική ύλη, δίνοντας την ταυτότητα του αντικειμένου στη συγχρονία (την ίδια στιγμή τα δείγματα του ίδιου τύπου μορφοποιούν διαφορετικά υλικά μέρη το καθένα). Από την άλλη πλευρά, η χωροχρονική συνέχεια της πραγμάτωσής τους σε κάποιο υλικό (το οποίο είναι ενδεχόμενο να αλλάξει είτε κατά μέρος είτε καθ' ολοκληρίαν) δίνει την ταυτότητά τους στη διαχρονία. Αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο η μορφή είναι ένα καθ' έκαστον *ενεργεία*, εφόσον η πραγμάτωση αυτή είναι η ενεργητική παρουσία της μορφής εντός της ύλης.

Τι θα πούμε όμως για το σύνθετο ή το σύνολο ον που συντίθεται από μορφή και ύλη; Δεν είναι και αυτό ένα καθ' έκαστον; Ένα υποκείμενο και ένα *τόδε τι*; Γιατί να αποκλείσουμε την υποψηφιότητά του ως ουσίας; Όπως

είδαμε και στην Ενότητα 11.2, ο Αριστοτέλης έχει σοβαρούς λόγους ή επιχειρήματα για να βάλει σε δεύτερη μοίρα αυτή την αξίωση. Ένας πρώτος λόγος αποκλεισμού των σύνθετων ουσιών είναι ο ακόλουθος:

(Α) Τα σύνθετα όντα από ύλη και μορφή είναι κατώτερα των μορφών τους επειδή συντίθενται από αυτές. Αυτή η προτεραιότητα των συστατικών έναντι εκείνου που τα ίδια συστήνουν είναι κάτι που συναντήσαμε και στα *Φυσικά* (βλ. Κεφάλαιο 8).

Η παραπάνω παρατήρηση βέβαια απλώς συνεπάγεται ότι οι σύνθετες ατομικές ουσίες ή υποστάσεις (*substantiae*) είναι με έναν δευτερεύοντα τρόπο ουσίες έναντι της μορφής τους που συνιστά το τι-ήταν-να-είναι τους, την ουσία τους (*essentia*). Δεν συνεπάγεται ότι δεν είναι ουσίες, με κανέναν τρόπο. Από τη μία πλευρά, αυτό δεν θα έπρεπε να ενοχλεί τον Αριστοτέλη. Εκείνος άλλωστε υποστηρίζει ότι το ον λέγεται *πολλαχώς*, και άρα είναι ανοικτός στην ιδέα ότι το ίδιο το ον δεν είναι μια, ας την πούμε έτσι, απόλυτη ιδιότητα (όπως ενδεχομένως θα το ήθελε ο Παρμενίδης ή και ο Πλάτων). Ο ίδιος ο Αριστοτέλης επιτρέπει διαβαθμίσεις της ουσίας ήδη στις *Κατηγορίες*, όταν χωρίζει τις ουσίες σε πρώτες και σε δεύτερες (και ανάμεσα στις δεύτερες θεωρεί το είδος περισσότερο ουσία από το γένος). Μάλιστα, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε αυτή την περισσότερο, ας πούμε, φιλελεύθερη άποψη για το *είναι* μια απελευθέρωση του Αριστοτέλη από την παράδοση και μια προσθήκη που ανοίγεται σε μια οντολογία κατάλληλη για τη φυσική επιστήμη. Και, παρ' όλα αυτά, ο Αριστοτέλης έχει μια ισχυρότερη θέση που φαίνεται να ακυρώνει εντελώς την υποψηφιότητα των ατομικών ουσιών ή υποστάσεων.

(Β) Οι [κυρίως] ουσίες πρέπει να είναι ασύνθετες. (*Μεταφ.*, 7.13 1039a1)

Η προσθήκη του προσδιορισμού *κυρίως* φαίνεται απαραίτητη, εάν θεωρούμε ότι ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι με κάποιον, έστω υποδεέστερο τρόπο και τα σύνθετα όντα είναι ουσίες (ή κάποια από αυτά, εν πάση περιπτώσει, αν επιμείνει κανείς να εξαιρέσει τα τεχνουργήματα). Διαφορετικά, θα πρέπει να αποκλείσουμε την περίπτωση να θεωρηθούν ουσίες. Αν όμως το κείμενο μας εκθέτει ένα χαρακτηριστικό μόνο των κυρίως ουσιών (των πρώτων ουσιών), θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι η έρευνα εκκινεί από τις σύνθετες ουσίες (όπως είδαμε να λέγεται στην αρχή του βιβλίου 7), ο στόχος της όμως είναι ο προσδιορισμός των *κυρίως* ουσιών οι οποίες είναι ασύνθετες, είναι απλές επειδή είναι αρχές και όχι κάποιου είδους υλικά συστατικά. Πρόκειται για τις ουσίες οι οποίες είναι καθαρές μορφές ή είδη. Μια τέτοια πορεία έρευνας συμβαδίζει με την προτροπή του Αριστοτέλη, την οποία επίσης συναντήσαμε στο κεφ. *Μεταφ.* 7.3, να εκκινήσουμε από αυτά που είναι γνωριμότερα σε εμάς, στην αίσθηση, για να προχωρήσουμε προς εκείνα που είναι γνωριμότερα καθ' εαυτά, που είναι γνωριμότερα στον νου ή, αλλιώς, γνωριμότερα κατά την ίδια τους τη φύση. Με βάση τα παραπάνω, μπορούμε να συμπεράνουμε ότι οι πρώτες ουσίες των *Κατηγοριών* αντικαθίστανται για δύο λόγους.

(1^{ον}) Ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται να αντιμετωπίσει ποιο είναι το πραγματικό υποκείμενο σε αντιδιαστολή προς τις ιδιότητές του, χωριστό απολύτως από αυτές. Οι πρώτες ουσίες των *Κατηγοριών* δεν είναι χωριστές από τις δευτερεύουσες ή κατά συμβεβηκός ιδιότητές τους: μπορεί να έχουν τέτοιες ιδιότητες μόνο ενδεχομενικά, π.χ. να βρίσκονται στον έναν τόπο ή στον άλλο, να έχουν μια απόχρωση ή άλλη κτλ., αλλά πάντα θα χαρακτηρίζονται από κάποια από αυτές τις ιδιότητες. Και εάν έχουν έτσι τα πράγματα, παρότι δεν εξαρτώνται από κάποια μεμονωμένη ιδιότητα από εκείνες που κατέχουν στη συγκεκριμένη χρονική στιγμή, δεν είναι ανεξάρτητες από κάποια ή άλλη ιδιότητα την οποία θα έχουν οπωσδήποτε, π.χ. θα είναι τοποθετημένες σε έναν τόπο, θα έχουν συγκεκριμένη απόχρωση, βάρος ή ύψος κ.ο.κ. Αυτό ενδεχομένως να σημαίνει για τον Αριστοτέλη ότι είναι πάντα προσδεμένες σε ιδιότητες και χαρακτηριστικά επιπλέον εκείνου που τους δίνει την ταυτότητά τους, επιπλέον του είδους τους.

(2^{ον}) Ο Αριστοτέλης έχει πλέον, στα *Μετά τα Φυσικά*, αναπτύξει τη δική του θεωρία για τις μορφές, τα είδη, και πιστεύει ότι υπάρχουν κάποιες χωριστές και άυλες μορφές οι οποίες είναι τα κατεξοχήν παραδείγματα ουσιών. Τέτοιες ουσίες είναι, για παράδειγμα, οι θεϊκές οντότητες και ο ίδιος ο θεός, το πρώτο κινούν. Αυτές συνιστούν τα κατεξοχήν παραδείγματα ουσιών, και επομένως οι ουσίες, με την κύρια σημασία του όρου, θα

πρέπει να μοιράζονται κάτι από την καθαρότητα της φύσης των θεϊκών όντων. Μόνο τα είδη (που είναι όπως είδαμε απλά και ασύνθετα) και όχι οι καθ' έκαστον ουσίες έχουν μια τέτοια ιδιότητα.

11.5. Η οντολογία ως θεολογία και τα διαφορετικά είδη ουσιών

Σύμφωνα με όσα συζητήσαμε παραπάνω, μπορούμε να καταλήξουμε με μια ανακεφαλαίωση των τρόπων με τους οποίους λέγεται ή αποδίδεται ο όρος «ουσία» στα όντα:

- (I) Ορισμένα όντα είναι ουσίες κατά το ότι είναι απλά, ασύνθετα και άυλα είδη και τα οποία δεν επενδύονται σε καμιά ύλη.
- (II) Άλλα όντα είναι ουσίες (όπως είναι τα ατομικά φυσικά είδη, οι ψυχές των έμβιων όντων) που είναι μεν απλές και ασύνθετες, αλλά επενδύονται σε κάποια ύλη.
- (III) Τέλος, ουσίες είναι επίσης, αλλά με την πιο απομακρυσμένη από την κύρια σημασία του όρου, όντα τα οποία είναι σύνθετα είδους και ύλης.

Η προτεραιότητα των ουσιών στην κατηγορία (I) είναι σαφής, αφού αυτές είναι και χωριστές από την ύλη με μία πιο ισχυρή έννοια από εκείνη με την οποία ενδεχομένως οι ουσίες της κατηγορίας (II) είναι χωριστές, και για αυτόν τον λόγο αμετάβλητες και αιώνιες, όταν τόσο για τις ουσίες της κατηγορίας (II) όσο και για εκείνες της κατηγορίας (III) κάτι τέτοιο δεν ισχύει.

Εν κατακλείδι, η έρευνα για την ουσία, εφόσον έχει ταξινομήσει τις ουσίες σε διαφορετικά επίπεδα με βάση σχέσεις προτεραιότητας, είναι μία γενική επιστήμη που αφορά όλα τα όντα που είναι ουσίες. Και μάλιστα διερευνά και εκθέτει τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους όλες αυτές οι τάξεις ουσιών είναι, με τον τρόπο που διακρίνει την κάθε τάξη, ουσίες, και αυτό βέβαια εδράζεται στην παραπάνω ιεράρχηση. Ένα πολύ γενικό συμπέρασμα της πρώτης φιλοσοφίας είναι ότι είναι η μορφή ή το είδος των ατομικών οντοτήτων ή υποστάσεων που κάνει τις οντότητες αυτές να είναι τα όντα τα οποία είναι, τους δίνει, εξαιτίας της υλοποίησής της, της ενεργητικής της παρουσίας στον κόσμο, την ταυτότητά τους την αριθμητική. Αυτός είναι και ένας γενικός ορισμός του τι κάνει τα όντα να είναι όντα.

Η έρευνα όμως για την ουσία είναι επίσης μία θεολογία, στον βαθμό που καταλήγει στο συμπέρασμα ότι οι κατεξοχήν ουσίες, τα κατεξοχήν όντα, είναι οι χωριστές από την ύλη, απλές και ασύνθετες ουσίες και αμετάβλητες στον χρόνο. Εντέλει, ο γενικός λόγος για το ον μάς δίνει την ειδική κατηγορία των όντων που είναι όντα με την πιο πλήρη έννοια, των όντων που είναι πρώτες ουσίες. Εκκινώντας από τις ουσίες οι οποίες είναι πιο γνώριμες για εμάς, τις αισθητές ουσίες, καταλήγουμε έτσι στις ουσίες με την κύρια σημασία του όρου, οι οποίες είναι λιγότερο γνώριμες για εμάς αλλά γνωριμότερες (με τον τρόπο που έχουμε εννοήσει ως εδώ αυτό τον όρο) από τη φύση τους. Σε αυτές και στη σχέση που έχουν με τις αισθητές ουσίες είναι καιρός να στραφούμε.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Αριστοτελικά έργα

Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, 2 vols. Oxford, 1953 [1924].

Δύο βιβλία από τα *Μεταφ.* έχουν εκδοθεί σε καλές ελληνικές μεταφράσεις με ερμηνευτικό σχολιασμό:

Αριστοτέλης. *Μετά τα Φυσικά – Λάμβδα. Η Αριστοτελική Θεολογία*, μετάφραση, σχόλια Π. Γκολίτσης. Ηράκλειο, Κρήτη: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2021.

Αριστοτέλης. *Μετά τα Φυσικά – Βιβλίο Α'*, επιμέλεια, μετάφραση και σχόλια Β. Κάλφας. Αθήνα: Πόλις, 2009.

Μετάφραση (στα αγγλικά) και σχολιασμός των κεντρικών βιβλίων των *Μεταφ.*

Aristotle. *Metaphysics: Books Z and H*, trans. & commentary D. Bostock. Oxford University Press, 2000.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Η βιβλιογραφία η σχετική με τα *Μεταφ.* είναι κυριολεκτικά ατελείωτη. Σταχυολογώ τα ακόλουθα κατά σειρά προτεραιότητας για μια μελέτη από τα απλούστερα προς τα πιο απαιτητικά. Τρία σχετικά συνοπτικά άρθρα για το επιχείρημα των *Μεταφ.* συνολικά θα βρείτε εδώ:

Gill, M. L. "Aristotle's *Metaphysics* reconsidered." *Journal of the History of Philosophy* 43 (2005), pp. 223-241.

Menn, St., *The Aim and the Argument of Aristotle's Metaphysics*. Εκτενής δημοσίευση στην ηλεκτρονική σελίδα: <http://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>

Rangos, S. "First philosophy, truth, and the history of being in Aristotle's *Metaphysics*." In C. Baracchi (ed.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*. London/New York, 2014, 173-188.

Τα δύο ακόλουθα άρθρα του M. Frede είναι σημαντικά, και το πρώτο περιλαμβάνει την ερμηνεία για την ουσία που παρουσιάζεται στο παρόν κεφάλαιο:

Frede, M. "Substance in Aristotle's *Metaphysics*." In M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, 72-80. University of Minnesota Press, 1987.

Frede, M. "The unity of general to special metaphysics: Aristotle's conception of metaphysics." In M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, 1987, pp. 81-95.

Το βιβλίο του Jaeger έχει μια μεγάλη ιστορική αξία και είχε μεγάλη επίδραση:

Jaeger, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, 2η ed. Oxford: Clarendon Press, 1948.

Δύο πολύ καλοί οδηγοί για τις δεκατέσσερις πραγματείες των *Μετά τα Φυσικά* είναι οι ακόλουθοι:

Burnyeat, M. F. *A Map of Metaphysics Zeta*. Pittsburgh, PA: Mathesis Publications, 2001.

Politis, V. *Aristotle and the Metaphysics*. London/New York: Routledge, 2004.

Όπως ιδιαίτερα επιδραστικό υπήρξε το ακόλουθο (εξετάζει ειδικά το πρόβλημα της ενότητας των σύνθετων ουσιών):

Gill, M. L. *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton University Press, 1989.

Για το βιβλίο Λ η πληρέστερη συλλογή άρθρων είναι ο τόμος από το αντίστοιχο συνέδριο του Symposium Aristotelicum (ενός θεσμού για τις αριστοτελικές σπουδές), άρθρων που αναλύουν ένα προς ένα τα κεφάλαια του βιβλίου Λ.

Aristotle. *Metaphysics Book A*, M. Frede & D. Charles, Eds. & Trans. Oxford University Press, 2001.

Aubenque, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, 2013 (1st ed. 1962, 2nd ed. 1966). *Το πρόβλημα του όντος στον Αριστοτέλη*, μτφρ. Α. Μ. Καραστάθη, επιμ. Σ. Ι. Ράγκος. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2024..

Ένα αρκετά παλαιό αλλά σπουδαίο βιβλίο για το πρόβλημα του όντος στον Αριστοτέλη, αλλά το μόνο μεταφρασμένο στα νέα ελληνικά.

Shields, C. J. *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1999. Μονογραφία που αναλύει, μεταξύ άλλων, τη θέση ότι το ον λέγεται πολλαχώς, όπως και τη χρήση της ομωνυμίας στη θεωρητική φιλοσοφία του Αριστοτέλη.

Wedin, M. V. *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Μονογραφία που αναλύει διεξοδικά τόσο τα οντολογικά επιχειρήματα στις *Κατηγορίες* όσο και εκείνα στα *Μετά τα Φυσικά* και επιχειρεί να δείξει τη συμβατότητα των δύο θεωριών.

Δικτυογραφία

Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

Ράγκος, Σ. «Μετά τα Φυσικά». *Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη*. Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/Lexicon/22>

Ράγκος, Σ. «Ουσία». *Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη*. Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus <https://aristotelistes.cti.gr/admin/Lexicon/321>

Cohen, S. M., & Reeve, C. D. C. "Aristotle's Metaphysics". In E. N. Zalta & U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2025 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/aristotle-metaphysics/>

12. Αντί επιλόγου: Ένας φιλόξενος κόσμος

12.1. Εισαγωγικά

Η αριστοτελική σύλληψη του κόσμου δεν περιγράφει ένα σύμπαν στοιχειωδών δυνάμεων οι οποίες παράγουν με κάποιον τυχαίο τρόπο τον κόσμο και τα όντα εντός του. Απεναντίας, αυτή είναι η κατηγορία που εξαπολύει ο Αριστοτέλης ενάντια σε κάποιους προσωκρατικούς «φυσιολόγους». Ο ίδιος επιχειρεί να περιγράψει με λεπτομέρεια έναν κόσμο που είναι έλλογος κατά το ότι επιδέχεται λογική εξέταση και εξήγηση. Για την ακρίβεια, επιδέχεται επιστημονική εξήγηση, με τα μέτρα που θέτει για την επιστήμη ο ίδιος ο Αριστοτέλης. Τα στοιχεία εντός του και όλα τα συνθετότερα όντα μοιάζουν να έχουν τη δική τους λειτουργική θέση. Πρόκειται για έναν κόσμο που μπορεί να χαρακτηριστεί «φιλόξενος» για τα φυσικά είδη που περιέχει και τίποτε δεν τον απειλεί με διάλυση. Είναι οργανωμένος, συνεκτικός, έχει τελεολογική διάρθρωση και διέπεται από εσωτερική κανονικότητα. Αυτό δεν σημαίνει ότι όλα συμβαίνουν εντός του με σταθερή αναγκαιότητα ή πάντα για έναν σκοπό. Και εξαιρέσεις υπάρχουν και φαινόμενα που δεν υπακούν σε κάποια τελεολογία (αν και αυτό είναι ένα σημείο που διχάζει τους σχολιαστές). Επιπλέον, υπάρχουν φαινόμενα που εμφανίζονται παρά φύσιν, ενάντια δηλαδή στην κανονικότητα. Ακόμη και αυτά όμως ο Αριστοτέλης προσπαθεί να τα εντάξει σε ένα σχήμα, και ισχυρίζεται με έναν αέρα σκανδαλιάρικης αντίφασης ότι και αυτά είναι με έναν τρόπο κατά φύσιν, γιατί είναι εκδήλωση κάποιων φυσικών δυνάμεων οι οποίες απλώς στην προκειμένη περίπτωση αστοχούν. Αλλά και τότε όχι με ακατάληπτο τρόπο αλλά με έναν τρόπο που επιδέχεται κάποιου είδους έλλογη εξήγηση. Ο αριστοτελικός κόσμος είναι ένας κόσμος όπου η φύση «δεν κάνει τίποτε μάταια» (*οὐδὲν μάτην*), και όπου τα όντα φαίνεται να έχουν ενδογενή αιτία που εξηγεί την ύπαρξή τους.

Η εικόνα αυτή του κόσμου ως μιας ολότητας που είναι έλλογα οργανωμένη αλλά και σκοποθετημένη (από τους επιμέρους σκοπούς των όντων εντός της και όχι βέβαια από ένα γενικό ευφυές σχέδιο ή συγκεκριμένο καθολικό σκοπό) βρίσκεται ωστόσο σε κάποια ένταση με άλλες δυνάμεις, κορυφαίες για την αριστοτελική οντολογία, και οι οποίες βρίσκονται έξω από τον κόσμο ή, για την ακρίβεια, στην περιφέρειά του. Το σημείο είναι ιδιαίτερο, ώστε είναι δύσκολο να κρίνει κανείς αν μιλάμε για δυνάμεις εντός ή εκτός του κόσμου. Ο κόσμος λοιπόν, από τη μία πλευρά, μοιάζει να είναι «προσανατολισμένος» προς το καλό, προς την πληρότητα και την ολοκλήρωση κάθε όντος, αλλά και περιέχει τα απαραίτητα για την ανάπτυξη και την ολοκλήρωση κάθε μορφής όντος και, την ίδια στιγμή, απουσιάζει από αυτόν οποιαδήποτε ιδέα **θείας πρόνοιας** η οποία να περιλαμβάνει αναφορά σε κάποια θεία βούληση ή έλλογο θεϊκό σχέδιο. Ο θεός δεν είναι δημιουργός, δεν είναι πολύ περισσότερο νομοθέτης, και δεν είναι καν παρατηρητής. Είναι ένας αδιάφορος για τον κόσμο θεός. Είναι ένα ον το οποίο είναι υπεύθυνο κατά κάποιον τρόπο για την κοσμική κίνηση, αλλά όχι με τον τρόπο που μας φαίνεται ο πιο φυσιολογικός: δηλαδή προκαλώντας την, ασκώντας την ενέργεια που θα ασκούσε ένα ποιητικό αίτιο.

Αυτή την ένταση, την ύπαρξη ενός *φιλόξενου* κόσμου και ενός *ξένου* θεού, θα συζητήσουμε στο παρόν κεφάλαιο. Πώς μπορεί να νοηθεί ένας κόσμος γεμάτος τάξη, νόημα και εσωτερικό προσανατολισμό, όταν η ύστατη αρχή του δεν εμπεριέχει καμία μορφή πρόθεσης, μέριμνας ή επιμέλειας; Πώς συνδέεται η ενδοκοσμική τελεολογία των φυσικών σωμάτων με την υπερβατική αδιαφορία της δραστηριότητας του θεού (ο οποίος εξαντλείται σε μια δραστηριότητα που ο Αριστοτέλης ονομάζει, λίγο πλεονάζοντας, *νόηση νοήσεως*); Και τι σημαίνει να ζει ο άνθρωπος μέσα σε έναν κόσμο που φαίνεται να τον «υποδέχεται», αλλά ταυτόχρονα να έχει θέσει για αυτόν ένα σκοπό που φαίνεται να είναι κάτι αλλότριο προς τον ίδιο τον άνθρωπο;

Για τον Αριστοτέλη, ο κόσμος (δηλαδή η φύση στο σύνολό της) είναι φιλόξενη, επειδή είναι έλλογη με τον τρόπο που περιγράψαμε πιο πάνω. Η λογικότητα (ο λόγος) δεν είναι μόνο όργανο της ανθρώπινης κατανόησης, αλλά εγγράφεται εντός της δομής του κόσμου. Και τον κόσμο αυτό τον γνωρίζουμε επειδή έχουμε μια εσωτερική συγγένεια μαζί του: *ὁμοιοπαθὴς ἐστὶν ὁ νοῦς τοῖς νοητοῖς*. Νους και νοητά χαρακτηρίζονται από τις ίδιες ιδιότητες. Αυτό σημαίνει πως η γνώση δεν είναι απλή απεικόνιση του κόσμου, αλλά μετοχή σε αυτόν και στις διαδικασίες του τις οποίες έχουμε τη νοητική δύναμη να κατανοήσουμε.

Στο 8^ο βιβλίο των *Φυσικών* ο Αριστοτέλης περιγράφει τη συνεχή και αιώνια κίνηση του ουρανού, και μέσα από αυτή την κίνηση αναγνωρίζει την ανάγκη για μια πρώτη αρχή, ακίνητη και αναλλοίωτη, που όμως προκαλεί την κίνηση όλων των άλλων όντων. Αυτή την αρχή ονομάζει ο Αριστοτέλης *πρῶτο κινῶν*. Αυτό το πρώτο κινούν όμως θα πρέπει να είναι ακίνητο, διαφορετικά θα έπρεπε κάτι να εξηγεί και τη δική του κίνηση: συγκεκριμένα, εάν μὲν είναι αυτοκινούμενο, θα πρέπει να διαιρείται εσωτερικά σε ένα μέρος που κινεί και ένα μέρος που κινείται, ενώ αν κινείται από κάτι έτερο, αυτό το τελευταίο θα είναι πρότερο του πρώτου, και τα ίδια ερωτήματα θα πρέπει να απαντήσουμε για τη δική του κίνηση. Επομένως, το πρώτο κινούν θα πρέπει να είναι ακίνητο και κατά τούτο μπορεί να είναι απλό (δεν χρειάζεται να διαιρείται σε μέρη) και άυλο. Πώς όμως κινεί τον πρώτο ουρανό που κινεί αλυσιδωτά όλα τα υπόλοιπα κινούμενα όντα; Δεν κινεί με τον τρόπο που τα άλλα κινούνται κινούν αυτό που κινούν, δηλαδή μέσω της επαφής κινούντος και κινουμένου. Γιατί το πρώτο κινούν είναι καθαρή ενέργεια και είναι άυλο, επειδή αν είχε ύλη θα περιείχε κάτι το οποίο είναι δύναμη. Αν και στα *Φυσικά* δεν γίνεται λόγος για τι ακόλουθο, στα *Μεταφ.* Δ ο Αριστοτέλης επιλέγει να εξειδικεύσει τον τρόπο με τον οποίο πρώτο κινούν κινεί τον πρώτο ουρανό (και αλυσιδωτά όλα τα υπόλοιπα κινούμενα) με όρους επιθυμίας. Ο πρώτος ουρανός κινείται από την επιθυμία του να μοιάσει κατά το δυνατόν στην ακινησία του πρώτου κινούντος. Η κίνηση που παράγεται έτσι είναι η κυκλική κίνηση (αυτή, εν αντιθέσει με τη γραμμική κίνηση, έχει τη χαρακτηριστική ιδιότητα να μην έχει τέλος και αρχή και έτσι να είναι αιώνια και αέναη) του πρώτου ουρανού, της σφαίρας δηλαδή των απλανών αστερών. Επομένως, το πρώτο κινούν δεν παρεμβαίνει με τον τρόπο που παράγεται η κίνηση στον υποσελήνιο κόσμο, δεν ενεργεί ως ποιητικό αίτιο, αλλά ελκύει, μαγνητίζει σαν αντικείμενο έρωτα, όπως θα δούμε, όχι μόνο εμάς αλλά και όλα τα άλλα όντα, μέχρι και τα πρώτα απλά στοιχεία.

Και αυτός είναι ένας ακόμη λόγος για να θεωρήσουμε τον κόσμο έλλογο. Ο κόσμος είναι έλλογος όχι επειδή η έλξη προς το θείο, η οποία κατά τον Αριστοτέλη χαρακτηρίζει τα όντα του, περιλαμβάνει κάποια στοιχεία λογικής ικανότητας, αλλά επειδή η έλξη για κάτι μακάριο και τόσο ανώτερο όπως η δραστηριότητα του θεού έχει εξαιτίας αυτού του γεγονότος μια λογική και λογικά εξηγήσιμη δομή (τη λογική δομή που εμφανίζεται στις τελεολογικές αλυσίδες, όπου το προηγούμενο στάδιο εξελίσσεται με τρόπο ώστε να υλοποιήσει το επόμενο). Ο θεός λοιπόν κινεί ως τελικό αίτιο, ως κάτι που είναι αντικείμενο επιθυμίας για όλα τα υπόλοιπα όντα. Κινεί ως αντικείμενο πόθου. Και όλοι ξέρουμε με τι ένταση εργάζεται ο πόθος.

Η ιδέα αυτή θα βρει τη μεταφυσική της κορύφωση στο βιβλίο *Λάμβδα των Μετά τα Φυσικά*, όπου ο θεός παρουσιάζεται ως καθαρή *ένεργεια*, ως *νόησις νοήσεως*, και αυτό γιατί η νοητική ικανότητα είναι για τον Αριστοτέλη η πλέον αυτόνομη (δεν χρειάζεται σωματικά μέρη ή αισθητήρια όργανα), αλλά και η μόνη αυτάρκης (εφόσον δεν είναι μέρος μιας ενσώματης ψυχής, δεν φαίνεται να εξαρτάται από άλλες λειτουργίες). Εδώ πλέον η σχέση με τον κόσμο δεν είναι οργανική αλλά αναλογική· δεν είναι ανταποδοτική, αλλά μονόπλευρη: όλα εξαρτώνται από τον θεό, αλλά ο θεός δεν εξαρτάται από τίποτα.

Στο πλαίσιο αυτό, στις επόμενες ενότητες του κεφαλαίου θα περιγράψουμε, πρώτον, πώς θεμελιώνεται η φυσική τελεολογία (με λίγο γενικότερο τρόπο έναντι αυτού που ακολουθήσαμε στο Κεφάλαιο 9)· δεύτερον, πώς περιγράφεται ο «θεός» ως αναγκαιότητα· τρίτον, πώς αυτή η θεώρηση επεκτείνεται στον άνθρωπο, ιδίως μέσω του *θεωρητικού βίου* στα *Ηθικά Νικομάχεια* (βιβλίο 1 και 10)· και τέλος, πώς ο αποξενωμένος από τον κόσμο θεός συνιστά ένα όριο και ταυτόχρονα μια πρόσκληση για φιλοσοφική σκέψη. Έτσι, η παρούσα διερεύνηση θα επιχειρήσει να αναδείξει το δυναμικό της φιλοσοφικής σκέψης που γεννιέται μέσα από αυτή την ιδιότυπη ένταση: ανάμεσα σε έναν κόσμο που δείχνει να προσφέρει νόημα, και σε έναν θεό που το αντανακλά χωρίς να το προσφέρει.

12.2. Η φυσική τελεολογία: τάξη χωρίς πρόνοια

Στο δεύτερο βιβλίο των *Φυσικών*, όπως είδαμε στο Κεφάλαιο 9, ο Αριστοτέλης θέτει ένα ερώτημα που καθορίζει την πορεία ολόκληρης της φυσικής του φιλοσοφίας: λειτουργεί η φύση για κάποιον σκοπό ή τυχαία; Με αφετηρία αυτό το ερώτημα, ξεδιπλώνεται μια κοσμοθεώρηση όπου η φύση (ή, καλύτερα, οι επιμέρους

φύσεις των φυσικών όντων) δεν δρα ούτε σύμφωνα με την τύχη ούτε από απλή αναγκαιότητα, αλλά για κάποιον σκοπό. Στο Κεφάλαιο 8 του δεύτερου βιβλίου των *Φυσικών*, ειδικά, ο Αριστοτέλης υπερασπίζεται, με μια δέσμη επιχειρημάτων, ότι η φύση δρα για κάποιον σκοπό, κάθε φορά που την παρατηρούμε να επιτυγχάνει ένα ωφέλιμο αποτέλεσμα για το όν το οποίο μεταβάλλεται. Παρά το γεγονός ότι δεν υπάρχει σχεδιαστής ή δημιουργός, η φύση δρα όπως ένας τεχνίτης, ο οποίος δημιουργεί το τεχνούργημά του με τον βέλτιστο τρόπο, ώστε να εξυπηρετεί τη συγκεκριμένη λειτουργία του.

Αυτή η τελεολογική σύλληψη, ωστόσο, εγείρει ερωτήματα. Πώς μπορεί η φύση να «δημιουργεί πράγματα για κάποιο σκοπό» χωρίς να διαθέτει πρόθεση; Πώς μπορεί να συγκρίνεται με έναν τεχνίτη, αν οι διαδικασίες της δεν εξαρτώνται από κάποιον νου ή βούληση; Η απάντηση του Αριστοτέλη, όπως είδαμε, είναι ότι στη φύση κάθε όν έχει εντός του μια φυσική δύναμη για μεταβολή η οποία ταυτόχρονα είναι μια τάση προς την ολοκλήρωση της μορφής του. Αυτό είναι ακόμη πιο σαφές στις ζωολογικές έρευνες του Αριστοτέλη, όπου αφιερώνει σελίδες επί σελίδων ώστε να αναλύσει τη σκοπιμότητα των μερών των σωμάτων των ζώων. Η φύση δεν «επινοεί» όπως ο άνθρωπος, αλλά, μέσω του είδους και της γέννησης, παράγει δομές κατάλληλες για τον σκοπό της συντήρησης του χαρακτηριστικού βίου που διακρίνει κάθε φυσικό όν. Για παράδειγμα, κάθε έμβιο όν έχει τα κατάλληλα σκέλη για να κινείται στον τόπο τον οποίο διαβιό: αν ζει στη στεριά χρειάζεται πόδια, αν ζει σε υγρό τόπο πτερυγία κ.ο.κ. Το αποτέλεσμα μοιάζει με τεχνούργημα χωρίς να είναι προϊόν σχεδίου.

Έτσι, ο κόσμος εμφανίζεται ως έλλογα συγκροτημένος: επειδή μπορεί να γνωσθεί, αλλά και επειδή η δομή του ανταποκρίνεται σε ένα είδος εσωτερικής νομοτέλειας. Η μορφή προηγείται της ύλης, ο σκοπός ή το τέλος προηγούνται (λογικά και οντολογικά) των συνθηκών που το παράγουν, το όν προηγείται του γίνεσθαι, όπως λέει χαρακτηριστικά ο Αριστοτέλης. Τα φυσικά φαινόμενα δεν ερμηνεύονται πλήρως παρά μόνο όταν ιδωθούν *ως προς το τέλος τους*. Και αυτό είναι το στοιχείο που δεν είδαν οι προγενέστεροι φυσικοί φιλόσοφοι στις δικές τους ζωολογικές εξηγήσεις.

Η πρόταση αυτή μπορεί να μοιάζει με μεταγενέστερες, θρησκευτικού τύπου, αντιλήψεις για τη δημιουργία και τη ρύθμιση του κόσμου. Αλλά ο Αριστοτέλης θέτει αυστηρά όρια: δεν υπάρχει δημιουργός και δεν υπάρχει νους που επινόησε ένα έλλογο σχέδιο για την κατασκευή και τη λειτουργία του κόσμου. Ο θεός του Αριστοτέλη δεν παρακολουθεί τον κόσμο. Είναι τόσο μπροστά που δεν τον βλέπει καν, θα λέγαμε. Η φύση όμως μοιάζει να μιμείται αυτό τον θεό επειδή αναζητεί το βέλτιστο, και ο θεός είναι το βέλτιστο.

12.3. Ένα πρώτο κινούν χωρίς πρόθεση

Η ανάγκη ύπαρξης ενός πρώτου κινούντος, στον Αριστοτέλη, δεν γεννιέται από κοσμολογική ευλάβεια αλλά προκύπτει μέσα από μια αυστηρά φιλοσοφική ανάγκη: το ίδιο το φαινόμενο της κίνησης, μιας κίνησης που είναι για τον φυσικό κόσμο, καθολική, αδιάλειπτη και αιώνια, απαιτεί μια αρχή που να μπορεί να την εξηγή.

Στο 8^ο βιβλίο των *Φυσικών* ο Αριστοτέλης δείχνει ότι, εφόσον η κίνηση στον κόσμο είναι αιώνια, πρέπει να αναχθούμε σε ένα θεμέλιό της το οποίο κινεί χωρίς το ίδιο να κινείται. Διαφορετικά, το ερώτημά μας σχετικά με το ποιο είναι το θεμέλιο της κίνησης θα έμενε, πιστεύει, αναπάντητο. Αυτό το *ἀκίνητον κινούν* δεν είναι κάτι που δρα χάρη στο υλικό του σώμα ή ως ποιητικό αίτιο. Πρώτον, γιατί είναι ασώματο. Και δεύτερον, γιατί δεν είναι μια δύναμη η οποία περιμένει να ενεργοποιηθεί και να κινήσει κάτι έτερο στη μία ή την άλλη περίπτωση. Μια τέτοια κατάσταση, εκτός του ότι θα ήταν ατελής (όλες οι δυνάμεις είναι υποδεέστερες των αντίστοιχων ενεργειών), θα υπέκειτο στην πιθανότητα να μην ενεργοποιηθεί για κάποιον οποιοδήποτε λόγο στη μία ή στην άλλη περίπτωση. Επομένως, η μόνη λύση που μένει ανοικτή για τον Αριστοτέλη είναι το όν αυτό να κινεί ως τελικό αίτιο. Είναι η αιτία για την οποία όλα κινούνται, επειδή όλα όσα κινούνται την επιθυμούν – *ὡς ἐρωμένον*. Και το να την επιθυμούν σημαίνει να επιθυμούν να γίνουν σαν και αυτό το όν, να του μοιάσουν. Τι να πει κανείς; Είναι και αυτή μια άποψη για τον έρωτα.

Αυτή η πρόταση, που επαναλαμβάνεται και κορυφώνεται στο βιβλίο Λ των *Μετά τα Φυσικά* (Κεφ. 7 1072a19–1073a13), θέλει να επισημαίνει ότι ο κόσμος κινείται όχι επειδή κάτι τον σπρώχνει, τον ωθεί, αλλά επειδή κάτι

τον ελκύει. Ο θεός του Αριστοτέλη είναι, απλώς, εκείνος που νοείται, και η νόηση αυτού του όντος γίνεται επιθυμητή από όλα τα όντα. Από όσα έχουν νόηση τουλάχιστον.

Έτσι, ο θεός, η κυριότερη ουσία στα *Μετά τα Φυσικά*, δεν είναι αντικείμενο πίστης, αλλά αντικείμενο λατρείας, με τον τρόπο που λατρεύουμε το αντικείμενο του έρωτα. Αλλά η αναλογία με τον έρωτα φτάνει μόνο ως εδώ, γιατί προφανώς πρόκειται για έναν οντολογικό και μόνο έρωτα, για τον έρωτα προς μια οντολογική αρχή. Ένας άλλος τρόπος να διατυπώσει κανείς την ίδια σκέψη είναι να δει τα υπόλοιπα όντα ως υποδεέστερες ή μερικές εκδοχές αυτού του άυλου όντος, που είναι *άπλως ὄν*, δηλαδή ένα απόλυτο ον, με την έννοια ότι είναι η απλούστερη και βασικότερη εκδοχή όντος. Τα υπόλοιπα όντα, εκτός του ότι είναι όντα, εμπεριέχουν και άλλες ιδιότητες, γεγονός που τα κάνει να είναι όντα με κάποιους περιορισμούς (είναι π.χ. φυσικά όντα που είναι μεταβαλλόμενα και εφήμερα ή είναι μαθηματικά όντα τα οποία είναι κατά έναν τρόπο αχώριστα από την ύλη κ.ο.κ.). Επομένως, το απλούστερο ον είναι ταυτόχρονα και ένα ον το οποίο είναι υπόδειγμα της πληρέστερης εκδοχής της έννοιας του όντος, όχι μόνο συγκριτικά με τα υπόλοιπα όντα, αλλά απολύτως.

Τώρα, παρότι ένας τέτοιος θεός αποτελεί την κυριότατη εκδοχή ουσίας και θαυμάζεται ή λατρεύεται με τον τρόπο που είπαμε από όλα τα υπόλοιπα όντα, στην πραγματικότητα δεν κάνει και πάρα πολλά πράγματα. Ειδικά αν τον συγκρίνουμε με άλλους θεούς που κυκλοφορούσαν στην Αθήνα του 4^{ου} αι. και γενικά στον ελλαδικό χώρο τότε και νωρίτερα. Αλλά, βέβαια, αυτοί οι θεοί ήταν ανθρωπόμορφοι. Και από αυτή την άποψη, ο θεός του Αριστοτέλη (ίσως οι θεοί των φιλοσόφων της κλασικής εποχής γενικά) αναποδογυρίζει τον κόσμο (όχι κυριολεκτικά). Αν οι άνθρωποι κατασκευάζουν τους θεούς τους ανθρωπόμορφους, ο Αριστοτέλης εννοεί τους ανθρώπους ως θεόμορφους. Γιατί θα δούμε ότι το ανώτερο είδος βίου που οι άνθρωποι μπορούν να απολαύσουν είναι ο βίος του θεού. Για λίγο βέβαια. Με μέτρο οπωσδήποτε. Πάντως, αυτός ο βίος είναι ο υπέρτερος. Τι κάνει λοιπόν αυτός ο θεός; Απλώς νοεί. Και τι νοεί; Αν νοούσε οτιδήποτε άλλο εκτός από την ίδια τη νόησή του και τα περιεχόμενά της, αυτό θα μόλυνε κάπως τη θεϊκή του διάσταση. Θα παρενέβαλλε τη νόηση ιδιοτήτων οι οποίες θα ήταν κάτι άλλο από θεϊκές. Άρα, το μόνο που μπορεί να νοεί ο θεός είναι η δική του νόηση και τα περιεχόμενά της. Είναι: *νόησις νοήσεως*. Ο θεός δεν θα μπορούσε να σκέφτεται, για παράδειγμα, τα καθ' ἑκάστα όντα του φυσικού κόσμου που είναι υποκειμένα μεταβολής ή να γνωρίζει τις επιμέρους ιδιοτητές τους (αυτό δεν είναι μέρος της γνώσης έτσι κι αλλιώς και, για να το συλλάβεις, χρειαζόσαι αισθητήρια όργανα, και επομένως σώμα) ούτε πολύ περισσότερο το τυχαίο και το απρόβλεπτο. Σκέφτεται μόνο τον εαυτό του, με την καλή έννοια βέβαια, και αυτό ακριβώς τον καθιστά ή είναι μέρος του γεγονότος ότι είναι ακίνητος, δηλαδή αγέννητος, αμετάβλητος και άφθαρτος, και του γεγονότος ότι συνιστά μια απόλυτη περίπτωση όντος.

Και όμως, αυτή η ακραία αφαιρετικότητα είναι που τον καθιστά αιτία του κόσμου, υπό την έννοια ότι ο κόσμος τελικά εξαρτάται από αυτόν: όλα κινούνται με τρόπο που ομοιάζει με τη δική του ακινησία (όσο και εάν αυτό ακούγεται κάπως αντιφατικό). Τώρα, πώς είναι δυνατόν να μιμηθείς την ακινησία με μια κίνηση; Όπως μπορείς να μιμηθείς ενδεχομένως έναν πίνακα ζωγραφικής με ένα μουσικό έργο. Σε αυτή την τελευταία περίπτωση, μπορείς να αποδώσεις εντός χρόνου κάτι που είναι άχρονο. Με παρόμοιο τρόπο, μια κίνηση μπορεί να μιμηθεί κάτι που είναι εντελώς ακίνητο. Μια κίνηση που θα είναι επαναλαμβανόμενη, περιοδική, θα μοιάζει κατά κάποιον τρόπο με κάτι που παραμένει αιώνια ακίνητο. Έτσι, το πρότυπο της αιώνιας κίνησης, που υλοποιείται έξω από τη σφαίρα της Σελήνης από τα ουράνια σώματα, γίνεται, στην έμβια φύση, μια κίνηση (μια μεταβολή) που στοχεύει στην αναπαραγωγή ενός έμβιου όντος του ίδιου φυσικού είδους με τον γεννήτορα. Ένας τύπος μεταβολής που επαναλαμβάνεται τακτικά, δηλαδή με τον ίδιο πάντα τρόπο, και οδηγεί στο ίδιο κατά κανόνα αποτέλεσμα. Αλλά ακόμη και οι κινήσεις των απλών στοιχείων (της γης, του νερού, του αέρα και της φωτιάς) προς τον οικείο τους τόπο (γη και νερό προς το κέντρο της σφαίρας του κόσμου, αέρας και φωτιά προς την περιφέρεια της ίδιας σφαίρας) φαίνεται να ακολουθούν και να υπακούν σε μια τέτοια αρχή.

Ο θεός λοιπόν δεν είναι ο «πατέρας», όπως είναι ο Δίας, ούτε κάποιο παντοδύναμο φυσικό στοιχείο, όπως για άλλους φιλοσόφους υπήρξε η φωτιά ή ο αέρας, ούτε ένας δημιουργός σαν τον θεό του Πλάτωνα, αλλά είναι απλώς το τέλος του κόσμου (αν τον παρομοιάζαμε με κάποιον από τους πρωταγωνιστές των πλατωνικών διαλόγων, θα είχε μεγαλύτερη συγγένεια με τις Ιδέες παρά με οτιδήποτε άλλο). Αλλά εδώ θα πρέπει να προσέξουμε το εξής: ο θεός είναι το τέλος και το τελικό αίτιο, με έναν, θα λέγαμε, μίνιμουμ τρόπο. Πράγματι,

αν τα όντα κινούνται από ένα τελικό αίτιο, αυτό είναι το δικό τους τελικό αίτιο: ένα έμβρυο αναπτύσσεται για να γίνει ζώο, και ένας σπόρος για να γίνει δένδρο, φυτό, λουλούδι, όχι για να γίνουν θεοί. Εκείνο που μιμούνται είναι μόνο η δομή της τελικής αιτιότητας. Βέβαια, υπακούοντας στη δομή της τελικής αιτιότητας, οδηγούνται στη μίμηση της αιώνιας ύπαρξης του θεϊκού όντος. Γιατί, πραγματώνοντας τη μορφή τους, ταυτόχρονα επιτυγχάνουν τη διαιώνιση του είδους. Αλλά δεν αναπαράγονται για να διαιωνίσουν το είδος, αλλά μάλλον τον εαυτό τους. Η αιωνιότητα είναι μια παράπλευρη συνέπεια. Τα περισσότερα τελεολογικά ρυθμισμένα όντα (δηλαδή όλα τα έμβια εκτός από τον άνθρωπο) αδιαφορούν για τη νοητική δραστηριότητα του θεού (πώς αλλιώς θα γινόταν άλλωστε, αφού δεν είναι έλλογα;). Και μάλλον αδιαφορούν ακόμη και για τη θεμελιώδη ιδιότητα της δραστηριότητας του θεού να είναι ασταμάτητη και αιώνια. Τουλάχιστον εάν δεχτούμε ότι επιτυγχάνουν αυτή την ιδιότητα ενώ στοχεύουν σε κάτι έτερο, τη συντήρηση της μορφής τους, του χαρακτηριστικού βίου που αντιστοιχεί στο φυσικό τους είδος. Άρα, θα λέγαμε κάπως μεταφορικά, του ανταποδίδουν από αυτή την άποψη την αδιαφορία που εκείνος από τη φύση του έχει για τον φυσικό κόσμο. Και πάλι νομίζω πως συναντάμε εδώ μια αναλογία με τη συμπεριφορά που συχνά έχουν και οι ερωμένοι. Όλα αυτά βέβαια ισχύουν για όλα τα έμβια εκτός από εμάς τους ανθρώπους, για τους οποίους δεν ήρθε ακόμη η ώρα να μιλήσουμε. Από την άλλη πλευρά, ούτε ο θεός γνωρίζει τον κόσμο· ούτε τον παρατηρεί, ούτε τον επιβλέπει, ούτε καν τον αγαπά. Και όμως: όλα στον κόσμο σχετίζονται μαζί του. Όλα τείνουν προς εκείνον. Αυτό είναι το παράδοξο του αριστοτελικού θεού: είναι ο αποξενωμένος θεός ενός φιλόξενου κόσμου (φιλόξενου εξαιτίας του). Δεν μετέχει, δεν κατέρχεται, δεν παρακολουθεί – και όμως αποτελεί τον έσχατο λόγο για τον οποίο η φύση κινείται και προσδιορίζεται.

Ας σταθούμε λίγο στον τρόπο με τον οποίο ο Αριστοτέλης περιγράφει τον θεό στο *Μετά τα Φυσικά* Α 7, ως φιλοσοφική αναγκαιότητα. Το χωρίο είναι χαρακτηριστικό:

K.12.1

Και βέβαια έχει [ο θεός] επίσης ζωή· γιατί η ενέργεια του νου είναι ζωή και εκείνος είναι η ενέργεια· και η ενέργεια η καθ' εαυτήν είναι η άριστη και αιώνια ζωή εκείνου. Πράγματι, λέμε ότι ο θεός είναι ζωντανό ον, αιώνιο και άριστο, ώστε ζωή και διάρκεια ζωής συνεχής και αιώνια ανήκει στο θεό· γιατί αυτό είναι ο θεός. (*Μετά τα Φυσικά* 12.7 1072b26-30, μτφρ. Π. Γκολίτσης)

Ο θεός είναι αυτό που δεν μπορεί να μην υπάρχει: είναι άφθαρτος και ανώλεθρος ως η *πρώτη αρχή*, επειδή χωρίς αυτόν δεν θα υπήρχε εξήγηση για το γεγονός ότι υπάρχει κίνηση, αιώνια κίνηση. Αλλά τι κάνει αυτή την αρχή πρώτη; Τίποτα. Ή καλύτερα: τίποτα από αυτά που συνηθίζουμε να αποδίδουμε σε ένα ον που έχει δραστηριότητα. Ο θεός δεν «πράττει». Δεν παρεμβαίνει. Ούτε καν γνωρίζει τον κόσμο, με την έννοια ότι ενδιαφέρεται για κάποιες πληροφορίες σχετικά με αυτόν. Είναι απλώς αυτό που είναι, και αυτή η καθαρότητά του, η τέλεια ταύτιση με την ενέργεια, είναι που κάνει τα όντα να κινούνται προς αυτόν. Ο Αριστοτέλης γράφει:

K.12.2

Και κινεί όπως το αντικείμενο του έρωτα, ενώ κινεί τα άλλα [όντα] μέσω ενός κινουμένου. (*Μεταφ.* 12.7 1072b3-4, μτφρ. Π. Γκολίτσης)

Εκείνο μέσω του οποίου κινεί ο θεός είναι ο ουρανός, ο οποίος κινείται με μια κυκλική τακτική κίνηση και ο οποίος με τη σειρά του κινεί της σφαίρες των απλανών και των πλανητών. Επομένως, ο θεός κινεί έμμεσα χωρίς να κινείται ο ίδιος και χωρίς να γνωρίζει ότι προκαλεί μια τέτοια σειρά κινήσεων η οποία μεταδίδεται μέχρι τον υποσελήνιο χώρο. Η ιδέα είναι σχεδόν προκλητική. Ένας κόσμος γεμάτος ζωή, κίνηση, νομοτέλεια και σκοπιμότητα, και στο κέντρο του, ή μάλλον στην περιφέρειά του, γιατί στο κέντρο του βρίσκεται το στοιχειώδες σώμα της Γης, ένα άφθαρτο παρόν, ή μια άφθαρτη παρουσία που χαρακτηρίζεται από την απουσία οποιασδήποτε χρονικότητας, που καμία σχέση δεν έχει με τον κόσμο και τις διαδικασίες του γίνεσθαι. Από αυτή την άποψη, ο θεός είναι ένας «ξένος», αλλότριος τύπος, συγκρινόμενος προς τον κόσμο τον οποίο

θεμελιώνει ή στηρίζει. Γιατί η σχέση του με τα πράγματα είναι ασύμμετρη (πέρα από το φαινόμενο της αμοιβαίας και συμμετρικής αδιαφορίας την οποία αναφέραμε πιο πάνω). Η εξάρτηση δεν είναι αμοιβαία φυσικά, αφού ο κόσμος εξαρτάται από αυτόν, ενώ εκείνος δεν εξαρτάται από τίποτα. Ο κόσμος κινείται ενώ εκείνος μένει ακίνητος. Και παρ' όλα αυτά υπάρχει μια μορφή «σχέσης». Μια σχέση όμως κενή από συνείδηση. Και αυτό είναι κάτι που μοιάζει με θεολογικό σοκ. Πώς μπορεί κάτι να αποτελεί το αντικείμενο του έρωτα όλων των πραγμάτων και ταυτόχρονα να μένει κλειστό στον εαυτό του;

Αν αναζητούσαμε ένα σημερινό παράδειγμα, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε έναν ήλιο που δίνει φως και ζωή, χωρίς ποτέ να στρέφει το βλέμμα του προς εκείνα τα όντα που χρειάζονται το φως του. Κάτι τέτοιο ακούγεται αδύνατον. Αλλά αν υποθέταμε ότι ο ήλιος έχει πρόσωπο, έχει μπρος και πίσω όψη, τότε θα μπορούσαμε να πούμε: δεν χρειάζεται να στρέψει το βλέμμα του προς αυτά που έχουν ανάγκη το φως του, γιατί και η πίσω όψη, η πλάτη του Ήλιου, φωτίζει εξίσου. Ας φύγουμε από την αναλογία με τον Ήλιο όμως και ας ξαναδούμε το απόσπασμα όπου ο Αριστοτέλης περιγράφει τη νόηση του θεού:

K.12.3

Αφού λοιπόν σε όσα πράγματα δεν έχουν ύλη το αντικείμενο της νόησης και ο νους δεν είναι διαφορετικά, [αυτά: δηλαδή το αντικείμενο και το υποκείμενο της νόησης] θα είναι το ίδιο πράγμα, και η νόηση και το νοούμενο θα είναι [σε αυτόν] ένα. Μένει, βέβαια, η απορία αν το αντικείμενο της νόησης είναι σύνθετο· [αν ήταν, η νόηση] θα μεταβαλλόταν, καθώς θα μετέβαινε από το ένα στο άλλο μέρος του όλου. Αλλά καθετί που δεν έχει ύλη είναι αδιαίρετο. Όπως λοιπόν ο ανθρώπινος νους ή τουλάχιστον ο νους των σύνθετων [όντων] είναι για ορισμένο χρόνο (πράγματι [αυτός ο νους] δεν κατέχει το αγαθό σε αυτό ή το άλλο μέρος του, αλλά κατέχει το άριστο συνολικά, ενώ είναι κάτι διαφορετικό), έτσι είναι η νόηση που νοεί τον εαυτό της τον άπαντα αιώνα. (Μεταφ. 12.9 1075a3-10, μτφρ. Π. Γκολίτσης)

Ο θεός δεν νοεί τίποτε άλλο πέρα από τον εαυτό του, επειδή οτιδήποτε άλλο, ως αντικείμενο της νόησής του, θα εισήγε ως περιεχόμενό τη μερικότητα και την ατέλεια. Ο κόσμος δεν φαίνεται να είναι άξιος λόγου, άξιος του θεϊκού λόγου ως νόησης, ώστε να αποτελέσει αντικείμενό της, και έτσι μένει εκτός αυτής. Παρότι εξαρτάται πλήρως από αυτό που εντέλει δεν τον νοεί. Εξαρτάται με τον τρόπο της μίνιμουμ τελικότητας, όπως απλοϊκά την ονομάσαμε πιο πάνω.

12.4. Η κοσμολογική διάσταση του «αποξενωμένου» από τον κόσμο θεού

Έχουμε λοιπόν, από τη μία, έναν κόσμο που κινείται, οργανώνεται, που γεννά ζωή, που διατηρεί τη δομή και την κατεύθυνσή του, και την ίδια στιγμή, από την άλλη πλευρά, έναν θεό που δεν στρέφεται προς τίποτε απ' όλα αυτά. Το κενό αυτό, ανάμεσα στη φυσική πληρότητα και στη θεία αυτάρκεια, είναι από τα πιο παράξενα και γόνιμα φιλοσοφικά χαρακτηριστικά της αριστοτελικής κοσμολογίας. Στον πυρήνα της σύλληψης του Αριστοτέλη βρίσκεται η ιδιαίτερη σκέψη ότι η κίνηση προϋποθέτει κάποιο τελικό αίτιο. Αλλά εδώ θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς εάν ο αριστοτελικός θεός γίνεται απαραίτητος μόνο επειδή η κίνηση των όντων εντός του φυσικού κόσμου είναι τελεολογική. Δηλαδή, έστω ότι ο κόσμος κινούνταν αιώνια, όπως συμβαίνει σε άλλες φιλοσοφικές ερμηνείες του φυσικού κόσμου στην αρχαιότητα. Δεν θα ήταν και πάλι απαραίτητος ένας θεός ως θεμέλιο αυτής της κίνησης, ακόμη και εάν η κίνηση δεν ήταν τελεολογική; Αν η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι θετική, τότε ο θεός είναι αναγκαίος για τη θεμελίωση της κίνησης γενικά και όχι της τελεολογικής κίνησης ειδικά. Και αυτό φαίνεται να ενθαρρύνει την ακόλουθη σκέψη: Η τελεολογία στον φυσικό κόσμο δεν θεμελιώνεται στο γεγονός ότι η κίνηση των έμβιων όντων στοχεύει στο να είναι άπαυστη, αιώνια αν θέλετε, αλλά στο επιμέρους γεγονός ότι η κίνησή τους στοχεύει να αναπαράγει, κατά κάποιον τρόπο, τις μορφές εντός του φυσικού κόσμου ως θετικές αξίες (ως σκοπούς). Αυτό δεν πηγάζει άμεσα από το θεμέλιο της θεότητας. Είναι μάλλον ένα εσωτερικό στοιχείο του υποσελήνιου κόσμου. Ενώ ο θεός και το πρότυπό του δεν βρίσκεται εντός του. Είναι εκτός.

Τι θέση λοιπόν έχει ή μπορεί να προσδοκά ο άνθρωπος εντός αυτού του κόσμου; Τι απομένει για εμάς να κάνουμε; Για εμάς, τα ανθρώπινα όντα που μπορούμε, όπως ακριβώς επιχειρεί ο Αριστοτέλης, να αναγνωρίσουμε τη σύνδεση που υφίσταται μεταξύ της δραστηριότητας της θείας νόησης και του φυσικού κόσμου στο σύνολό του. Δεν εννοώ βέβαια ότι η άποψη του Αριστοτέλη είναι δικαιωμένη και ορθή (το αντίθετο πιστεύω). Εννοώ ότι, αν κανείς έχει μια παρόμοια σκέψη για τον κόσμο, θα πρέπει να έχει και μια συνακόλουθη θεώρηση για το τι συνιστά μια καλή τύχη, μια καλή ανθρώπινη ζωή εντός του. Ειδικά για τον άνθρωπο που είναι σε θέση να συλλάβει τη λειτουργία του. Και ο Αριστοτέλης έχει πράγματι μια τέτοια συνακόλουθη θεώρηση, που κατευθύνεται από την ιδέα ότι θα πρέπει να αναγνωρίσουμε το γεγονός ότι ζούμε εντός μιας τάξης για την οποία ταυτόχρονα έχουμε τα μέσα να τη συλλάβουμε και να την κατανοήσουμε αρκετά αναλυτικά και λεπτομερώς. Δεν είμαστε στο κέντρο του κόσμου βέβαια. Εκεί, με την κυριολεκτική σημασία, όπως είπαμε, είναι το στοιχείο της γης. Και με τη μεταφορική σημασία του όρου εκεί βρίσκεται ο θεός. Τρίτη εναλλακτική δεν υπάρχει. Και παρ' όλα αυτά είμαστε σε θέση να δούμε το κέντρο (με τη μεταφορική σημασία του κέντρου αλλά και της «όρασης», αφού μόνο με την κυριολεκτική σημασία της «όρασης» βλέπουμε αυτό που είναι κυριολεκτικά στο κέντρο). Και νοώντας αυτό το μεταφορικό κέντρο του κόσμου, τον θεό, γινόμαστε σαν και αυτόν όχι με την αναλογική σημασία που συζητάμε μέχρι τώρα, αλλά με την κυριολεκτική. Γινόμαστε κυριολεκτικά σαν τον θεό επειδή αντιλαμβανόμαστε με τον δικό του τρόπο, κάτι που μόνο αυτό το ον κάνει, δηλαδή νοεί. Κατά μια έννοια, εξαντλούμε τη δραστηριότητά του, την αναπαράγουμε συνολικά (όχι βέβαια ως προς την πληθώρα των περιεχομένων της νόησής του, αλλά έστω τυπικά, δηλαδή ως προς το τι είδους νοητική δραστηριότητα είναι). Αλλά ίσως εδώ υπάρχει και κάτι περισσότερο. Ας υποθέσουμε ότι στρεφόμαστε προς εκείνον που κινεί τον κόσμο (με τον ιδιαίτερο βέβαια τρόπο με τον οποίο τον κινεί). Κινεί τον κόσμο χωρίς να γνωρίζει τίποτε για το κινούμενο και χωρίς το κινούμενο επίσης να γνωρίζει τίποτε για αυτόν. Θεός και κόσμος αγνοούν αλλήλους. Στραμμένοι όμως εμείς προς τα εκεί, προς τη θεϊκή νόηση, είμαστε ενδεχομένως σε θέση να γεφυρώσουμε αυτήν την άγνοια. Η περιοχή την οποία οι δύο αυτοί πόλοι αγνοούν γίνεται για εμάς πεδίο γνώσης λαμπρό. Ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τον κόσμο. Και μπορεί επίσης να ενωθεί με τη θεϊκή νόηση. Το χάσμα κατά κάποιον τρόπο γεφυρώνεται. Αυτή δεν είναι βέβαια μια σκέψη που εκφράζεται στα κείμενα του Αριστοτέλη, αλλά τα τελευταία περιέχουν τα υλικά για να τη διατυπώσουμε ως υπόθεση ή ως συνέπεια των λεγομένων του. Όπως ακριβώς το ίδιο ισχύει και για το γεγονός ότι η σχέση των δύο πόλων είναι υπαρκτή, αλλά μόνο από τον φιλόσοφο γίνεται αντικείμενο πραγματέυσης, στοχασμού και διατύπωσης. Αυτό δεν φαίνεται να είναι καθόλου λίγο. Θα δούμε μάλιστα ότι είναι το περισσότερο που μπορεί κανείς να περιμένει από τον ανθρώπινο βίο. Αυτή είναι η καλύτερη εκδοχή ευτυχίας, η γνώση του κόσμου και η γνώση της θεϊκής νόησης. Δεν υπάρχει κάτι ανώτερο. Και ελπίζω να μην απογοητεύεστε που το διαβάσετε αυτό.

Η σχέση του ανθρώπου με τον θεό και την κάπως μονότονη ή έστω μονομανιακή δραστηριότητά του δεν είναι σχέση πίστης, λατρείας ή αποκάλυψης. Είναι μια σχέση προσανατολισμού. Ο άνθρωπος είναι το μόνο φυσικό ον που μπορεί να στραφεί συνειδητά προς το «ακίνητο κινούν», και να αναγνωρίσει ότι η ίδια του η διάνοια συμμετέχει σ' αυτή τη δραστηριότητα, έστω και εάν αυτό γίνεται κατά τρόπο απλώς αναλογικό (ο χαμηλότερος τύπος ομοιότητας που αναγνωρίζει ο Αριστοτέλης) και πάντως όχι ισότιμο. Είναι σαν να έχει δοθεί στον άνθρωπο η δυνατότητα να δει την αρχή του κόσμου, και να την περιγράψει, χωρίς να είναι ο αποδέκτης της. Η δραστηριότητα δεν προορίζεται για αυτόν.

Αυτό θα μπορούσε να γεννά ένα υπαρξιακό βάρος. Το περίφημο βάρος της ύπαρξης. Πώς να ζήσει κανείς μέσα σε έναν κόσμο που λειτουργεί *λόγω ενός θεού που δεν τον γνωρίζει*; Πώς να νιώσει «στο σπίτι του», όταν η ίδια η αρχή του κόσμου παραμένει σιωπηλή; Η στάση του Αριστοτέλη δεν επηρεάζεται από τέτοιου είδους ανησυχίες (είτε σύγχρονες είτε πολύ παλαιότερες). Είναι μια στάση γνωσιοθεωρητική και πρακτική (με την έννοια ότι είναι ένας τρόπος να ζήσουμε), θα λέγαμε: *ζήσε εξασκώντας τις ιδιαίτερες ικανότητες που εντέλει είναι εκείνες σύμφωνα με τις οποίες ομοιάζουμε (έστω αναλογικά, όπως είπαμε) με το θείο*. Στον άνθρωπο, αυτή η δραστηριότητα είναι η δραστηριότητα της νοητικής του ενέργειας, η καθαρή ενέργεια της σκέψης.

Όταν ο άνθρωπος στρέφεται προς τον θεωρητικό βίο (όταν δηλαδή καλλιεργεί τις επιστήμες και τις γνώσεις που κατατάξαμε ως θεωρητικές στο Κεφάλαιο 6), όταν στοχάζεται όχι για κάποιο επιμέρους πρακτικό

αποτέλεσμα ή σκοπιμότητα έτερη από εκείνη της ίδιας της εξάσκησης της γνωστικής του ικανότητας και της απόκτησης γνώσης, τότε εξασκεί την πλέον ελεύθερη από τις δραστηριότητες και ταυτόχρονα γίνεται όμοιος με τον θεό. Επειδή η δραστηριότητά του αυτή είναι μια μορφή αντανάκλασης της θεϊκής ουσίας. Η ανθρώπινη δραστηριότητα *μετέχει* στη θεϊκή, όπως ίσως μια φλόγα μετέχει στο φως: όχι ισότιμα, αλλά συγγενικά.

Γι' αυτό και ο κόσμος του Αριστοτέλη μπορεί να είναι φιλόξενος για τον άνθρωπο, χωρίς να είναι απαραίτητο να μεριμνά ειδικά για αυτόν, χωρίς να είναι, για να το πούμε έτσι, φιλόανθρωπος. Μας επιτρέπει να αναπτύξουμε τις γνωστικές ικανότητες, να γνωρίσουμε τα πάντα για αυτόν, και αυτό επιφυλάσσει, κατά τον Αριστοτέλη, τη μεγαλύτερη ικανοποίηση που μπορούμε να επιτύχουμε. Αλλά αυτό δεν ισχύει *για χάρη μας*. Και παρ' όλα αυτά, για εμάς είναι ένα τελικό αίτιο, είναι ο ανώτερος σκοπός και στόχος για τον βίο μας ως ανθρώπινων όντων. Εμείς είμαστε αυτοί που μπορούμε να δούμε τη δυνατότητα και να ανταποκριθούμε. Ο κόσμος, από την άλλη, απλώς μας περιέχει, δεν μας προσκαλεί να κάνουμε κάτι. Ή μήπως θα πρέπει να υποψιαστούμε ότι κάτι άλλο συμβαίνει;

Ίσως αυτή η σκέψη, αν κανείς θεωρεί ότι μας εξοβελίζει από το κέντρο του κόσμου, να είναι απογοητευτική. Αλλά από την άλλη πλευρά, ίσως να είναι πιο παρήγορη απ' όσο φαίνεται. Δεν είμαστε στο κέντρο του κόσμου, όπως είπαμε, αλλά είμαστε σε θέση να αναγνωρίσουμε το κέντρο του και με αυτή την έννοια να σταθούμε για λίγο εκεί. Αυτό είναι και το φιλοσοφικό προνόμιο του ανθρώπου: να ζει σε έναν κόσμο με νόημα, χωρίς να χρειάζεται να πιστεύει ότι το νόημα αυτό στρέφεται προς τον ίδιο. Ακόμη περισσότερο, παρότι το νόημα δεν στρέφεται προς τον άνθρωπο ως αποδέκτη, ο ίδιος ο άνθρωπος είναι ο μόνος που νοεί την επικράτεια αυτού του νοήματος. Χρειαζόμαστε κάτι περισσότερο για να νοηματοδοτήσουμε τον βίο μας;

12.5. Ο θεωρητικός βίος ως μίμηση του αποξενωμένου θεού

Αν ο κόσμος του Αριστοτέλη είναι φιλόξενος αλλά απρόσωπος, και αν ο θεός του είναι παρών στον κόσμο χωρίς όμως να προνοεί για αυτόν, τότε ο άνθρωπος δεν καλείται να συμμορφωθεί προς έναν θεϊκό νόμο που περιλαμβάνει κάποιον προορισμό για εκείνον, αλλά απλώς να στραφεί προς το άριστο, την αντικειμενικά άριστη δραστηριότητα. Αυτή η στροφή δεν γίνεται μέσα από πράξεις ούτε μέσα από κοινωνικούς ρόλους: γίνεται μέσω του θεωρητικού βίου. Και αυτή η μετάβαση, από τον κόσμο της πράξης στον κόσμο της νόησης, είναι ίσως η βαθύτερη μορφή συγγένειας που μπορεί να έχει ο άνθρωπος με το θείο.

Στο πρώτο βιβλίο των *Ηθικών Νικομαχείων* (στα κεφάλαια 1.7 και 1.10) ο Αριστοτέλης ορίζει την ευδαιμονία ως **τέλεια ή αυτάρκη ενέργεια της ψυχής σύμφωνα με την αρετή**, και προσθέτει ότι, αν υποθέσουμε ότι υπάρχουν περισσότερες από μία αρετές (που ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι υπάρχουν), τότε σύμφωνα με εκείνη την αρετή που είναι τελειότερη από όλες: την αρετή της νόησης. Δεν πρόκειται για μια αρετή του χαρακτήρα, όπως είναι, φερ' ειπείν, η δικαιοσύνη ή η γενναιότητα, αλλά για μια διανοητική αρετή. Το ευ ζην, στο ύψιστο επίπεδο, δεν είναι πρακτικό, αλλά θεωρητικό. Ο άνθρωπος κατακτά την ανώτερη εκδοχή ευδαιμονίας **όταν στοχάζεται το άριστο**. Και το άριστο δεν είναι άλλο από αυτό που δεν αλλάζει, δεν φθείρεται, δεν αποβλέπει σε κάτι άλλο. Το άριστο είναι ο θεός.

Αλλά πώς μιμείται κανείς έναν θεό που δεν πράττει τίποτε; Έναν θεό που δεν κοιτάζει, δεν επεμβαίνει, δεν νοιάζεται; Η απάντηση του Αριστοτέλη είναι αφοπλιστικά απλή: εφόσον ο θεός είναι καθαρή νόηση, τότε ο άνθρωπος μπορεί να γίνει συγγενής με το θείο όταν φιλοσοφεί αδιαφορώντας για τις εξωτερικές αναγκαιότητες. Όταν ο νους στρέφεται στον εαυτό του, αντί να στρέφεται στον κόσμο της πράξης και της πρακτικής δραστηριότητας, και επειδή η ίδια η σκέψη έχει μέσα της το στοιχείο της πληρότητας, τότε αγγίζεται κάτι από τη θεϊκή αυτάρκεια. Αυτό λέει ρητά στα *Ηθ. Νικ.*:

K.12.4

Αν, τώρα, η ευδαιμονία είναι ενέργεια σύμφωνα με την αρετή, είναι λογικό η αρετή αυτή να είναι η ανώτερη· και αυτή θα είναι η αρετή του στοιχείου που είναι το καλύτερο εντός μας. Είτε λοιπόν αυτό είναι ο νους είτε κάτι άλλο, που φαίνεται ότι έχει εκ φύσεως τον ρόλο να άρχει και να κυριαρχεί, αλλά και την ικανότητα να σκέφτεται πράγματα ωραία και θεϊκά (είτε όντας το ίδιο κάτι το θεϊκό, είτε όντας το πιο θεϊκό στοιχείο εντός μας), αυτού του στοιχείου η ενέργεια, σύμφωνα με τη δική του αρετή, πρέπει να είναι η τέλεια ευδαιμονία [...] Και η ονομαζόμενη «αυτάρκεια» πρέπει να σχετίζεται με τη θεωρητική ενέργεια· γιατί τα αναγκαία για τη ζωή τα χρειάζεται και ο σοφός και ο δίκαιος και όλοι οι άλλοι, όταν όμως είναι εφοδιασμένοι σε ικανοποιητικό βαθμό με αυτά, τότε ο δίκαιος χρειάζεται αυτούς προς τους οποίους και με τους οποίους θα πράξει δίκαια, το ίδιο και ο σώφρων και ο ανδρείος και οι υπόλοιποι, ενώ ο σοφός, ακόμη και όταν είναι μόνος του, μπορεί να επιδίδεται στη θεωρητική δραστηριότητα· όσο μάλιστα πιο σοφός είναι, τόσο περισσότερο. (*Ηθ. Νικ.*, 10. 7 1177a12–16, 1177a27–34)

Η μοναχικότητα στην οποία αναφέρεται το χωρίο στοχεύει κυρίως να υπογραμμίσει τον χαρακτήρα της πληρότητας που διακρίνει τη διαδικασία της θεωρητικής δραστηριότητας. Πράγματι, εντός της ενέργειας της σκέψης τίποτε άλλο, εξωτερικό, δεν μοιάζει να είναι αναγκαίο. Και αυτό, αν και ανθρώπινο –υπό την έννοια ότι μπορεί να αποτελέσει κατόρθωμα για αυτόν και όχι υπό την έννοια ότι είναι μια δεξιότητα που μπορεί να ασκήσει ο άνθρωπος όπως όλες τις άλλες–, αγγίζει το θεϊκό στοιχείο.

Ο θεωρητικός βίος συνιστά έτσι τη μίμηση ενός θεού που ο ίδιος δεν μας μιμείται (η δική του δραστηριότητα απέχει πολύ από τη δική μας). Είναι η προσπάθεια να φτάσουμε όσο μπορούμε πλησιέστερα στην κατάσταση αυτάρκειας και ελευθερίας εκείνου που είναι μόνο *ενέργεια*. Γι' αυτό και δεν έχει ανάγκη ούτε πράξη, ούτε σχέση με άλλους, ούτε σκοπό. Ο στοχασμός εδώ δεν υπηρετεί κάτι. Είναι ο ίδιος το τέλος.

Και παρόλο που είναι μόνο μια ανθρώπινη εκδοχή, μια μίνι έκδοση της θεϊκής ενέργειας, η δραστηριότητα της θεωρίας δεν είναι ούτε εύκολα υλοποιήσιμη ούτε μπορεί να είναι συνεχής και αδιάκοπη. Μόνο κατά διαστήματα μπορούμε να εξασκούμε αυτήν την ικανότητα. Γιατί εντέλει είμαστε ενσώματα όντα και υποκύπτουμε στις αναγκαιότητες που συνεπάγεται η ενσώματη εκδοχή μιας θεϊκής δραστηριότητας. Άλλωστε, ένα μέρος του γεγονότος ότι είναι θεϊκή δραστηριότητα οφείλεται στο ότι είναι ελεύθερη από κάποιο σώμα ή την ύλη γενικά. Αυτό βέβαια δεν θα πρέπει να μας αποθαρρύνει. Όπως γράφει ο Αριστοτέλης στα *Ηθικά Νικομάχεια*:

K.12.5

Αν λοιπόν ο νους είναι συγκριτικά προς τον άνθρωπο κάτι θεϊκό, τότε και ο βίος ο σύμφωνος με αυτόν θα είναι θεϊκός συγκριτικά με τον ανθρώπινο. Και ούτε πρέπει να ακούμε τις προτροπές εκείνες που μας συμβουλεύουν ότι ο άνθρωπος πρέπει να σκέφτεται ανθρώπινα πράγματα και ο θνητοί θνητά· αντίθετα, πρέπει, όσο είναι δυνατόν, να ζούμε βίο αθάνατο και να κάνουμε τα πάντα για μια ζωή σύμφωνη προς αυτό που είναι το καλύτερο κομμάτι μας. (*Ηθ. Νικ.*, 10.7 1177b30–34)

Το καλύτερο αυτό κομμάτι μας, ενώ είναι θεϊκό, συνιστά ταυτόχρονα μέρος της ταυτότητάς μας, και μάλιστα το πολυτιμότερο μέρος της. Εκείνο που το καθιστά πολυτιμότερο όμως δεν είναι μόνο το γεγονός ότι η ύψιστη λειτουργία του απαντάται στην ενέργεια του θεϊκού νου, αλλά ότι η λειτουργία του μας φέρνει σε επαφή με την αλήθεια (*Ηθ. Ευδ.*, 1.4 1215b1–2). Άρα, το κριτήριο που προκρίνει τον βίο αυτόν ως τον ευδαιμονέστερο για τον άνθρωπο είναι κάτι που εννοιολογικά είναι διακριτό από τη νόηση: είναι η αλήθεια την οποία η νόηση περιέχει πάντα με τρόπο άμεσο, εφόσον η νόηση είναι, με τον τρόπο που συζητήσαμε στο Κεφάλαιο 10, αλάνθαστη. Η αυθεντικότερη μορφή ευτυχίας, λοιπόν, βρίσκεται στην επικράτεια της αλήθειας.

12.6. Ευταξία του κόσμου και το τέλος του ανθρώπου

Σε μια δεύτερη ανάγνωση, η ευταξία του κόσμου δεν είναι απλώς το πεδίο στο οποίο εντάσσεται ο άνθρωπος και από το οποίο αντλεί τη δυνατότητα για νόηση, πράξη και βίωση της αλήθειας. Είναι και το υπόστρωμα μιας ηθικής πρόκλησης: καθώς ο κόσμος είναι *κατά φύσιν τάξις* και δεν υπάρχει *χάος* στην ουσία των όντων, το να ζει κανείς «κατά φύσιν» σημαίνει να ζει με γνώμονα την *ορθή κρίση*, τη μεσότητα και το τέλος, δηλαδή το τελικό αίτιο που συνιστά και ένα όριο προς το οποίο στοχεύουμε. Γιατί στοχεύουμε προς την τελείωση στον βαθμό που επιθυμούμε να έχουμε έναν ευδαίμονα βίο. Το ενδιαφέρον όμως με το επιχείρημα των *Ηθικών Νικομαχείων* είναι ότι, ενώ η συζήτηση περιστρέφεται κατά κύριο λόγο γύρω από τον βίο των ηθικών αρετών (η μερίδα του λέοντος των περιεχομένων της πραγματείας ανήκει σε αυτήν τη μέριμνα), στο τελευταίο, 10^ο βιβλίο του έργου, λιγότερο ή περισσότερο απρόοπτα, αλλά πάντως με ιδιαίτερη ένταση, ο συγγραφέας μάς αποκαλύπτει ότι ο ανώτερος βίος δεν είναι ο βίος ο πρακτικός, ή ο πολιτικός, αν προτιμάτε, αλλά ο θεωρητικός, ο βίος της θεωρίας (όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα). Η γεφύρωση της διάστασης μεταξύ αυτών των δύο βίων και η συμπερίληψή τους εντός μιας κοινής θεώρησης για την ευδαιμονία είναι ένα αίνιγμα με το οποίο κάθε αναγνώστης, και πολύ περισσότερο κάθε μελετητής της αριστοτελικής ηθικής, θα ήθελε να αναμετρηθεί ώστε να το τιθασεύσει. Οι ερμηνείες εδώ ποικίλλουν και είναι πολύ διαφορετικές βεβαίως. Αλλά το ότι ο βίος της θεωρίας κερδίζει τα πρωτεία είναι κάτι στο οποίο η μεγάλη πλειοψηφία των σχολιαστών θα συμφωνούσε.

Η ζωή της θεωρίας είναι η ευδαιμονέστερη επειδή είναι η πλησιέστερη στον καθαρά και αποκλειστικά ενεργητικό θεϊκό βίο. Η θεωρητική ενέργεια είναι *αυτάρκης, διαρκής, τελεία* (*Ηθ. Νικ.*, 10.7 1177a15 κ.ε.). Ο άνθρωπος, όντας θνητός, δεν μπορεί να έχει αυτό το είδος ζωής διαρκώς, αλλά μπορεί να το προσεγγίζει κατά στιγμές. Αυτές τις στιγμές, λέει ο Αριστοτέλης, τις χαρίζει μόνο η φιλοσοφία. Ενδεχομένως κάτι να ξέρει. Αλλά αυτό, εκτός από μια κατάθεση της δικής του προσωπικής εμπειρίας (παρότι δεν προτείνεται ποτέ ως τέτοια), είναι μια σαφής πρόσκληση προς έναν *κατ' αναλογία*ν θείο βίο μέσα σε έναν φιλόξενο, νοήμονα και τακτικό κόσμο.

Ο κόσμος μπορεί να φιλοξενήσει, εκτός από εμάς, τη δραστηριότητα που θα μας κάνει πληρέστερα ευδαίμονες ή ευδαίμονες με τον ανώτερο δυνατό τρόπο. Είναι ένας κόσμος εντός του οποίου το *είναι* γίνεται γνωστικά προσπελάσιμο για εμάς και η αλήθεια είναι το θεμέλιό του. Εμείς καλούμαστε να συντονιστούμε ουσιαστικά με αυτό τον κόσμο. Και σε αυτό δεν νομίζω ότι ο Αριστοτέλης καταθέτει κάποια πρωτότυπη σκέψη (τουλάχιστον ως προς τη στόχευσή της, αν όχι ως προς τη δικαιολόγησή της).⁵³ Αν κάτι είναι ιδιαίτερα πρωτότυπο στην πραγμάτευση του Αριστοτέλη (πέρα από τη δική του ειδική επιχειρηματολογία για τον ευτυχή βίο του σοφού, που βέβαια περιέχει πολλά πρωτότυπα στοιχεία), είναι το γεγονός ότι αυτή η ισορροπία και ο συντονισμός με την αλήθεια του κόσμου δεν είναι ένας θησαυρός καλά κρυμμένος στα έγκατά του. Απεναντίας, εκκινώντας από εκείνα που είναι γνώριμα στην αίσθηση, μπορούμε να ανοίξουμε με ασφάλεια και όχι με καχυποψία τον δρόμο μας για τη σοφία. Είναι μια δύσκολη και επίμοχθη δραστηριότητα, όχι όμως διάσπαρτη με κινδύνους. Ο κόσμος δεν μας ξεγελά, αλλά μας δίνεται έτοιμος για έρευνα και φιλοσοφικές, ας το πούμε και έτσι, απολαύσεις. Σε ένα από τα ελάχιστα χωρία που επαινεί, θα ήθελα να πω παραδόξως, αλλά ίσως απλώς αναπάντεχα, τον Ηράκλειτο, παραδίδει με θαυμασμό την ακόλουθη ιστορία. Ο Ηράκλειτος υποδέχεται μια αντιπροσωπεία που έρχεται να τον συναντήσει για να υποβάλει τα σέβη της ή ίσως και να συμβουλευτεί τον σοφό. Ο Ηράκλειτος, ίσως για να πικάρει τους επισκέπτες, τους καλωσορίζει όχι στην αίθουσα της υποδοχής, αλλά σε ένα από τα ταπεινότερα δωμάτια (κατ' άλλους στην κουζίνα και κατ' άλλους στο αποχωρητήριο) του σπιτιού του. Οι απεσταλμένοι τα χάνουν και διστάζουν να προχωρήσουν προς το μέρος που τους περιμένει, για να ακούσουν την αντίδραση του φιλοσόφου:

Κοπιάστε, μη φοβάστε, γιατί και εδώ μέσα υπάρχουν θεοί.

⁵³ Για παράδειγμα, ο Ηράκλειτος, ίσως ο λιγότερο αγαπητός στον Αριστοτέλη φιλόσοφος, θα προσυπέγραφε χωρίς πολλά πολλά μια τέτοια σκέψη. Ο Αριστοτέλης δεν κάνει κάποια αναφορά στον Ηράκλειτο εδώ βέβαια (ή σε κάποιον άλλο θιασώτη παρόμοιων σκέψεων). Αλλά, πάλι, ο Αριστοτέλης δεν φαίνεται πολύ σίγουρος ότι εκεί που ο Ηράκλειτος έλεγε «ναι», δεν υποστήριζε ταυτόχρονα και το «όχι». Το αντίθετο μάλιστα.

Ο κόσμος του Αριστοτέλη είναι ένας κόσμος φιλόξενος, όχι επειδή υπόσχεται ευθέως ανταμοιβές, αλλά επειδή υποδέχεται τη νόηση ως μέρος της ίδιας του της λειτουργίας. Και ο άνθρωπος, εντός αυτού του φιλόξενου κόσμου που ορίζεται από έναν θεό αποξενωμένο, αναγνωρίζει τον εαυτό του: όχι ως κυρίαρχο ή απόλυτο ον, αλλά ως ένα ον που μπορεί και σκέφτεται και πράττει αλλά και αγαπά, όχι απλώς αναλογικά αλλά κυριολεκτικά, το αληθές. Εντός των ορίων της υποσελήνιας φύσης και της θνητότητας των όντων που περιέχει, μπορεί να γνωρίσει και να αγαπήσει και τα εκτός της.

Με αγάπη λοιπόν να διαβάζουμε τη φιλοσοφία, φίλη αναγνώστρια και φίλε αναγνώστη. Με αγάπη και για τα εκτός.

Βιβλιογραφικός Οδηγός

Αριστοτελικά έργα

Δύο εξαιρετικές μεταφράσεις των *Ηθικών Νικομαχείων* στα αγγλικά που συμπεριλαμβάνουν και σχόλια είναι: Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated and with an introduction by T. H. Irwin. 2nd ed. Indianapolis: Hackett, 2009.

Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by C. Rowe, introduction and notes by S. Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Για το Λάμβδα (12) των *Μετά τα Φυσικά* υπάρχει πλέον στα νέα ελληνικά η ακόλουθη σημαντική έκδοση: Αριστοτέλης. *Μετά τα Φυσικά – Λάμβδα. Η αριστοτελική Θεολογία*, μτφρ. και σχόλια Π. Γκολίτσης. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2021.

Για το κείμενο των *Μετά τα Φυσικά*, βλ.:

Ross, W. D. *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1953 [1924].

Ειδικά για το βιβλίο Λ (*Μεταφ.*) η πληρέστερη συλλογή άρθρων είναι ο τόμος από το αντίστοιχο συνέδριο του Symposium Aristotelicum (ενός θεσμού για τις αριστοτελικές σπουδές), άρθρων που αναλύουν ένα προς ένα τα κεφάλαια του βιβλίου Λ.

M. Frede & D. Charles. (eds.) *Aristotle. Metaphysics Book A*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Δευτερεύουσα βιβλιογραφία

Broadie, S. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Burnyeat, M. F. "The Truth of Tripartition." In D. Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 34, 1–44. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Cooper, J. M. "Contemplation and Happiness: A Reconsideration." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 3 (1987): 175–200.

Frede, M. "Aristotle's Rational Soul." In M. C. Nussbaum & A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, 93–107. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Gkollitsis, P. *Theology and Ontology in Aristotle's Metaphysics A*. Berlin: De Gruyter, 2022.

Lawrence, G. "Human Good and Human Function." In R. Kraut (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 37–75. Malden, MA: Blackwell, 2000.

Reeve, C. D. C. *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

Δικτυογραφία

Αριστοτελιστές: το συνεργατικό corpus + του Αριστοτέλη, Θεσ/νίκη, ΑΠΘ, Εκδόσεις Νήσος, ΙΤΥΕ Διόφαντος, Action Plus: <https://aristotelistes.cti.gr/admin/SelectTransSem>

ΓΛΩΣΣΑΡΙ

ἀκίνητον	αμετάβλητο, ακίνητο
ἀπλῶς	πλήρως, απόλυτα,
ἀπορία	απορία, πρόβλημα, αίνιγμα
ἀρχή	αρχή, έναρξη, αφετηρία
γένεσις	γέννηση
γένος	γένος
γίγνομαι	γεννιέμαι, γίνομαι
διάνοια	σκέψη, διανοητική λειτουργία, διανοητική ενασχόληση
διαφορά	διαφορά, διαφοροποίηση
δύναμις	δύναμη, δυνατότητα,
δυνάμει	δυνάμει,
εἶδος	μορφή, είδος, Είδος (πλατωνική Ιδέα)
εἶναι	είναι
ἕκαστον	κάθε πράγμα, καθετί, καθ' ἕκαστο
ἐνέργεια	ενέργεια, ενεργοποίηση
ἐνεργεία	ενεργεία, ενεργητικά
ἐντελέχεια	ολοκλήρωση, πλήρης ολοκλήρωση,
ἐπιστήμη	γνώση, επιστήμη, επιστημονική γνώση
ἔργα (της ψυχής)	ψυχικές λειτουργίες
ἐργασία	λειτουργία, διαδικασία
ἦ	στον βαθμό που, από την άποψη που, ως
θεωρία	θεωρητική κατανόηση, θεωρητική μελέτη
ἰδέα	Ιδέα (πλατωνική)
καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα	ουσιώδεις ιδιότητες
καθ' αὐτό	καθ' εαυτό, καθ' αυτό
καθ' ἕκαστον	καθ' ἕκαστο, επιμέρους
καθόλου	καθόλου, καθολικό
κατὰ συμβεβηκός	κατά συμβεβηκός
κατηγορία	κατηγορία του όντος, κατηγορηση
κίνησις	μεταβολή, αλλαγή, κίνηση
λέγεται	λέγεται, εννοείται, ονομάζεται, αναφέρεται
λόγος	λόγος, ορισμός, μορφή (που εκφράζεται στον ορισμό), έννοια
μέθοδος	ερευνητική οδός
μορφή	μορφή
μουσικός	καλλιεργημένος, μουσικός
νοῦς	νους
ὅλως	γενικά
ὄν	ον, οντότητα, πράγμα
ὀργανικόν	οργανικό μέρος
οὐ ἔνεκα	τελικό αίτιο
ὄργανον	εργαλείο
οὐσία	ουσία, υπόσταση
πάθος	ιδιότητα, πάθημα
ποιητικός	δημιουργικός, ποιητικός

πρακτικός	πρακτικός
προαίρεσις	επιλογή, απόφαση
πρότερον	πρότερο, προγενέστερο
πρώτος	πρωταρχικός, πρώτος, κύριος
σιμόν	γαμινό (ως χαρακτηριστικό μιας μύτης)
στάσις	ηρεμία, στάση, ακινησία
στοιχείον	στοιχείο, συστατικό
συμβεβηκός	ιδιότητα, συμβεβηκός
σχήματα τῶν κατηγοριῶν	τύποι κατηγορήσεως
τέλος	τελικό αίτιο, σκοπός, στόχος
τέχνη	τέχνη
τόδε	το συγκεκριμένο, αυτό εδώ
τόδε τι	κάτι συγκεκριμένο, κάποιο συγκεκριμένο ον
τὸ τι ἐστι	το «τι είναι», ορισμός
τὸ τί ἦν εἶναι	το τι-ήταν-να-είναι, η ουσία (essentia)
ὕλη	ύλη, υλικό
ὑπάρχει	ανήκει
ὑποκείμενον	υποκείμενο, υπόστρωμα
ὔστερον	ύστερο, μεταγενέστερο
φθαρτός	φθαρτός, θνητός
φθείρομαι	χάνομαι, αφανίζομαι, πεθαίνω
φθορά	αφανισμός, θάνατος, καταστροφή, φθορά
χρήσις	χρησιμοποίηση, χρήση
ψυχή	ψυχή, ζωή

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΟΡΩΝ ΚΑΙ ΟΝΟΜΑΤΩΝ

αίσθηση, 60, 64, 100, 106, 117, 118, 119, 120, 121, 125, 174, 189, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 224, 237
 ανάγκη, 62, 108, 137, 139, 149, 150, 161, 173, 181, 182, 201, 202, 218, 229, 230, 233, 236
 Αναξαγόρας, 33, 64
 άνθρωπος, 21, 27, 41, 49, 57, 59, 60, 61, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 103, 120, 133, 134, 147, 148, 150, 157, 160, 162, 165, 166, 167, 174, 178, 184, 209, 213, 217, 218, 220, 223, 228, 230, 233, 234, 235, 236, 237
 αρχή, 29, 31, 32, 36, 61, 68, 69, 75, 88, 115, 118, 122, 123, 126, 127, 128, 129, 133, 135, 138, 139, 146, 151, 152, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 175, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 189, 190, 193, 194, 196, 201, 205, 207, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 232, 234, 239
 αυτόματο, 143, 172, 176, 182
 αυτόματη γέννηση, 166
 γέννηση, 28, 32, 33, 144, 150, 151, 153, 154, 157, 162, 163, 166, 167, 171, 172, 174, 176, 180, 181, 183, 184, 239
 γέννηση και φθορά, 28, 32, 33, 144, 150, 151, 153, 154, 157, 162, 163, 166, 167, 171, 172, 174, 176, 180, 181, 183, 184, 239
 Δημόκριτος, 33, 61, 64, 163, 172, 192
 είδος, 22, 27, 29, 48, 51, 52, 60, 61, 70, 72, 78, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 106, 107, 108, 112, 116, 120, 121, 122, 127, 129, 133, 134, 135, 136, 143, 145, 146, 148, 149, 151, 152, 153, 157, 159, 161, 163, 165, 166, 167, 171, 172, 173, 178, 179, 180, 184, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 205, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 230, 231, 237, 239
 Εμπεδοκλής, 33, 35, 64, 172, 184
 εμπειρία, 21, 22, 49, 64, 71, 106, 118, 121
 ζώα, 37, 49, 61, 72, 76, 77, 86, 87, 90, 91, 106, 108, 113, 117, 120, 121, 130, 148, 149, 158, 173, 179, 180, 184, 186, 213, 217

λόγος, 22, 26, 28, 34, 35, 46, 48, 49, 60, 61, 69, 84, 86, 100, 101, 109, 110, 111, 118, 125, 131, 134, 161, 171, 172, 179, 183, 185, 191, 217, 221, 224, 225, 228, 229, 239
 αναλογία, 33, 102, 119, 148, 151, 153, 165, 175, 176, 182, 191, 197, 199, 201, 202, 207, 230, 232, 233
 επιχείρημα, 26, 32, 66, 67, 69, 73, 74, 77, 102, 103, 105, 117, 121, 123, 144, 145, 146, 155, 161, 162, 163, 165, 166, 176, 178, 180, 181, 187, 199, 205, 206, 212, 214, 215, 216, 217, 221, 226, 236
 Μιλήσιοι 27, 59-60
 ορισμός, 25, 50, 76, 77, 79, 86, 87, 100, 107, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 157, 158, 167, 174, 175, 189, 191, 194, 195, 217, 218, 225, 239, 240
 ουράνια σώματα, 113, 134, 135, 189, 231
 ουσία, 27, 36, 37, 49, 57, 59, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 83, 84, 85, 86, 87, 91, 93, 94, 95, 96, 102, 115, 116, 117, 118, 123, 127, 128, 132, 134, 136, 138, 139, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 173, 179, 184, 185, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 201, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 230, 236, 239, 240
 Παρμενίδης 27-28, 60, 140-141
 Πλάτων 58, 61-67, 167-168
 προτεραιότητα, 59, 61, 63, 72, 83, 84, 95, 126, 133, 134, 138, 205, 211, 213, 215, 224, 225
 στοιχεία, 25, 29, 31, 32, 33, 34, 38, 45, 48, 49, 55, 61, 78, 83, 84, 88, 92, 106, 107, 108, 121, 127, 132, 134, 135, 158, 164, 172, 174, 176, 187, 193, 194, 196, 197, 205, 215, 216, 217, 218, 221, 228, 229, 237
 τέχνη, 59, 99, 106, 107, 127, 129, 151, 153, 157, 159, 162, 165, 167, 175, 182, 201, 202, 207, 240
 τότε τι, 84, 92, 206, 209, 211, 213, 214, 223, 224, 240
 ύλη, 23, 27, 34, 46, 122, 127, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 143, 148, 149, 151, 157, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 190,

191, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 201, 205,
211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220,
221, 222, 223, 224, 225, 229, 231, 233, 236,
240
φύση, 27, 31, 32, 33, 50, 63, 66, 72, 81, 99,
107, 108, 117, 119, 125, 126, 133, 134, 136,
139, 143, 145, 151, 152, 153, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 171,
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 189, 190, 193, 195, 196,

198, 199, 201, 202, 205, 216, 217, 224, 225,
228, 229, 230, 231, 232
και τέχνη, 153
κατά φύση, 216
ψυχή, 26, 28, 37, 39, 48, 49, 54, 55, 78, 92,
118, 119, 148, 149, 152, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202,
203, 214, 217, 221, 223, 240
αισθητική, 35
λογική, 25

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΑΡΧΑΙΩΝ ΧΩΡΙΩΝ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Αναλυτικά ὄστερα

- 1.2 71b9-12, 103
- 1.13 78a22, 105
- 2.2 90a7-9, 105
- 2.19 99b12-100a9, 114
- 2.19 99b20-32, 102
- 2.19 99b12-100a9, 114
- 2.19 100a10-b5, 114-115

Ἠθικά Νικομάχεια

- 10.7 1177a12-16, 232
- 10.7 1177a27-34, 233
- 10.7 1177b30-34, 233

Κατηγορίαι

- 1 1a1-5, 72
- 2 1a20-b9, 74
- 3 1b10-15, 84
- 3 1b16-24, 84-85
- 4 1b25-2a3, 87
- 4 2a4-10, 87
- 5 2a11-19, 91
- 5 2b7-22, 92
- 5 3b9-23, 80
- 5 4a10-21, 146

Μετὰ τὰ φυσικά

- 1 (A).1 980a21-b12, 102
- 1 (A).2 983b1-6, 25
- 4 (Γ).2 1003a33-b10, 203
- 4 (Γ).3 1005a13-18, 204
- 4 (Γ).3 1005b19-20, 123
- 6 (Ε).1 1025b3-30, 118
- 6 (Ε).1 1025b30-1026a10, 128
- 6 (Ε).1 1026a10-23, 129
- 6. (Ε).1 1026a23-33, 132
- 7 (Ζ).1 1028a10-15, 202
- 7 (Ζ).1 1028b2-4, 58
- 7 (Ζ).3 1029b1-5, 210
- 7 (Ζ).17 1041b11-33, 211-212
- 8 (Η).6 1045b11-33, 213-214
- 12 (Λ).5 1071a27-29, 217
- 12 (Λ).7 1072b3-4, 229
- 12 (Λ).7 1072b26-30, 229
- 12 (Λ).9 1075a3-10, 230

Περὶ ἑρμηνείας

- 1 16a1-18, 44
- 7 17a38-b2, 77

Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς

- 1.5 320b19-21, 192

Περὶ ζώων μορίων

- 1.1 640a13-26, 180

Περὶ ψυχῆς

- 1.1 403a5-b5, 187
- 1.4 407b34-408a5, 193
- 2.2 414a21-26, 191
- 3.5 430a10-25, 198

Τοπικά

- 1.1 100a25-27, 97

Φυσικά

- 1.1 184a10-21, 104
- 1.7 191a3-14, 147
- 1.8 191b27-29, 148
- 2.1 192b8-20, 154
- 2.1 192b21-34, 156
- 2.1 193a9-21, 158-159
- 2.1 193a21-30, 160
- 2.1 193a30-b8, 161
- 2.1 193b8-12, 162
- 2.1 193b12-18, 163
- 2.3 194b32-195a3, 170-171
- 2.8 198b16-29, 172
- 2.8 198b32-199a8, 174
- 2.8 199b13-18, 176-177
- 2.8 199b26-32, 178

Πλάτων

Κρατύλος

- 385b8, 42
- 397c8-b3, 42

Παρμενίδης

- 133a-c, 63

Το σύγγραμμα είναι μια εισαγωγή σε απλό ύφος στις θέσεις του Αριστοτέλη για τα όντα (οντολογία) και για την επιστημονική γνώση (γνωσιοθεωρία), δηλαδή τη θεωρητική φιλοσοφία. Το σύγγραμμα συνιστά μια συστηματική και ταυτόχρονα ιστορική προσέγγιση. Ιστορική με δύο τρόπους: (α) αναλύονται οι ενστάσεις του Αριστοτέλη προς τις παραδοσιακές απόψεις, προ-σωκρατικές ή πλατωνικές, και (β) επισημαίνεται η συμβολή των αριστοτελικών θέσεων στην ιστορία της φιλοσοφίας.

Η εισαγωγή σχεδιάστηκε για Έλληνες φοιτητές & φοιτήτριες: αφενός είναι ένα ακαδημαϊκό εγχειρίδιο για την αριστοτελική φιλοσοφία, αφετέρου μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως εγχειρίδιο εισαγωγής στη φιλοσοφική μέθοδο γενικά. Ο διδακτικός στόχος είναι τριπλός: (α) μια εισαγωγή στην αρχαία φιλοσοφία και τα προβλήματα που τη σφράγισαν (β) με τη χρήση απλής γλώσσας και σύνταξης (με παραδείγματα, πίνακες και οδηγό πηγών), (γ) που να εξασκεί τον αναγνώστη στη φιλοσοφία ως έρευνα για την επίλυση προβλημάτων.

Τέλος τα κεφάλαια έχουν σχεδιαστεί ώστε να λειτουργούν και αυτοτελώς, άρα τμήματα του βιβλίου να είναι χρήσιμα σε οποιοδήποτε προπτυχιακό μάθημα ιστορίας ή φιλοσοφίας ή των ειδικών επιστημών (π.χ. φυσικής, ζωολογίας, ψυχολογίας).

Το παρόν σύγγραμμα δημιουργήθηκε στο πλαίσιο του Έργου ΚΑΛΛΙΠΟΣ+	
Χρηματοδότης	Υπουργείο Παιδείας και Θρησκευμάτων, Προγράμματα ΠΔΕ, ΕΠΑ 2020-2025
Φορέας υλοποίησης	ΕΛΚΕ ΕΜΠ
Φορέας λειτουργίας	ΣΕΑΒ/Παράρτημα ΕΜΠ/Μονάδα Εκδόσεων
Διάρκεια 2ης Φάσης	2020-2024
Σκοπός	Η δημιουργία ακαδημαϊκών ψηφιακών συγγραμμάτων ανοικτής πρόσβασης (περισσότερων από 700) • Προπτυχιακών και μεταπτυχιακών εγχειριδίων • Μονογραφιών • Μεταφράσεων ανοικτών textbooks • Βιβλιογραφικών Οδηγών
Επιστημονικά Υπεύθυνος	Νικόλαος Μήτρου, Καθηγητής ΣΗΜΜΥ ΕΜΠ
ISBN: 978-618-228-354-7	DOI: http://doi.org/10.57713/kallipos-1104