

N. Γ. ΑΥΓΕΛΗΣ, Θεσσαλονίκη

Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΙΚΗΣ ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

1. Ἡ γνώση τῆς Φύσης ὡς ἀφετηρία τῆς φιλοσοφικῆς σκέψης.

1. Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη ὡς γνώση τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων τῶν φύσει ὄντων.

Φυσικὴ ἐπιστήμη δὲν εἶναι γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη αὐτὴ ποὺ ξέρομε σήμερα : ἡ γνώση δηλαδὴ τῶν σχέσεων μεταξὺ τῶν φυσικῶν φαινομένων. Φυσικὴ ἐπιστήμη στὸν Ἀριστοτέλη εἶναι ἡ φιλοσοφικὴ γνώση τοῦ τί εἶναι τὸ φύσει ὄν¹. Ἀλλὰ γνώση σημαίνει ἐδῶ τὴ γνώση τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων (Φυσ. 184 a, Μετὰ τὰ Φυσ. 981 b 28-9). Γιὰ νὰ γνωρίσωμε ἐπομένως τὴ φύση στὴν οὐσία της, πρέπει νὰ φτάσωμε ὡς τὶς πρώτες ἀρχές καὶ τὰ αἴτια τῶν φύσει ὄντων.

Ἡ ἔννοια τῆς αἰτίας δὲν πρέπει νὰ μᾶς ὀδηγήσῃ στὴν ἔννοια τῆς αἰτιότητας ὅπως τὴν καταλαβαίνομε στὰ νεώτερα χρόνια. Ἡ αἰτία στὸν Ἀριστοτέλη ἔχει εὐρύτερη σημασία. Ὁ Ἀριστοτέλης γνωρίζει τέσσερα εἶδη αἰτίων : τὸ ὑλικὸ αἶτιο, τὸ μορφικὸ, τὸ ποιητικὸ καὶ τὸ τελικὸ αἶτιο (1013 a 16 ἐπ. causa materialis, causa formalis, causa efficiens, causa finalis). Τὸ αἶτιο εἶναι ἀρχή, ἀλλὰ κάθε ἀρχὴ δὲν εἶναι αἶτιο. Ἡ ἔννοια τῆς ἀρχῆς εἶναι εὐρύτερη ἀπὸ τὴν ἔννοια τοῦ αἰτίου. Τὸ κοινὸ χαρακτηριστικὸ κάθε εἶδους ἀρχῆς ὀρίζεται ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη ὡς τὸ *πρῶτον... ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται* (1013 a 17 ἐπ.).

Πῶς φτάνομε τώρα ὡς τὶς πρώτες αὐτὲς ἀρχές καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων, ἐξηγεῖ ὁ Ἀριστοτέλης στὸ πρῶτο βιβλίον τῆς *Φυσικῆς Ἀκροάσεως*. Στὸ πρῶτο κιόλας κεφάλαιο κάνει μιὰ διάκριση οὐσιαστικὴ, μέσα ἀπὸ τὴν ὁποία ἀνοίγεται ὁ ὀρίζοντας τῆς μεταφυσικῆς σκέψης στὴν οὐσία της. Ἡ φιλοσοφικὴ σκέψη μᾶς ὀδηγεῖ, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, μέσα ἀπ' αὐτὸ ποὺ εἶναι φανερό καὶ γνώριμο σὲ μᾶς σ' αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀπὸ τὴ φύση τοῦ φανερό

1. Βλ. K.-H. Volkmann-Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt/M. 1965, 43.

καὶ γνώριμο : Πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέ-
ρων ἐπὶ τὰ σαφέστατα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε
γνώριμα καὶ ἀπλῶς (184 a 16-18). Διακρίνει ὁ Ἀριστοτέλης τὰ ἡμῖν γνό-
ριμα ἀπὸ τὰ τῇ φύσει γνώριμα ἢ ἀπλῶς γνώριμα. Αὐτὸ πού γιὰ μᾶς εἶναι
πρῶτο, εἶναι κατὰ τὴν οὐσία του τὸ λιγότερο γνώριμο καὶ φανερό. Ἔτσι,
γιὰ μᾶς π.χ. τὰ ἐπὶ μέρους δέντρα, πού ἀντιλαμβανόμαστε μέσα ἀπὸ τὶς
αἰσθήσεις, εἶναι πιὸ γνώριμα καὶ φανερά. Ἀλλὰ τὰ δεδομένα τῶν αἰσθή-
σεων ποτὲ δὲν θὰ μᾶς ἔδιναν αὐτὸ ἐκεῖ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ τὸ συγκεκριμένο δέν-
τρο, ἂν δὲν εἴχαμε ἤδη μπροστὰ στὰ μάτια μας τὸ δέντρο «καθόλου». Αὐτὸ
εἶναι πού ρίχνει τὸ φῶς ἐκεῖνο, κάτω ἀπὸ τὸ ὁποῖο βλέπομε (ἀντιλαμβα-
νόμαστε) τὰ ἐπὶ μέρους δέντρα². Θὰ νόμιζε γι' αὐτὸ κανεὶς ὅτι αὐτὸ τὸ «δέν-
τρο καθόλου» εἶναι πιὸ γνώριμο καὶ φανερό σὲ μᾶς ἀπὸ τὰ συγκεκριμένα
δέντρα πού ἐμφανίζονται μέσα ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις. Κι ὅμως τὸ «καθόλου»
εἶναι γιὰ μᾶς τὸ λιγότερο φανερό καὶ γνώριμο. Ἡ φιλοσοφικὴ ἔτσι σκέψη
ἀρχίζει μὲ τὴ διάκριση αὐτὴ ἀνάμεσα στὰ καθόλου καὶ τὰ καθ' ἕκαστα
(184 a 18 ἐπ.). Μποροῦμε μάλιστα νὰ ποῦμε, ὅπως διευκρινίζει ὁ Ἀριστο-
τέλης στὸ τέλος τοῦ πρώτου κεφαλαίου, ὅτι ὁ δρόμος τῆς φιλοσοφίας ὁδη-
γεῖ ἀπὸ τὸ «ὄνομα» στὸν «λόγο». Ἡ φιλοσοφία προσπαθεῖ νὰ συλλάβῃ
αὐτὸ πού στὸ ὄνομα παρουσιάζεται ἀόριστα καὶ γενικά, προσδιορίζοντάς
το κατὰ τρόπο ὅσο τὸ δυνατόν πιὸ συγκεκριμένο. Πέπονθε δὲ ταῦτὸ τρό-
πον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως ση-
μαίνει, οἷον ὁ κύκλος, ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα (Φυσ.
184 a 26-184 b 12).

Μέσα ἀπὸ τὴν παραπάνω διάκριση ἢ φιλοσοφικὴ σκέψη —καὶ μόνον
ἢ φιλοσοφικὴ σκέψη— μπορεῖ νὰ φτάσῃ ὥς τὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ αἰτίες τῶν
ὄντων. Ἡ ἐπιστήμη δὲν μπορεῖ νὰ μπῇ ποτὲ στὴν περιοχὴ αὐτὴ τῶν πρῶ-
των ἀρχῶν καὶ αἰτίων, γιατί ἡ ἐπιστημονικὴ γνώση κινεῖται σὲ μιὰ διαφο-
ρετικὴ διάσταση. Στὸν χῶρο τῆς ἐπιστήμης αἷτιο ἐνὸς φαινομένου εἶναι ἓνα
ἄλλο φαινόμενο πού βρίσκομε, καὶ αἷτιο τοῦ τελευταίου εἶναι ἓνα ἄλλο
φαινόμενο κ.ο.κ. Ἡ ἐπιστήμη σταματᾷ στὴν περιοχὴ τῶν ἐπὶ μέρους
φύσει ὄντων, δὲν τῆς ἀνοίγεται γι' αὐτὸ ποτὲ ἢ σφαῖρα τοῦ καθόλου
μέσα ἀπὸ τὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ φύση καθόλου καὶ τὰ ἐπὶ μέρους φύσει
ὄντα. Ἡ διάκριση ἀκριβῶς αὐτὴ ἀποτελεῖ τὴν ἀφετηρία τῆς φιλοσοφικῆς

2. Πρβ. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Darmstadt 1967², 65: *Wir können auch sagen, in der Entdeckung der Idee bei Plato - Aristoteles liegt die Entdeckung des Apriori. In der Erfahrung ist uns mannigfaltiges als seiend vorgegeben; die Idee, εἶδος, ist es, die es macht, daß wir überhaupt die Möglichkeit haben, Gegebenes als seiend zu erfassen.* Βλ. καὶ P. Aubenque, *Le Problem de l'être chez Aristote*, Paris 1962, 209.

σκέψης. Γι' αυτό και μόνον ή φιλοσοφική σκέψη μπορεί να φτάση ως τις πρώτες αρχές και αιτίες τῶν ὄντων.

Γιὰ νὰ συλλάβη καὶ νὰ προσδιορίσῃ, λοιπόν, ή φιλοσοφία αὐτὸ ποὺ βρίσκεται μπροστά μας ὡς ἀόριστη ὀνομασία, ἀνατρέχει στὶς πρώτες ἀρχές καὶ αἰτίες τῶν ὄντων. Πρὶν ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη εἶχε γίνει μιὰ προσπάθεια νὰ συλλάβωμε τὴν οὐσία τῆς φύσης, γι' αὐτὸ καὶ ὁ φιλόσοφος αἰσθάνεται τὴν ἀνάγκη νὰ πάρῃ μιὰ θέσιν ἀπέναντι στοὺς προδρόμους του. Ὁ Ἀριστοτέλης προβαίνει σὲ μιὰ θεώρηση τῆς προσωκρατικῆς σκέψης μέσα ἀπὸ τὸ βασικὸ ἐρώτημα: Εἶναι ή ἀρχή τῆς φύσης μιὰ ή πολλές; Καὶ ἂν εἶναι μιὰ, εἶναι ἀκίνητη ή κινούμενη; Τὸ ὅτι ή ἀρχή εἶναι ἀκίνητη ὑποστηρίζουν οἱ Ἑλεάτες (ὁ Παρμενίδης καὶ ὁ Μέλισσος)· τὸ ὅτι εἶναι κινούμενη ὑποστηρίζουν οἱ Ἴωνες φιλόσοφοι (οἱ φυσικοί). Ἐξ ἄλλου, ἂν ὑπάρχουν περισσότερες ἀπὸ μιὰν ἀρχές, ή εἶναι ἄπειρες, ὅπως ὑποστήριζε ὁ Δημόκριτος, ή εἶναι πεπερασμένες. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀμφισβητεῖ τὴν ὀρθότητα ὅλων αὐτῶν τῶν ἀπόψεων, ὅπωςδῆποτε ὁμως μεγαλύτερη βαρύτητα ἔχει γι' αὐτὸν ή ἐλεατική θέσις.

2. Ἡ ἀντιδικία τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ τὸν Παρμενίδη καὶ ή θεμελίωσις τῆς Φυσικῆς.

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν (B 6).

Γιὰ τὸν Παρμενίδη δυὸ δρόμοι ἀνοίγονται: Τὸ ὄν εἶναι, τὸ μὴ ὄν δὲν εἶναι. Τὸ ὄν εἶναι ή ἀπόλυτη ταυτότητα, εἶναι ἕν, εἶναι αὐτὸ ποὺ μένει σταθερό, ἀμετάβλητο, τὸ ἴδιο μὲ τὸν ἑαυτὸ του. Καὶ αὐτὸ συμβαίνει, ἀφοῦ αὐτὸ μονάχα μποροῦμε νὰ σκεφτοῦμε. Μόνον οἱ προτάσεις ή οἱ σκέψεις μας ποὺ ἀναφέρονται στὸ ὄν ἔχουν νόημα. Ἐφόσον νοῦς καὶ Εἶναι συμπίπτουν στὸν Παρμενίδη (ή διάσπασιν ἀνάμεσα στὰ πράγματα καὶ τὶς ιδέες τῶν πραγμάτων δὲν ἔγινε ἀκόμη)³, ἐπόμενο εἶναι τὸ ὄν νὰ εἶναι τὸ ἀμετάβλητο, γιατί ὁ νοῦς δὲν μπορεῖ νὰ δεχθῇ τὴν ἀλλαγὴ, γυρεύει τὴ σταθερότητα πίσω ἀπὸ τὴ μεταβολή. Ἄρα τὸ μὴ ὄν δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχῃ καί, ἐπομένως, οὔτε ή κίνηση οὔτε ή μεταβολή. Τὸ ὄν, λοιπόν, γιὰ τὸν Παρμενίδη, εἶναι ἀπέναντι στὴν πολλαπλότητα—τόσο γνώριμη καὶ οἰκεία— τὸ ἕν. Καὶ αὐτὸ τὸ ἕν μόνον εἶναι. Ἡ πολλαπλότητα ποὺ μᾶς περιβάλλει φαίνεται ὡς ὄν, ἀλλὰ δὲν εἶναι, εἶναι φαινόμενο. Ἡ ἔννοια λοιπόν τοῦ ὄντος, κατὰ τὸν Παρμενίδη, περιλαμβάνει τρία πράγματα:

1. Τὸ ὄν εἶναι ἕν.
2. Τὸ ὄν εἶναι ἀκίνητο καὶ ἀμετάβλητο.
3. Τὸ ὄν μόνον εἶναι.

3. Βλ. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1959², 234 ἐπ.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἐλέγχει τὴ θέση αὐτῆ τοῦ Παρμενίδη ἀρχίζοντας ἀπὸ τὴν τελευταία ἄποψη : Τὸ ὄν μόνον εἶναι. Στὸ σημεῖο αὐτὸ δὲν ἔχει νὰ ἀντιμετωπίσει μεγάλες δυσκολίες. *Οὐ γὰρ ἔτι ἀρχὴ ἔστιν, εἰ ἐν μόνον καὶ οὕτως ἐν ἔστιν. Ἡ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν* (185 a 3-5). Ἄν ὁ Παρμενίδης ὀρίξει τὸ ὄν σὰν αὐτὸ ποὺ εἶναι ἀποκλειστικὰ καὶ μόνον, τότε αἶρει τὴν ἐννοια τῆς ἀρχῆς, γιατί ἡ ἀρχὴ εἶναι πάντα ἀρχὴ κάποιου πράγματος ποὺ ἀπορρέει ἀπὸ αὐτήν, ποὺ προσδιορίζεται ἀπὸ αὐτήν. Ἄν ὅμως τὸ ὄν εἶναι ἐν, ὥστε μόνον αὐτὸ νὰ ὑπάρχει, τότε δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι ἀρχή, γιατί δὲν ὑπάρχει τίποτε ποὺ νὰ εἶναι ἡ ἀρχὴ του.

Τὸ δεύτερο γνῶρισμα τοῦ ὄντος, τὸ ὄν εἶναι ἀκίνητο καὶ ἀμετάβλητο, ἔχει μεγάλη σημασία γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη. Ἡ ἀπάντησή του εἶναι χαρακτηριστικὴ καὶ σημαδεύει ὁλόκληρη τὴ φιλοσοφικὴ σκέψη τῆς Δύσης : *Ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι* (185 a 12-13). Ἐτσι ὀρίζει ὁ Ἀριστοτέλης τὸν βασικὸ χαρακτήρα τῶν φύσει ὄντων : αὐτὸ ποὺ βλέπει ὡς οὐσιαστικὸ στὴ φύση εἶναι ἡ κίνηση καὶ μάλιστα μὲ τὴν εὐρύτερη σημασία ὡς μεταβολὴ ἐν γένει. Ὁ Ἀριστοτέλης συλλαμβάνει τὴν οὐσία τῆς φύσης μέσα ἀπὸ τὴν ἐννοια τῆς κίνησης. Πράγματι, ἂν κοιτάξωμε γύρω μας στὸν φυσικὸ κόσμο, αὐτὸ γίνεται φανερό : τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ ποὺ μᾶς παρουσιάζει εἶναι ἡ κίνηση. *Δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς* (185 a 13-14).

Ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη αἶρει ἀκριβῶς τὴν οὐσία τῆς φύσης. Γι' αὐτὸ καὶ θεωρεῖ ἀπόλυτα ἀναγκαῖο ὁ Ἀριστοτέλης νὰ ἀναιρέσει τὴν ἄποψη τοῦ Ἐλεάτη, γιατί ἀλλιῶς ἡ θεμελίωση τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης εἶναι ἀδύνατη. Πράγματι, στὸ σημεῖο αὐτὸ οἱ συνέπειες ποὺ ἔχει ἡ θεωρία τοῦ Παρμενίδη γιὰ τὸ ὄν εἶναι πολὺ σημαντικές. Ὁ Παρμενίδης θὰ μπορούσε νὰ ὁμολογήσει πὼς ἡ κίνηση ἀποτελεῖ βέβαια τὸν βασικὸ χαρακτήρα τῶν φύσει ὄντων, ἀλλὰ ἔτσι θεωρημένο τὸ φύσει ὄν δὲν εἶναι κἂν ὄν, γιατί τὸ ὄν μόνον εἶναι, κι αὐτὸ εἶναι ἀκίνητο. Τὸ φύσει ὄν, ἐφ' ὅσον ὑφίσταται μεταβολή, εἶναι φαινόμενο. Ἀλλὰ γνῶση τῶν φαινομένων δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρχει, ἄρα ἡ φυσικὴ ὡς γνῶση τῶν φύσει ὄντων εἶναι ἀδύνατη. Τὸ ὄν, λοιπόν, ἀφοῦ εἶναι ἕνα, δὲν μπορεῖ νὰ κινῆται, γιατί ἡ κίνηση εἶναι μεταβολὴ ἀπὸ τὸ ἕνα στὸ ἄλλο. Γιὰ νὰ ὑπάρχει κίνηση, πρέπει τὸ ὄν νὰ μὴν εἶναι ἕνα, ἀλλὰ πολλὰ. Ἀλλὰ τὸ ὄν εἶναι ἕνα, ἄρα ἡ κίνηση εἶναι ἀδύνατη. Ὁλόκληρη, λοιπόν, ἡ φύση κατὰ τὸν Παρμενίδη εἶναι ἀπλὸ φαινόμενο. Ἐτσι ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη καθίσταται προβληματικὴ.

Σ' ἕνα σημεῖο παρ' ὅλα αὐτὰ ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη εἶναι ὀρθή : ὅτι δηλαδὴ τὸ ὄν εἶναι ἐν. Οὔτε ὁ Πλάτων οὔτε ὁ Ἀριστοτέλης θέλησαν νὰ κλονίσουν τὴν ἄποψη γιὰ τὸ ἐνιαῖο τοῦ ὄντος. Τὸ ἐρώτημα τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι ἂν παρὰ τὴν ἐνότητά του τὸ ὄν εἶναι ἐπίσης καὶ πολλὰ, γιατί μόνον στὴν προκείμενη περίπτωση τὸ φύσει ὄν θὰ μπορούσε νὰ εἶναι.

Ἀφειτηρία τοῦ Ἀριστοτέλη, ὅσον ἀφορᾷ τὴν ἀνασκευὴ τῆς θέσης τοῦ Παρμενίδη, εἶναι ἡ νοηματικὴ πολλαπλότητα τοῦ ὄντος. Ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτῃ πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἐν τὰ πάντα (185 a 20 ἐπ.). Τὸ ὄν σημαίνει πολλὰ πράγματα : τί εἶναι τὸ ὄν, πῶς εἶναι τὸ ὄν, ποῦ εἶναι τὸ ὄν, πότε εἶναι, σὲ ποιά σχέση εἶναι κλπ. Ἀπὸ τὴν ἄποψη αὕτῃ τί νόημα μπορεῖ νὰ ἔχη ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη ὅτι τὸ ὄν εἶναι ἓνα ; Ἀσφαλῶς, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, ὁ Παρμενίδης σφάλλει, ὅταν θεωρῇ πῶς τὸ ὄν ἔχει μιὰ σημασία μόνον : ἢ ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι (186 a 24-5).

Πρόκειται προφανῶς ἐδῶ γιὰ τὴν πολλαπλότητα τῶν κατηγοριῶν. Οἱ ἀριστοτελικές κατηγορίες εἶναι οἱ τρόποι μὲ τοὺς ὁποίους φανερώνεται στὸν λόγο τὸ ἴδιο τὸ ὄν, τὸ ὄν ἢ ὄν. Στὸ λόγο⁴, λοιπόν, εἶναι ποὺ τὸ ὄν φανερώνεται ὡς πολλαπλότητα. Ὁ λόγος ἀποτελεῖται ἀπὸ δυὸ στοιχεῖα, τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ κατηγορούμενο, τὰ ὁποῖα συνδέονται μὲ δυὸ τρόπους. Ἡ ἀριστοτελικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὰ δυὸ αὐτὰ εἶδη συνδέσεως μᾶς ἀποκαλύπτει, καθὼς θὰ δοῦμε, τὴν περιοχὴ τῶν κατηγοριῶν. Οἱ δυὸ προτάσεις ποὺ ἀκολουθοῦν κάνουν σαφεῖς τὰ εἶδη τῆς σύνδεσης αὐτῆς : «Ὁ Σωκράτης εἶναι ἄνθρωπος» καὶ «τὸ σῶμα εἶναι λευκό». Στὴν πρώτη περίπτωση τὸ κατηγορούμενο δηλώνει τί εἶναι στὴν οὐσία τὸ ὑποκείμενο. Στὴ δεύτερη περίπτωση τὸ πρᾶγμα δὲν εἶναι τόσο φανερό. Τὸ σῶμα μπορεῖ νὰ ὑπάρχει, χωρὶς νὰ εἶναι λευκό, ἐνῶ ὁ Σωκράτης, χωρὶς νὰ εἶναι ἄνθρωπος, δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι Σωκράτης. Παρ' ὅλα αὐτὰ ἀποδίδομε τὸ κατηγορούμενο στὸ ὑποκείμενο, δὲν λέμε δηλαδὴ ὅτι «σῶμα» καὶ «λευκό» εἶναι διαφορετικὰ πράγματα, ἀλλὰ ὅτι «τὸ σῶμα εἶναι λευκό». Ἐδῶ ἀκριβῶς εἶδε ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι τὸ «εἶναι» στὶς προτάσεις αὐτὲς μᾶς δίνει τοὺς τρόπους μὲ τοὺς ὁποίους φανερώνεται τὸ ὄν⁵.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἀπαριθμεῖ κατηγορίες στὸ τέταρτο κεφάλαιο τῶν *Κατηγοριῶν* (1 b 25 ἐπ.) γιὰ νὰ τὶς ἀναλύσῃ ἐν συνεχείᾳ. Ἡ βασικὴ διάκριση ποὺ κάνει εἶναι ἀνάμεσα στὴν κατηγορία τῆς οὐσίας καὶ τὶς ἄλλες κατηγορίες. Στὴν ὑψηλότερη βαθμίδα τοποθετεῖται ἡ κατηγορία τῆς οὐσίας (*Κατηγ.*

4. Βλ. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 32-4 καὶ *Vorträge und Aufsätze* 213.

5. Βλ. σχετικὰ μὲ τὸ πρόβλημα τῶν κατηγοριῶν : K. v. Fritz, *Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre*, AGPh 40 (1931) 449-96. G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik*. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der Ersten Analytiken, Göttingen 1959. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen 1962, 151 ἐπ. W. Bröcker, *Aristoteles*, Frankfurt M. 1964³, 238 ἐπ. Aubenque 193 ἐπ.

2 a 11 ἐπ.). Οὐσία εἶναι ἓνας ἄνθρωπος, ἓνα ἄλογο κλπ. Ἀλλὰ ἡ οὐσία, π.χ. ἄνθρωπος, ἔχει διπλῇ σημασία : εἶναι αὐτὸς ἐδῶ ἢ ἐκεῖνος ἐκεῖ ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος, ἀλλὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος καθόλου (13 ἐπ.). Ὁ Πλάτων, ποὺ εἶδε πρῶτος τὴ διαφορὰ αὐτῇ, ὀνόμασε τὴν οὐσία ἰδέα μὲ τὴ δευτέρῃ σημασία. Ὁ Πλάτων πῆρε ὡς οὐσία τὴν ἰδέα, τὸ εἶδος, ὅπως ἀποκαλύπτεται ἐξ ἄλλου στὸ λόγο, καὶ ὅχι τὸ ἐπὶ μέρους αὐτὸ ἐδῶ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ, ποὺ βρίσκεται σὲ συνεχῇ μεταβολή. Μονάχα ἡ ἰδέα δὲν μεταβάλλεται, καὶ αὐτὴ εἶναι τὸ ὄντως ὄν.

Ὁ Ἀριστοτέλης ἔχει διαφορετικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴν οὐσία. Δὲν ἀρνεῖται βέβαια ὅτι τὸ εἶδος εἶναι οὐσία, ἀλλὰ μόνο του τὸ εἶδος δὲν πληροῖ τοὺς ὅρους τῆς οὐσίας· λείπει κάτι, τὸ ὑποκείμενο. Ὅταν τὸ εἶδος εἶναι ταυτόχρονα καὶ ὑποκείμενο, τότε εἶναι ὄντως οὐσία. Ἀλλὰ τὸ εἶδος ὡς ὑποκείμενο εἶναι αὐτὸς ἐδῶ ἢ ἐκεῖνος ἐκεῖ ὁ συγκεκριμένος ἄνθρωπος. Στὸ ἀριστοτελικὸ ἐπομένως ὄν προσιδιάζουν δυὸ χαρακτηριστικά : τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ εἶδος. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη τὸ φύσει ὄν ἔχει κι ἐκεῖνο τὸν χαρακτήρα τῆς οὐσίας.

Ὁ Ἀριστοτέλης δὲν ἀμφισβητεῖ, κατ' ἀρχήν, τὴν ἐνότητα τοῦ ὄντος, ἀλλὰ δείχνει ὅτι τὸ ὄν ἀποτελεῖ μιὰν ἐνότητα, ἢ ὁποία ταυτόχρονα κρύβει μέσα τῆς τὴ νοηματικὴ πολλαπλότητα. Ρωτάει ὁ Ἀριστοτέλης : *Πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἐν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσὰ ἢ ποιὰ, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα, οἷον ἄνθρωπον ἓνα ἢ ἵππον ἓνα ἢ ψυχὴν μίαν, ἢ ποιὸν ἐν δὲ τοῦτο, οἷον λευκὸν ἢ θερμὸν ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων* (Φυσ. 185 a 22 ἐπ.). Τὸ ὄν εἶναι ἓνα, λέει ὁ Παρμενίδης, ἀλλὰ ἓνα μὲ ποιὰ σημασία; Ἄν πάρωμε τὴν κύρια κατηγορία, τὴν κατηγορία τῆς οὐσίας, τότε ἐννοοῦμε τὸ ἐξῆς : ὑπάρχει μιὰ κατηγορία μόνον. Ἀλλὰ στὸν λόγο ἀποκαλύπτονται καὶ ἄλλοι τρόποι τοῦ ὄντος : πῶς εἶναι τὸ ὄν, ποῦ εἶναι τὸ ὄν κλπ. Ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἄποψη ἡ θέση τοῦ Παρμενίδη εἶναι ἀπαράδεκτη.

Ἄν πάλι τὸ ὄν σημαίνει ποιότητα ἢ ποσότητα, ἔχομε πάλι δυὸ πράγματα, γιατί ἡ ποιότητα ἢ τὸ ποσὸν δὲν ὑπάρχουν ξεχωριστά, ἀλλὰ ὡς ιδιότητα τοῦ ὑποκειμένου. *Εἰ δὲ πάντα ποιὸν ἢ ποσόν, εἴτ' οὔσης οὐσίας εἴτε μὴ οὔσης, ἄτοπον εἰ δεῖ ἄτοπον λέγειν τὸ ἀδύνατον. Οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας* (185 a 29 ἐπ.).

Ἀλλὰ ὁ Ἀριστοτέλης ἀνασκευάζει καὶ ἀπὸ μιὰν ἄλλη ἄποψη τὴ θέση τοῦ Παρμενίδη : *Ἐτι ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ ἐν πολλαχῶς λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ ὄν, σκεπτέον τίνα τρόπον λέγουσιν εἶναι ἐν τὸ πᾶν. Λέγεται δ' ἐν ἢ τὸ συνεχές ἢ τὸ ἀδιαίρετον ἢ ὣν ὁ λόγος ὁ αὐτὸς καὶ εἰς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ὥσπερ μέθυ καὶ οἶνος. Εἰ μὲν τοίνυν συνεχές, πολλὰ τὸ ἐν· εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές* (185 b 5 ἐπ.). Ὁ Ἀριστοτέλης ρωτάει πρῶτα-πρῶτα μὲ ποιὰ



σημασία τὸ ὄν εἶναι ἓν. Σημαίνει ἡ ἐνότητα τοῦ ὄντος ἐνότητα συνεχείας; Ἄλλὰ στήν περίπτωση αὐτὴ τὸ ὄν εἶναι ταυτόχρονα καὶ πολλά, γιατί τὸ συνεχές εἶναι διαιρετὸ καὶ μάλιστα ἐπ' ἄπειρον. Ἄν πάλι σημαίνει ὅτι τὸ ὄν εἶναι ἀδιαίρετο, τότε τὸ ὄν δὲν εἶναι οὔτε ἄπειρο, ὅπως ἰσχυρίζεται ὁ Μέλισσος, οὔτε πεπερασμένο, ὅπως νομίζει ὁ Παρμενίδης. Ἄλλὰ μὴν εἰ ὥς ἀδιαίρετον, οὐθὲν ἔσται ποσὸν οὐδὲ ποιόν, οὐδὲ δὴ ἄπειρον τὸ ὄν, ὥσπερ Μέλισσός φησιν, οὐδὲ πεπερασμένον, ὥσπερ Παρμενίδης· τὸ γὰρ πέρας ἀδιαίρετον, οὐ τὸ πεπερασμένον (185 b 16 ἐπ.).

Ἄν πάλι τὸ ὄν εἶναι ἓνα, ἀλλὰ ἐμεῖς τὸ ὀνομάζουμε μὲ διαφορετικοὺς τρόπους (185 b 19-20), τότε —κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη— ταῦτόν ἔσται ἀγαθῶ καὶ κακῶ εἶναι, καὶ ἀγαθῶ καὶ μὴ ἀγαθῶ εἶναι (185 b 22 ἐπ.). Ἡ διαμάχη τώρα τοῦ Ἀριστοτέλη μὲ τὸν Παρμενίδη πλησιάζει στὸ ἀποκορύφωμά της : *Εἰ μόνον τὰ λευκὰ ληφθείη, σημαίνοντος ἓν τοῦ λευκοῦ, οὐθὲν ἦττον πολλά τὰ λευκὰ καὶ οὐχ ἓν* (186 a 26-27). Ἄν ὑποθέσωμε, ἐξηγεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, ὅτι τὸ λευκὸ μόνον ὑπάρχει, πάλι τὸ λευκὸ δὲν θὰ ἦταν μονάχα ἓνα, ἀλλὰ πολλά. Μὲ ποιά σημασία θὰ ἦταν πολλά; Τὸ λευκὸ θὰ ἦταν δυὸ πράγματα : τὸ λευκὸ καὶ αὐτὸ ποὺ ὀνομάζουμε λευκό. Ἐχομε ἐδῶ τὰ δυὸ στοιχεῖα τοῦ λόγου : τὸ ὑποκείμενο καὶ τὸ κατηγορούμενο : *Ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῶ καὶ τὸ δεδεδγμένῳ. Καὶ οὐκ ἔσται παρὰ τὸ λευκὸν οὐθὲν χωριστόν· οὐ γὰρ ἢ χωριστόν ἀλλὰ τῶ εἶναι ἕτερον τὸ λευκὸν καὶ ᾧ ὑπάρχει. Ἄλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὕτω συνεώρα. Ἀνάγκη δὴ λαβεῖν μὴ μόνον ἓν σημαίνειν τὸ ὄν, καθ' οὗ ἂν κατηγορηθῇ, ἀλλὰ καὶ ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἓν* (186 a 28 ἐπ.).

Ἡ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ὄν καὶ τὸ «εἶναι» ποὺ φανερώνεται στὸν λόγο (ὑποκείμενο-κατηγορούμενο) αἶρει τὴ θέση τοῦ Παρμενίδη. Ἄλλο εἶναι αὐτό, γιὰ τὸ ὁποῖο λέμε ἐμεῖς ὅτι εἶναι λευκό, καὶ ἄλλο ὅ,τι ἐμεῖς λέμε γι' αὐτό. Τί σημαίνει τότε ἡ ἄποψη τοῦ Παρμενίδη ὅτι τὸ ὄν εἶναι ἓν; Δὲν ὑπάρχει γιὰ τὸν Παρμενίδη ἀπὸ τῆ μιᾶ μεριᾶ τὸ ὄν καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη αὐτὸ ποὺ τοῦ ἀποδίδομε, ἀλλὰ μονάχα ἓν : *ἔστι γὰρ εἶναι*. Ἄλλὰ σὲ τί ἀποδίδομε τότε τὸ «εἶναι», ὅταν λέμε «αὐτὸ εἶναι;». Στὸ μὴ ὄν, κατὰ τὸν Παρμενίδη, γιατί ἔξω ἀπὸ τὸ ὄν ὑπάρχει τὸ μὴ ὄν. Ἄν ἀκολουθήσωμε, καταλήγει ὁ Ἀριστοτέλης, τὴν ἄποψη τοῦ Παρμενίδη, τότε ἀποδίδομε τὸ «εἶναι» στὸ μὴ ὄν. Ἔτσι ὁμῶς τὸ ὄν γίνεται μὴ ὄν καὶ αἶρεται ἡ διαφορὰ ἀνάμεσά τους. *Εἰ οὖν τὸ ὅπερ ὄν μηδενὶ συμβέβηκεν ἀλλὰ <τὰ ἄλλα> ἐκείνῳ, τί μᾶλλον τὸ ὅπερ ὄν σημαίνει τὸ ὄν ἢ μὴ ὄν; Εἰ γὰρ ἔσται τὸ ὅπερ ὄν [ταῦτό] καὶ λευκόν, τὸ λευκῶ δ' εἶναι μὴ ἔστιν ὅπερ ὄν (οὐδὲ γὰρ συμβεβηκέναι αὐτῷ οἷόν τε τὸ ὄν· οὐδὲν γὰρ ὄν δ' οὐχ ὅπερ ὄν), οὐκ ἄρα ὄν τὸ λευκόν· οὐχ οὕτω δὲ ὥσπερ τι μὴ ὄν, ἀλλ' ὅλως μὴ ὄν. Τὸ ἄρα ὅπερ ὄν οὐκ ὄν* (186 b 4-10).

Εἶναι εὐκόλο νὰ καταλάβωμε γιατί μὲ τόση ἐπιμονὴ ὁ Ἀριστοτέλης

προσπαθεῖ νὰ ἀνασκευάσῃ τὴν ἄποψη τοῦ Παρμενίδη γιὰ τὸ ὄν καὶ νὰ δείξῃ πὼς τὸ ὄν δὲν εἶναι ἓν, ἀλλὰ καὶ πολλά. Γιατὶ μόνον ἂν τὸ ὄν εἶναι καὶ πολλά, ὑπάρχει κίνηση, ἄρα καὶ τὸ φύσει ὄν, ἐφ' ὅσον προσδιορίζεται οὐσιαστικὰ ἀπὸ τὴν κίνηση. Ἔτσι ἡ φυσικὴ ἐπιστῆμη εἶναι δυνατὴ ὡς γνώση τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων τῶν φύσει ὄντων. Τὴ γνώση ἀκριβῶς αὕτὴ ἔθεσε ὁ Ἀριστοτέλης ἀπὸ τὴν ἀρχὴ ὡς σκοπὸ τῆς ἐρευνᾶς του. Ὑστερα ἀπὸ τὴν ἀνασκευὴ τῆς θέσης τοῦ Παρμενίδη μπορεῖ νὰ προχωρήσῃ στὴν ἀναζήτησιν τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων.

3. Ἡ δομὴ τοῦ γίγνεσθαι.

Ἄν ἡ ἄποψη τοῦ Παρμενίδη ὅτι ἡ ἀρχὴ εἶναι μιὰ δὲν εὐσταθῇ, τὸ ἴδιο δὲν εὐσταθεῖ καὶ ἡ ἀντίθετη ἄποψη ὅτι ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀρχῶν εἶναι ἄπειρος, γιατίι στὴν προκείμενη περίπτωση ἡ γνώση τῶν ἀρχῶν εἶναι ἐντελῶς ἀδύνατη (187 b 11). Ὅπωςδὴποτε ὑπάρχουν περισσότερες ἀπὸ μιὰν ἀρχές, ὅπως ἔδειξε ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλὰ ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀρχῶν αὐτῶν εἶναι πεπερασμένος. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης συμφωνεῖ μὲ τοὺς προδρόμους του, οἱ ὅποιοι πῆραν ὡς πρώτες ἀρχές τὰ ἐναντία : θερμό, ψυχρὸ κλπ. *Πάντες δὴ τὰναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν οἷ τε λέγοντες ὅτι ἐν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον (καὶ γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν) καὶ οἱ μανὸν καὶ πυκνόν, καὶ Δημόκριτος τὸ πλήρες καὶ κενόν, ὧν τὸ μὲν ὡς ὄν τὸ δὲ ὡς οὐκ ὄν εἶναί φησιν* (188 a 19 ἐπ.). Ἀλλὰ ἐνῶ σωστὰ θεώρησαν οἱ φιλόσοφοι αὐτοὶ ὡς πρώτες ἀρχές τὰ ἐναντία, δὲν μᾶς ἐξήγησαν τὴ δομὴ τοῦ γίγνεσθαι, πὼς γίνεται τὸ πέραςμα ἀπὸ τὴ μιὰν ἀρχὴ στὴν ἄλλη. *Πάντες γὰρ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν καλουμένας ἀρχὰς, καίπερ ἄνευ λόγου τιθέντες, ὁμῶς τὰναντία λέγουσιν, ὥσπερ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκασθέντες* (188 b 27 ἐπ.). Γιὰ νὰ γίνῃ τὸ πέραςμα ἀπὸ τὴ μιὰν ἀρχὴ στὴν ἄλλη, χρειάζεται ἓνας τρίτος ὅρος (189 a 35-b 10). Σωστὰ λοιπὸν ἀποδέχονται, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, οἱ πρώτοι φιλόσοφοι ἓνα βασικὸ στοιχεῖο (ὑποκείμενον), πού, δυνάμει τῶν ἐναντίων, παίρνει διάφορες μορφές (189 b 16-18). Ἐπομένως ἔχομε τρεῖς ἀρχές : δυὸ ἐναντία καὶ τὸ ὑποκείμενο ποὺ περνάει ἀπὸ τὸ ἓνα «ἐναντίον» στὸ ἄλλο. Ἀλλὰ πάλι μένει ἀκαθόριστη ἡ φύσις τῶν ἐναντίων καὶ τοῦ τρίτου στοιχείου ποὺ ὑπόκειται. Ἀπὸ δῶ καὶ πέρα ὁ Ἀριστοτέλης ἀφήνει πίσω τοὺς προδρόμους, καθὼς προχωρεῖ σὲ μιὰν ἀνάλυση τῆς δομῆς τοῦ γίγνεσθαι στὸ 7ο κεφάλαιο τοῦ πρώτου βιβλίου τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*.

Σκοπὸς του εἶναι νὰ μᾶς δώσῃ τὴν τυπικὴ δομὴ τοῦ γίγνεσθαι ἐν γένει (189 b 30 ἐπ.). Μὲ δυὸ τρόπους, μᾶς λέει, μπορούμε νὰ συλλάβωμε τὸ γίγνεσθαι : ὡς κάτι τὸ ἀπλὸ καὶ ὡς κάτι τὸ σύνθετο (189 b 32-34). Πάνω

σ' αὐτὸ δίνει ἓνα ἀπλὸ παράδειγμα : *"Εστι γὰρ γίγνεσθαι ἄνθρωπον μουσικόν, ἔστι δὲ τὸ μὴ μουσικὸν γίγνεσθαι μουσικὸν ἢ τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον μουσικόν. Ἀπλοῦν μὲν οὖν λέγω τὸ γιγνόμενον τὸν ἄνθρωπον καὶ τὸ μὴ μουσικόν, καὶ ὃ γίγνεται ἀπλοῦν, τὸ μουσικόν συγκείμενον δὲ καὶ ὃ γίγνεται καὶ τὸ γιγνόμενον, ὅταν τὸν μὴ μουσικὸν ἄνθρωπον φῶμεν γίγνεσθαι μουσικὸν ἄνθρωπον (189 b 34-190 a 5). Ὅταν λέμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος γίνεται μουσικός, καὶ τὸ γιγνόμενον ἐδῶ καὶ τὸ ὃ γίγνεται εἶναι κάτι τὸ ἀπλό. Ὅταν λέμε ὅμως ὅτι ὁ μὴ μουσικὸς ἄνθρωπος γίνεται μουσικός, τὸ γιγνόμενον στήν προκείμενη περίπτωση καὶ τὸ ὃ γίγνεται εἶναι δυὸ πράγματα, ἐπομένως κάτι τὸ σύνθετο : μὴ μουσικὸς ἄνθρωπος - μουσικὸς ἄνθρωπος. Δὲν λέμε μόνον ὁ μὴ μουσικὸς ἄνθρωπος γίνεται μουσικός, ἀλλὰ καὶ ἐκ τοῦ μὴ μουσικοῦ ἀνθρώπου γίνεται ὁ μουσικός, πράγμα ποὺ δὲν συμβαίνει σ' ὅλες τὶς περιπτώσεις· πράγματι δὲν λέμε ὅτι ἀπὸ ἀνθρώπου ἐγένε μουσικός, ἀλλὰ ὁ ἀνθρωπος ἐγένε μουσικός. Οὐ γὰρ ἐξ ἀνθρώπου ἐγένετο μουσικός, ἀλλ' ἄνθρωπος ἐγένετο μουσικός (190 a 7-8). Αὐτὸ σημαίνει ὅτι τὸ γίγνεσθαι ἀναφέρεται τόσο στὸ γιγνόμενον ὅσο καὶ στὸ ἐξ οὗ γίγνεται. Ὅταν λέμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος γίνεται μουσικός, τὸ γιγνόμενον (ὁ ἄνθρωπος) εἶναι κάτι ποὺ παραμένει στὸ γίγνεσθαι : ὁ ἄνθρωπος περνάει ἀπὸ μιὰ κατάσταση ἀπλῶς (τοῦ μὴ μουσικοῦ) σὲ μιὰν ἄλλη (τοῦ μουσικοῦ). Ὅταν ὅμως λέμε ὅτι ὁ μὴ μουσικὸς ἄνθρωπος γίνεται μουσικός, τὸ γιγνόμενον στήν περίπτωση αὐτὴ ἐξαφανίζεται στὸ γίγνεσθαι καὶ στὴ θέση του ἐμφανίζεται κάτι ἄλλο : ὁ μουσικός (190 a 9-13). Φαίνεται λοιπὸν ὅτι ὑπόκειται κάτι στὸ γίγνεσθαι ποὺ παραμένει (π.χ. ὁ ἄνθρωπος), ἐνῶ, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά πάλι, ἀνήκει στὸ γίγνεσθαι κάτι ποὺ χάνεται (ὁ μὴ μουσικός). Τὸ μὴ ὑπομένον εἶναι πάντα τὸ ἐναντίον, ἐνῶ τὸ ὑπομένον δὲν ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ ἐναντίον (190 a 14 ἐπ.). Ἀπὸ ὅλα αὐτὰ προκύπτει ὅτι τὸ γιγνόμενον ἔχει σύνθετη δομὴ (190 b 10 ἐπ.).*

Ἡ πρώτη ἀρχὴ λοιπὸν κατὰ τὴ γένεση τῶν φύσει ὄντων εἶναι τὸ ὑποκείμενον. Ἡ δεύτερη ἀρχὴ εἶναι τὸ ἐναντίον ποὺ ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει ἀντικείμενον. Τὸ «ἐναντίον» ὡς ἀρχὴ τοῦ γίγνεσθαι παρουσιάζεται μὲ δυὸ τρόπους : ὡς «παρουσία» καὶ ὡς «ἀπουσία». Τὴν ἀρχὴ ἀκριβῶς αὐτὴ ὁ Ἀριστοτέλης ὀνομάζει μορφή (190 b 20). Ἡ μορφή μὲ τὴν παρουσία καὶ ἀπουσία τῆς κάνει δυνατὴ τὴ μεταβολή. *Καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι δεῖ ὑποκεῖσθαι τι τοῖς ἐναντίοις καὶ τὰναντία δύο εἶναι. Τρόπον δέ τινα ἄλλον οὐκ ἀναγκαῖον· ἱκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν (191 a 5-7).*

Γιὰ τὴν πρώτη ἀρχή, τὸ «ὑποκείμενο», τὸ πρόβλημα ποὺ ἀνακύπτει εἶναι ὅτι ὑπάρχουν πολλὰ ὑποκείμενα (ὁ χαλκός, τὸ ξύλο κλπ.). Τί δίνει ἄραγε τὴν ἐνότητα σ' αὐτὴ τὴν ἀρχή; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη : *ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀν-*

δριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν [ἢ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφὴν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν (191 a 7 ἐπ.). Ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιοῖ ἐδῶ τὴ λέξη ὕλη μὲ τὴ σημασία τοῦ ὑποκειμένου στὴ σχέση του πρὸς τὴ μορφή. Ἡ ὕλη ἔξω ἀπὸ τὴ σχέση της πρὸς τὴ μορφὴ δὲν ἔχει κανένα νόημα. Ὑλὴ εἶναι ὅ,τι παίρνει αὐτὴ ἐδῶ ἢ ἐκείνη τὴ μορφή. Ὁ Ἀριστοτέλης χρησιμοποιοῖ τὴν ἔννοια τῆς ἀναλογίας γιὰ νὰ διασφαλίσῃ τὴν ἐνότητα τῆς πρώτης ἀρχῆς : τοῦ ὑποκειμένου. Ἀλλὰ ἓνα πρόβλημα μένει ἐδῶ ἀνοιχτό : τὸ ὄντως ὄν εἶναι τὸ «ὑποκείμενο» ἢ τὸ «εἶδος» ; Πότερον δὲ οὐσία τὸ εἶδος ἢ τὸ ὑποκείμενον, οὕπω δῆλον (191 a 19-20).

Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ πρόβλημα αὐτὸ λύνει ταυτόχρονα καὶ τὴν ἀπορία τῶν πρώτων φιλοσόφων (191 a 23 ἐπ.). Ἡ ἀπορία τῶν πρώτων φιλοσόφων εἶναι ἡ ἐξῆς : Ὅ,τι γίνεται προέρχεται ἀπὸ τὸ ὄν ἢ τὸ μὴ ὄν. Ἀλλὰ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατο, γιὰτὶ οὔτε τὸ ὄν γίνεται, ἀφοῦ πρὶν ὑπῆρχε, οὔτε μπορεῖ νὰ γίνῃ ἀπὸ τὸ μὴ ὄν, γιὰτὶ χρειάζεται κάτι ὡς ὑποκείμενο. Ἀντίθετα, ὁ Ἀριστοτέλης ὑποστηρίζει ὅτι μπορεῖ νὰ γίνῃ κάτι τόσο ἀπὸ τὸ ὄν ὅσο καὶ ἀπὸ τὸ μὴ ὄν. Μποροῦμε δηλαδὴ νὰ ποῦμε ὅτι τὸ ὄν προέρχεται ἀπὸ τὸ μὴ ὄν ὅπως καὶ τὸ ὄν ἀπὸ τὸ ὄν (191 a 34-35). Ἀπὸ τὸ μὴ ὄν καθ' ἑαυτὸ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης συμφωνεῖ πῶς δὲν γίνεται τίποτε (191 a 13 ἐπ.). Γένεση ἔχομε, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, τοῦ ὄντος ἀπὸ τὸ μὴ ὄν, ἀλλὰ θεωρημένο ὡς στέρηση. Ἡ στέρηση δὲν εἶναι τὸ μὴ ὄν ἐν γένει, ἀλλὰ μὴ ὄν μὲ τὴ σημασία τῆς ἀπουσίας μιᾶς ὀρισμένης μορφῆς ἀπὸ ἓνα ὑποκείμενο. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ μὲ τὴν ἀποψη ὅτι τὸ ὄν γίνεται ἀπὸ τὸ ὄν (191 b 17-20). Ἀπὸ ἓνα σπόρο π.χ. γίνεται τὸ φυτό, ἀπὸ τὸ ἓνα ὄν, μὲ ἄλλα λόγια, γίνεται ἓνα ἄλλο ὄν, μόνον ποὺ τὸ γιγνόμενον δὲν εἶναι ἀκόμη τὸ ὄν ποὺ θὰ γίνῃ, δηλαδὴ τὸ φυτό.

Τὸ πρόβλημα ποὺ προκύπτει ἐδῶ σχετικὰ μὲ τὴν πρώτη ἀρχή, τὸ ὑποκείμενο, εἶναι τὸ ἐξῆς : πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ἀρχή, ὅταν γίνεται καὶ φθείρεται : Τὸ ὑποκείμενο φθείρεται ἀπὸ μιὰν ἀποψη, ἀπὸ μιὰν ἄλλη ὁμως δὲν φθείρεται (192 a 25 ἐπ.). Γίνεται ὅταν παίρνῃ μιὰ μορφὴ καὶ φθείρεται ὅταν χάσῃ μιὰν ὀρισμένη μορφή. Ἄν λοιπὸν ἀφήσωμε κατὰ μέρος τὴ μορφή, τὸ ὑποκείμενο εἶναι αὐτὸ ποὺ μπορεῖ ὡς κατάλληλο νὰ πάρῃ διάφορες μορφές. Εἶναι ἡ πρώτη ὕλη ποὺ δὲν φθείρεται οὔτε γίνεται, γιὰτὶ καὶ ἡ φθορὰ ποὺ πάει ὡς τὸ μηδὲν εἶναι ἀδύνατη. Ἡ ἄλλη τώρα ἀρχή, τὸ εἶδος, ποὺ δὲν μεταβάλλεται, ὅπως τὸ ὑποκείμενο, ἔχει ὡς «ἐναντίον» τὴ στέρηση, γι' αὐτὸ καὶ μπορεῖ νὰ εἶναι «παρουσία» ἢ «ἀπουσία». Ἡ μορφὴ ὁμως ὡς στέρηση δὲν εἶναι κάτι ποὺ μᾶς δίνεται, ὅπως τὸ ὑποκείμενο, μέσα στὴν περιοχὴ τῆς φύσης· μᾶλλον ὑπερβαίνει τὴ φύση. Γι' αὐτὸ καὶ προβάλλει ἐδῶ τὸ ἐρώτημα : ποῖο εἶναι τὸ ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὕλη ἢ τὸ εἶδος ; Στὸ σημεῖο αὐτὸ ἀνοίγονται δυὸ δρόμοι γιὰ τὸν

φιλοσοφικό στοχασμό : ἂν θεωρήσῃ ὡς οὐσία τῆς φύσης τὸ ὑποκείμενο, τότε γεννιέται ὁ φιλοσοφικὸς Ὑλισμὸς. Ἄν πάλι πάρῃ ὡς οὐσία τῆς φύσης τὸ εἶδος, τότε γεννιέται ἡ Ἰδεοκρατία⁶. Τὸ ἐρώτημα αὐτὸ θὰ μᾶς ἀπασχολήσῃ ἀμέσως παρακάτω.

4. Ἡ ὕλη ἢ τὸ εἶδος ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης;

Ἡ ἀριστοτελικὴ ἀνάλυση τῆς δομῆς τοῦ γίνεσθαι δὲν μᾶς ἔδωσε ἀκόμη τὴν ἀπάντηση στὸ ἐρώτημα : τί εἶναι ἡ φύση ; Ἡ οὐσία τῆς φύσης ὀρίζεται στὸ δεύτερο βιβλίο τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*, ποὺ ἀρχίζει ἀπὸ μιὰ βασικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὴ φύση καὶ τὴν τέχνη⁷. *Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας* (192 b 8-9). Ἡ διάκριση αὐτὴ δηλώνει πρῶτα-πρῶτα ὅτι ἡ φύση εἶναι ἓνα εἶδος αἰτίας. Αὐτὸ σημαίνει πὼς γιὰ νὰ ὀρίσωμε τὴν οὐσία τῆς φύσης, πρέπει νὰ καταλάβωμε πὼς ἡ φύση εἶναι αἰτία. Ἡ φύση εἶναι, μᾶς λέει ὁ Ἀριστοτέλης, αἰτία τῆς κίνησης (192 b 13-14), ἀλλὰ μὲ ποιὸν τρόπο εἶναι ἡ φύση αἰτία στὴν προκείμενη περίπτωσι; Ἡ ἀπάντηση τοῦ Ἀριστοτέλη εἶναι σαφής : *Ἐνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται, ἡ πρώτη ἐκάστω ὑποκειμένη ὕλῃ τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον* (193 a 28-31).

Ἀλλὰ ἂν ἡ φύση ὡς αἰτία τῆς κίνησης εἶναι καὶ ἡ ὕλη καὶ ἡ μορφή, τότε σὲ ποιά σχέσι βρίσκονται ἄραγε μεταξύ τους; Εἶναι καὶ τὰ δυὸ φύσι; Κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἡ μορφή εἶναι περισσότερο φύσι ἀπὸ τὴν ὕλη, γιὰτὶ πληροῖ περισσότερο, θὰ λέγαμε, τοὺς ὅρους τῆς οὐσίας. Ἡ φύση εἶναι λοιπὸν οὐσία. *Καὶ μᾶλλον αὕτη (ἡ μορφή) φύσις τῆς ὕλης· ἕκαστον γὰρ τότε λέγεται ὅταν ἐντελεχέια ἢ μᾶλλον ἢ ὅταν δυνάμει* (193 b 6-8). Τὸ φύσει ὄν δηλαδὴ εἶναι ὄντως ὄν, ὅταν φτάνῃ στὸ τέλος. Ἡ ὕλη ὑπόκειται πάντα σὰν κάτι ποὺ εἶναι κατάλληλο νὰ πάρῃ μιὰν ὀρισμένη μορφή. Γι' αὐτὸ καὶ στὴν ἐντελέχεια ἢ καταλληλότητα τῆς ὕλης, θὰ λέγαμε, πληροῦται. Ἀπ' αὐτὴν τὴν ἀποψη ἡ ἐντελέχεια εἶναι περισσότερο φύσι ἀπὸ τὴν ὕλη. Ἀλλὰ ἂν ἡ μορφή εἶναι περισσότερο φύσι, πρέπει ἡ ἴδια νὰ εἶναι ἀρχὴ τῆς κίνησης, ἐπομένως ἀρχὴ τοῦ γίνεσθαι. Ἄν ἡ κίνηση προσδιορίζεται ἀπὸ τὴ μορφή, τότε ἡ φύσις εἶναι πράγματι μορφή. Στὸ σημεῖο αὐτὸ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπανέρχεται στὴ διπλὴ σημασία τῆς μορφῆς ποὺ ἤδη μᾶς ἔχει ἀναφέρει : *Ἡ δὲ μορφή καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πὼς ἐστίν* (193 b 19-20). Ἡ φύσις εἶναι καὶ εἶδος καὶ στέρηση

6. Βλ. Volkmann-Schluck 44.

7. Βλ. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B 1*, «Il Pensiero» 3 (1958) 131-156 καὶ 257-289 (=Wegmarken, Frankfurt/M. 1967, 309-71).

(ἡ στέρηση δηλαδή εἶναι εἶδος). Ἄρα κατὰ τὴ γένεση τῶν φύσει ὄντων ἔχομε ἓνα πέρασμα ἀπὸ τὸ εἶδος στὸ εἶδος. Ἡ φύση λοιπὸν κυμαίνεται ἀνάμεσα στὴ στέρηση καὶ τὴ μορφή.

Ἀλλὰ ἂν ἡ φύση εἶναι καὶ ὕλη καὶ μορφή, ποιὸ εἶναι τὸ ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἡ ὕλη ἢ ἡ μορφή; *Καὶ γὰρ δὴ καὶ περὶ τούτου ἀπορήσειεν ἂν τις, ἐπεὶ δύο αἱ φύσεις, περὶ ποτέρας τοῦ φυσικοῦ* (194 a 15-16). Ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη πρέπει νὰ γνωρίζη καὶ τὴν ὕλη καὶ τὴ μορφή, ἀλλὰ τὴ μορφὴ μέχρις ἐνὸς ὁρισμένου σημείου : δηλαδή στὴ σχέση της μὲ τὴν ὕλη. Τὴ μορφὴ καθ' ἑαυτήν, χωρὶς τὴ σχέση της μὲ τὴν ὕλη, δηλαδή τὴν καθαρὴ οὐσία, τὴν ἐξετάζει ἡ Πρώτη φιλοσοφία, ἡ Μεταφυσική. *Πῶς δ' ἔχει τὸ χωριστὸν καὶ τί ἐστι, φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον* (194 b 14-15).

5. Ἡ φύση ὡς αἰτία.

Προσπαθώντας ὁ Ἀριστοτέλης νὰ μᾶς ἐξηγήσῃ τὴ φύση ὡς αἰτία, καταλήγει στὴ διάκριση τεσσάρων αἰτίων : τὸ ὑλικό, τὸ μορφικό, τὸ ποιητικὸ καὶ τὸ τελικὸ αἶτιο. Κατὰ πόσον ἡ θεωρία αὕτῃ τῶν τεσσάρων αἰτίων ἀποκαλύπτει τὴν οὐσία τῆς φύσης ὡς αἰτίας, μᾶς ἐξηγεῖ ὁ Ἀριστοτέλης στὰ κεφάλαια 7-9 τοῦ 2ου βιβλίου τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως*.

Ὅσον ἀφορᾷ τὸ μορφικό, τὸ ποιητικὸ καὶ τὸ τελικὸ αἶτιο, εἶναι οὐσιαστικὰ τὸ ἴδιο ὅλα (198 a 22 ἐπ.). Τὸ ὑλικὸ ὅμως αἶτιο ἀποτελεῖ ξεχωριστὴ ἀρχή. Ἀλλὰ μὲ ποιὸ τρόπο εἶναι ξεχωριστὸ αἶτιο ἡ ὕλη; Εἶδαμε ὅτι τὸ τέλος καὶ τὸ εἶδος ὡς αἰτία πᾶνε μαζὶ καθὼς ἐπίσης καὶ ἡ αἰτία τῆς κίνησης (*ὅθεν ἡ κίνησις*), ἀλλὰ μὲ μιὰ διαφορά : ἡ αἰτία τῆς κίνησης θεωρημένη ὡς πρώτη ἀρχὴ δὲν εἶναι φυσικὴ, ἀλλὰ μεταφυσικὴ. Μὲ ποιά ὅμως σημασία;

Πρώτη ἀρχὴ κινήσεως μπορεῖ νὰ εἶναι μόνο κάτι τὸ ἀκίνητο (198 b 1-2). Ἀλλὰ ἡ κίνηση, ὅπως εἶδαμε, ἀποτελεῖ τὸ βασικὸ χαρακτηριστικὸ τῆς φύσης, ἐπομένως ἓνα τέτοιο ἀκίνητο, ὅ,τι καὶ νὰ εἶναι, δὲν ἀνήκει στὴν περιοχὴ τῆς φύσης, ὑπερβαίνει τὴ φύση, ἀνήκει στὴ σφαῖρα τῆς Μεταφυσικῆς. *Διτταὶ δὲ ἀρχαὶ αἱ κινεῖσθαι φυσικῶς, ὧν ἡ ἑτέρα οὐ φυσικὴ· οὐ γὰρ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτῇ* (198 a 35-198 b 1).

Πῶς τώρα ἡ ὕλη εἶναι ξεχωριστὸ αἶτιο, θὰ φανῇ μέσα ἀπὸ τὴν ἀριστοτελικὴ κριτικὴ τῆς μηχανιστικῆς θεωρίας. Στὴν περιοχὴ τῆς φύσης τὸ *ὅθεν ἡ κίνησις*, τὸ εἶδος καὶ τὸ τέλος εἶναι ἓνα καὶ τὸ ἴδιο πράγμα. Τὸ τέλος λοιπὸν εἶναι κι αὐτὸ ἓνα αἶτιο, καὶ τοῦτο σημαίνει ὅτι ἡ φύση ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ οὐ *ἐνεκα*. Ἐδῶ ἀκριβῶς διαμορφώνεται ἡ τελεολογικὴ ἀντίληψη γιὰ τὴ φύση, ἐφ' ὅσον συλλαμβάνομε τὸ τέλος ὡς αἰτία τοῦ γίνεσθαι. *Ἔστιν ἄρα τὸ ἐνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν* (199 a 7-8).

Γιὰ νὰ θεμελιώσῃ τὴν τελεολογικὴ ἐρμηνεία τῶν φυσικῶν φαινομένων ὁ Ἀριστοτέλης πρέπει πρῶτα νὰ ἀνασκευάσῃ τὴ θέσιν ὅτι τὰ φυσικὰ πράγματα διέπονται πέρα γιὰ πέρα ἀπὸ τὴν ἀναγκαιότητα. Ὑπὲρ τῆς τελεολογικῆς ἐρμηνείας συνηγορεῖ, κατ' ἀρχήν, ἡ ἴδια ἡ οὐσία τῆς φύσης, ἡ ὁποία εἶναι διττή, ἡ μὲν ὥς ὕλη ἡ δ' ὥς μορφή, τέλος δ' αὕτη, τοῦ τέλους δ' ἔνεκα τᾶλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἔνεκα (199 a 31-32). Ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ πάλι ὑπάρχουν ὁρισμένα πράγματα τὰ ὁποῖα, ἐνῶ φαίνονται νὰ ἀναιροῦν τὴν τελεολογικὴν θέσιν, ὅμως στὸ βάθος τὴ θεμελιώνουν. Ἄν ἡ αἰτία τοῦ γίνεσθαι ἔχῃ τὸν χαρακτήρα τοῦ τελικοῦ αἰτίου, πῶς ἐξηγεῖται τὸ ὅτι ἡ φύσις πολλὰς φορές δὲν πετυχαίνει τὸν σκοπὸ τῆς; Πῶς ἐξηγοῦνται τὰ τέρατα τῆς φύσης; Ὅσο κι ἂν φαίνεται ὅτι τὸ ἐπιχείρημα αὐτὸ στρέφεται ἐναντίον τῆς τελεολογικῆς ἐρμηνείας, στὴν πραγματικότητα ἔρχεται νὰ τὴν ὑποστηρίξῃ. Καὶ τὰ τέρατα ἀμαρτήματα ἐκείνου τοῦ ἔνεκά του (199 b 4). Ἀκόμη καὶ τὰ λάθη τῆς φύσης, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν ἔχουν νόημα ἔξω ἀπὸ τὴν περιοχὴ τοῦ τέλους. Τὸ ὅτι ἡ φύσις δὲν φτάνει μερικὲς φορές στὸ τέλος, εἶναι ἀκριβῶς ἀπόδειξις τῆς τελεολογικῆς ἐρμηνείας.

Ἄλλ' ἡ τελεολογικὴ ἐρμηνεία δὲν εἶναι μονάχα σύμφωνη μὲ τὴν οὐσία τῆς φύσης, ἀλλὰ σώζει τὴν οὐσία τῆς ἴδιας τῆς φύσης. Ἄν ποῦμε ὅτι ἡ τύχη διέπει τὰ φυσικὰ φαινόμενα, τότε ἀναιροῦμε, λέει ὁ Ἀριστοτέλης, τὰ φύσει ὄντα καὶ τὴ φύσιν, γιὰτὶ φύσει ὄντα εἶναι αὐτὰ ποὺ φτάνουν κινούμενα ἀπὸ μιὰν ἐσωτερικὴν ἀρχὴν σὲ κάποιο σκοπὸ (τέλος), ἂν κάτι δὲν ἐμποδίσῃ (199 b 13 ἐπ.).

Βέβαια δὲν ἀρνεῖται ὁ Ἀριστοτέλης ὅτι ὑπάρχουν τυχαῖα γεγονότα, ἀλλὰ ἡ ἴδια ἡ ἔννοια τῆς τύχης γίνεται κατανοητὴ, ἂν προϋποθέσωμε ὅτι ὑπάρχει τελικὸ αἶτιο. Ἡ τύχη εἶναι κι αὕτη ἓνα εἶδος αἰτίου, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς (197 a 13-14). Ἄν πάρωμε τὴν τύχη ὡς ἀπόλυτη αἰτία, τότε ὁ λόγος περὶ τυχαίου δὲν ἔχει νόημα. Ἡ τύχη μπορεῖ νὰ ἐμφανιστῇ μονάχα στὴν περιοχὴ τοῦ τελικοῦ αἰτίου.

Στὸ 9ο κεφάλαιο τοῦ δεύτερου βιβλίου τῆς *Φυσικῆς ἀκροάσεως* ὁ Ἀριστοτέλης πραγματεύεται τὴν ἔννοια τῆς φυσικῆς ἀναγκαιότητος, ἡ ὁποία θὰ φωτίσῃ, τελικά, τὴν ἔννοια τοῦ ὕλικου αἰτίου καὶ τὴ σχέση του μὲ τὸ τελικὸ αἶτιο. Γιὰτὶ τὸ ἐρώτημα μένει ἀκόμη ἀναπάντητο: μὲ ποιὸν τρόπο ἡ ὕλη εἶναι ξεχωριστὸ αἶτιο;

Ὅτι ἡ φύσις ἔχει τὸν χαρακτήρα τῆς ἀναγκαιότητος, δὲν ἀμφιβάλλει ὁ Ἀριστοτέλης. Τὴν ἀναγκαιότητα τώρα αὕτη τὴ βρίσκουμε μέσα στὴν ὕλη ὡς αἰτία μὲ δυὸ τρόπους: ὡς ἀπόλυτη ἀναγκαιότητα καὶ ἐξ ὑποθέσεως (199 b 34-35). Στὴν πρώτη περίπτωση ἡ γένεσις ἔχει τὸν χαρακτήρα τοῦ ἀπόλυτου ἀναγκαίου: στὴν ὕλη δηλαδὴ προσιδιάζουν ὁρισμένες σταθερὲς ιδιότητες, ὁρισμένες ἀναγκαῖες δυνατότητες μεταβολῆς. Ἀλλὰ ἔχομε καὶ δεύτερο εἶδος ἀναγκαιότητος στὴ φύσιν. Ὅπου ὑπάρχει τέλος ἐκεῖ χρειά-

ζεται καὶ μιὰ ὕλη γιὰ νὰ πραγματώσῃ τὸν σκοπὸ αὐτό. Τὸ σπίτι π.χ. σὰν σκοπὸς δὲν πραγματώνεται, ἂν δὲν ἔχωμε στὴ διάθεσή μας τὰ ἀπαραίτητα ὑλικά. Τὸ ἴδιο συμβαίνει καὶ στὴ φύση : τὸ πριόνι π.χ. γιὰ νὰ πραγματώσῃ τὸν σκοπὸ τοῦ χρειάζεται μιὰ σκληρὴ ὕλη, καὶ τέτοια εἶναι ὁ σίδηρος. Ἐδῶ ὑπάρχει μιὰ ἀναγκαιότητα ἐξ ὑποθέσεως, δὲν μπορεῖ δηλαδὴ νὰ γίνῃ κάτι, χωρὶς νὰ ὑπάρχῃ κάτι ἄλλο. Βλέπομε σὲ ποιά σχέση βρίσκεται ἡ ὕλη μὲ τὸ τέλος. Καὶ τὰ δυὸ εἶναι αἰτία τῶν φύσει ὄντων, ἀλλὰ τὸ τέλος εἶναι πιὸ πολὺ αἰτία, γιατί τὸ τέλος εἶναι ὁ λόγος γενικὰ ποὺ ἡ ὕλη εἶναι ἀναγκαία. Αἰτία τῆς ἀναγκαιότητος εἶναι τὸ τέλος. *Φανερόν δὲ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης. Καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ λεκτέαι αἱ αἰτίαι, μᾶλλον δὲ ἡ τίνος ἕνεκα αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους* (200 a 30-34).

2. Ἡ Μεταφυσικὴ ὡς ὑπέρβαση τῆς Φυσικῆς.

1. Ἡ ἀποκάλυψη τοῦ ὄντος στὴν αἴσθησις ἢ στὸ λόγος;

Ὁ Ἀριστοτέλης διερευνώντας τὴ φύση ὡς αἰτία —σὲ μιὰ προσπάθεια νὰ θεμελιώσῃ τὴ φυσικὴ ἐπιστήμη— ὁδηγεῖται ἀναγκαστικὰ σὲ μιὰν ὑπέρβασή της, ἀφοῦ, καθὼς εἶδαμε, ἡ πρώτη ἀρχὴ καὶ αἰτία τῶν φύσει ὄντων εἶναι ἤδη «μεταφυσικὴ». Ἔτσι ἡ φύση δὲν ἀποτελεῖ τὸ ὄντως ὄν, ἀλλὰ παρουσιάζεται σὰν ἓνας τρόπος ποὺ ὑπάρχει τὸ ὄν. Ἀλλὰ τότε εὐλόγα τίθεται, μ' ὅλη του τὴ σημασία, τὸ ἐρώτημα : τί εἶναι τὸ ὄν;

Ὁ Ἀριστοτέλης θέτει τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ ὄν καὶ ἐννοεῖ βασικὰ τὴν οὐσία, ἂν καὶ τὸ ὄν δὲν εἶναι μονάχα ἡ οὐσία, ἀλλὰ καὶ οἱ ἄλλες κατηγορίες : ποιότητα, ποσότητα κλπ. Ὑπάρχουν ὅμως βασικοὶ λόγοι ποὺ ἐξηγοῦν τὴν ἀριστοτελικὴ θεώρηση τοῦ ὄντος ὡς οὐσίας. Πρῶτα-πρῶτα, ἂν συνέβαινε νὰ εἶναι οἱ ἄλλες κατηγορίες ὄν μὲ τὴν αὐστηρὴ σημασία, τότε δὲν θὰ μποροῦσε νὰ γίνῃ καμιὰ διάκριση ἀνάμεσα στὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν (*Μετὰ τὰ Φυσ.* 1069 a 22-24). Ἐξ ἄλλου καμιὰ ἀπὸ τὶς κατηγορίες αὐτὲς δὲν ὑπάρχει ξεχωριστὰ ἀπὸ τὴν οὐσία (1069 a 24-25). Τὸ βασικότερο ὄντολογικὸ χαρακτηριστικὸ εἶναι ἀκριβῶς αὐτό : ἡ οὐσία ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴν καὶ ὄχι δυνάμει κάποιου ἄλλου, ὅπως τὰ ἄλλα ὄντα. Δὲν ρωτᾷ λοιπὸν ἡ Πρώτη φιλοσοφία, ἡ Μεταφυσικὴ, γιὰ τὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ αἰτίες τῶν φύσει ὄντων, ἀλλὰ γιὰ τὶς ἀρχὲς καὶ αἰτίες τοῦ ὄντος ἢ ὄν, δηλαδὴ τῆς καθαρῆς οὐσίας (1069 a 18-19). Ἄν γνωρίσωμε τὶς ἀρχὲς αὐτὲς καὶ τὰ αἰτία, τότε γνωρίζομε μαζὶ καὶ τὶς ἀρχὲς τῶν ἄλλων ὄντων ποὺ ὀφείλουν τὴν ὑπαρξή τους στὴν οὐσία. Ἀλλὰ μὲ ποιὸν τρόπο θὰ φτάσωμε στὶς πρῶτες ἀρχὲς καὶ αἰτίες τοῦ ὄντος ἢ ὄν;

Γιὰ τὸν Ἀριστοτέλη ἀνοίγονται δυὸ δρόμοι : ὁ ἓνας ὁδηγεῖ στὸ ὄν

μέσα ἀπὸ τὴν αἴσθησι, ὁ ἄλλος μέσα ἀπὸ τὸν λόγο. Ἡ αἴσθησι μᾶς ἀποκαλύπτει τὸ ὄν ὡς αὐτὸ ἐδῶ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ τὸ συγκεκριμένο ὄν, ἐνῶ ὁ λόγος μᾶς ἀποκαλύπτει τὸ ὄν ὡς *γένος καθόλου* (1069 a 27-29). Εἶναι ἐνδιαφέρουσα ἡ παρατήρησι τοῦ Ἀριστοτέλη στὸ σημεῖο αὐτό. Οἱ πρῶτοι φιλόσοφοι πλησιάζουν τὸ ὄν μέσα ἀπὸ τὴν αἴσθησι, γι' αὐτὸ καὶ ὡς ὄντως ὄν παίρνουν κάτι τὸ συγκεκριμένο, τὸ νερό, τὸ πῦρ κλπ., ἀλλ' ὄχι τὸ σῶμα ἐν γένει. Ἀπὸ τὸν Πλάτωνα καὶ ὕστερα τὸ ὄν ἀποκαλύπτεται μέσα ἀπὸ τὸν λόγο ὡς τὸ καθόλου, ποὺ εἶναι ἡ ἰδέα ἢ τὸ εἶδος, ἀπ' ὅπου προέρχονται τὰ συγκεκριμένα ὄντα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀκολουθεῖ τὸν δικό του δρόμο, ποὺ δικαιώνει, κατὰ κάποιο τρόπο, καὶ τὴν αἴσθησι καὶ τὸ λόγο.

2. Οἱ τρεῖς περιοχὲς τοῦ ὄντος.

Ὁ Ἀριστοτέλης διαιρεῖ σὲ τρεῖς τὶς περιοχὲς τοῦ ὄντος. Ἡ πρώτη εἶναι ἡ περιοχὴ τῆς αἰσθητῆς οὐσίας, ἡ περιοχὴ δηλαδὴ τῶν φύσει ὄντων, ὅπως μᾶς δίνονται μέσα ἀπὸ τὶς αἰσθήσεις (1069 a 30-34). Ἀλλὰ στὴν περιοχὴ αὐτῇ, ποὺ μᾶς ἀποκαλύπτουν οἱ αἰσθήσεις, ἀνήκει καὶ ἡ περιοχὴ τῶν οὐρανίων σωμάτων ποὺ δὲν ὑπόκεινται στὴ φθορά, ἀλλὰ εἶναι *οὐσία αἰδῖος*. Τέλος, ὑπάρχει πέρα ἀπὸ τὴν περιοχὴ αὐτῇ τὸ ὄν ποὺ δὲν γνωρίζουν οἱ αἰσθήσεις, ἀλλὰ μονάχα ὁ λόγος. Τὸ ὄν αὐτὸ εἶναι ἀκίνητο. Ἀλλὰ εὐλογα τίθεται ἐδῶ τὸ ἐρώτημα : πῶς εἶναι δυνατόν ἡ ἀκίνητη αὐτῇ οὐσία, ποὺ δὲν εἶναι ἀντικείμενο τῶν αἰσθήσεων, νὰ ὑπάρχη ;

Ἄν στὸν Πλάτωνα τὸ ὄν ἢ ὄν ἀποκαλύπτεται ἀποκλειστικὰ στὸ λόγο καὶ εἶναι ἡ ἰδέα ἢ τὸ εἶδος, κατὰ τὸν Ἀριστοτέλη συλλαμβάνομε τὸ ὄν καθόλου μὲ ὁδηγὸ καὶ τὴν αἴσθησι. Οἱ δύο πρῶτες περιοχὲς τοῦ ὄντος εἶναι ἀντικείμενο τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, γιὰτὶ ὁ βασικὸς χαρακτήρας τῶν φύσει ὄντων εἶναι ἡ κίνησι, ἐνῶ ἡ τρίτη περιοχὴ τοῦ ὄντος εἶναι ἀντικείμενο μιᾶς ἄλλης ἐπιστήμης. Ἡ ἐπιστήμη βέβαια αὐτῇ εἶναι ἡ Μεταφυσικὴ (1069 a 37-1069 b 2). Ἡ ἀκίνητη οὐσία ἔχει διαφορετικὴ ἀρχὴ καὶ ἐπομένως εἶναι ἀντικείμενο διαφορετικῆς ἐπιστήμης. Ὁ Ἀριστοτέλης προχωρεῖ πρῶτα στὴ θεώρησι τῆς αἰσθητῆς οὐσίας, μὲ σκοπὸ νὰ περάσῃ ὕστερα στὴ μὴ αἰσθητὴ οὐσία ποὺ εἶναι ἀκίνητη καὶ ποὺ θὰ ἀποτελέσῃ τὸ ἀντικείμενο τῆς Μεταφυσικῆς. Ἡ ὑπέρβασι αὐτῇ εἶναι ἀναγκαία γιὰ νὰ θεμελιωθῇ ἡ ἴδια ἡ Φυσικὴ ὡς γνώσι τοῦ φύσει ὄντος⁸. *Εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἢ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἴη θεω-*

8. Βλ. Aubenque 422.

ρῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν (1026 a 27-33)⁹. Ἄν δὲν ὑπῆρχε καμιά οὐσία πέρα ἀπὸ τὸ φύσει ὄν, τότε ἡ Φυσικὴ θὰ ἦταν ἡ Πρώτη φιλοσοφία καὶ ὄχι ἡ Θεολογία. Ὅμως ἡ Φυσικὴ πραγματεύεται τὸ ἐν κινήσει φύσει ὄν καὶ δὲν μπορεῖ νὰ θεμελιωθῇ χωρὶς τὴν ὑπέρβαση ποὺ ἀποτελεῖ τὴ Μεταφυσικὴ. Ἀλλιῶς δὲν θὰ γνωρίζαμε σὲ τί συνίσταται πραγματικὰ τὸ «εἶναι» τοῦ φύσει ὄντος¹⁰.

3. Τὸ ὄν ἐν δυνάμει καὶ τὸ ὄν ἐν ἐνεργείᾳ.

Ἡ αἰσθητὴ οὐσία χαρακτηρίζεται, κατ' ἀρχήν, ἀπὸ τὴ μεταβολὴ (1069 b 3-4), μιὰ μεταβολὴ ποὺ συμβαίνει ἀνάμεσα στὰ ἀντικείμενα ἢ τὰ μεταξὺ (1069 b 4-8). Τὰ ἐναντία δὲν μεταβάλλονται, ἀλλὰ τὸ ἓνα ἐμφανίζεται καὶ τὸ ἄλλο ἐξαφανίζεται. Γι' αὐτὸ καὶ χρειάζεται ἓνα τρίτο ποὺ παραμένει στὴ μεταβολή, κι αὐτὸ εἶναι ἡ ὕλη. Ὑπάρχουν τέσσερα εἶδη μεταβολῆς ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ ὄν : κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ (1069 b 10-11), δηλαδή μεταβολὴ κατὰ τὴν οὐσία, τὴν ποιότητα, τὴν ποσότητα καὶ τὸν τόπο. Ἡ μεταβολὴ κατὰ τὴν οὐσία εἶναι ἡ γένεσις καὶ φθορὰ (1069 b 11 ἐπ.), ἡ ποσοτικὴ μεταβολὴ εἶναι ἡ αὐξήσις ἢ ἡ φθίσις, ἡ ποιοτικὴ εἶναι ἡ ἀλλοίωσις κατὰ τὸ πάθος καὶ ἡ κατὰ τόπο μεταβολὴ ἡ φορὰ. Ὅλες αὐτὲς οἱ κινήσεις εἶναι μεταβολὲς ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ ὄν. Ἀλλὰ πῶς εἶναι δυνατὴ ἡ μεταβολὴ ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ ὄν ; Γιατὶ ἂν τὸ γίνεσθαι προϋποθέτῃ ἓνα ὑποκείμενο, πῶς μπορεῖ νὰ εἶναι ἡ μεταβολὴ ἀπὸ τὸ μὴ ὄν στὸ ὄν μὲ τὴ σημασία τοῦ ὄντος ἢ ὄν;

Στὴ λύση τοῦ προβλήματος αὐτοῦ ὁ Ἀριστοτέλης ὁδηγεῖται μέσα ἀπὸ μιὰ βασικὴ ὄντολογικὴ διάκριση ἀνάμεσα στὸ δυνάμει ὄν καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (1069 b 15-20). Τὸ δυνάμει ὄν εἶναι ἡ ὕλη καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ὄν εἶναι τὸ εἶδος. Ἀναλύοντας τὴν ὄντολογικὴ δομὴ τοῦ γίνεσθαι ἀποκαλύπτομε τὸν τριπλὸ χαρακτήρα της : εἶδος, στέρησις καὶ ὕλη, ἡ ὁποία περνάει ἀπὸ τὴ στέρηση στὸ εἶδος (1069 b 34-36).

Στὴν περιοχὴ τοῦ ὄντος, καθὼς εἶδαμε, ἡ οὐσία εἶναι τὸ πρῶτο, γιατί ὅλα τὰ ἄλλα ὀφείλουν τὴν ὕπαρξή τους στὴν οὐσία. Ἄν λοιπὸν οἱ οὐσίες ἦταν φθαρτές, τότε τὰ πάντα θὰ ἦταν φθαρτὰ (1071 b 6-7). Εἶναι γι' αὐτὸ ἀνάγκη νὰ ὑπάρχῃ μιὰ αἰδῖος ἀκίνητη οὐσία (1071 b 5). Ὑπάρχει ἄραγε κάτι μέσα στὴ φύση ποὺ νὰ ἔχῃ τὸ χαρακτήρα τοῦ αἰδίου; Ὁ Ἀριστοτέλης βρίσκει πῶς ὑπάρχει, κι αὐτὸ εἶναι ἡ κίνησις, γιατί ἡ γένεσις καὶ φθορὰ τῆς κίνησις εἶναι ἀδύνατη, ἀλλιῶς δὲν θὰ ὑπῆρχε καὶ φύσις (1071 b 7-8). Ἡ κίνησις εἶναι πάντα κίνησις ἐνὸς ὄντος, γι' αὐτὸ καὶ ἂν ὑπάρχῃ

9. Βλ. σχετικὰ Bröcker 272 ἐπ.

10. Βλ. Volkmann-Schluck 46 ἐπ.

αἰδῖος κίνηση, θὰ ὑπάρχη ἐπίσης καὶ *αἰδῖο* ὄν. Εἶναι ὅμως ἡ κίνηση πράγματι *αἰδῖος*; Βέβαια παντοῦ στὴ φύση διαπιστώνομε ὅτι ὑπάρχει κίνηση, ἀλλὰ ἡ ἐμπειρική αὐτὴ διαπίστωση δὲν ἀρκεῖ, γιατί δὲν ἔχει ἀναγκαιότητα. Ὁ Ἀριστοτέλης ἀποδεικνύει τὴν ὑπαρξὴ *αἰδῖου* *κινήσεως* μέσα ἀπὸ τὴ σχέση κίνησης καὶ χρόνου. Ὁ χρόνος οὔτε γίνεται οὔτε φθείρεται, εἶναι πάντα, γιατί ἀλλιῶς δὲν θὰ ὑπῆρχε πρότερο καὶ ὕστερο. Ἀλλὰ ὁ χρόνος χωρὶς κίνηση δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι. Ἄν ὁ χρόνος εἶναι πάντα, τότε καὶ ἡ κίνηση εἶναι *αἰδῖος*. Ἐφ' ὅσον λοιπὸν ὑπάρχει *αἰδῖος* κίνηση, θὰ ὑπάρχη καὶ *αἰδῖον* ὄν.

Ἀλλὰ καὶ ἡ κίνηση εἶναι ἀδύνατη χωρὶς τὸ ἐν κινήσει ὄν : κίνηση εἶναι ἡ μετάβαση ἀπὸ τὸ ἐν δυνάμει ὄν στὸ ἐν ἐνεργείᾳ ὄν. Γιὰ νὰ ὑπάρχη ὅμως κίνηση, παρατηρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης, πρέπει τὸ ὄν νὰ μὴ ἔχη ἀπλῶς κινητικὴ δυνατότητα, γιατί μπορεῖ αὐτὸ ποὺ ἔχει μόνον δύναμη νὰ μὴ ἐνεργῇ (1071 b 13-14). Δὲν ἀρκεῖ γι' αὐτὸ νὰ πλάσωμε «*αἰδῖες οὐσίες*», ὅπως εἶναι οἱ πλατωνικὲς ἰδέες, πρέπει μέσα στὶς οὐσίες αὐτὲς νὰ ὑπάρχη ἀρχὴ ἱκανὴ νὰ προκαλῇ μεταβολὴ (1071 b 14-15). Ἀκόμη πρέπει ἡ ἀρχὴ αὐτὴ νὰ ἐνεργῇ γιὰ νὰ ὑπάρξῃ κίνηση, ἐπομένως ἡ οὐσία τῆς πρέπει νὰ εἶναι ἐνέργεια (1070 b 20-21). Ἐφ' ὅσον τώρα τὸ δυνάμει ὄν εἶναι ἡ ὕλη, ἡ ἀρχὴ τῆς *αἰδῖου* *κινήσεως*, πρέπει νὰ μὴ ἔχη ὕλη, πρέπει δηλαδὴ νὰ εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια. Ὑπάρχει ὅμως ἐδῶ μιὰ δυσκολία : σύμφωνα μὲ μιὰν ἄποψη ὅ,τι ἐνεργεῖ ἔχει δύναμη, καθετὶ ὅμως ποὺ ἔχει δύναμη δὲν ἐνεργεῖ. Ἐπομένως, ἡ δύναμη προηγεῖται τῆς ἐνέργειας. Ἄν αὐτὸ συνέβαινε, συμπεραίνει ὁ Ἀριστοτέλης, ὅλα θὰ ἦταν στὴν κατάστασι τοῦ δυνάμει καὶ δὲν θὰ ὑπῆρχαν ὄντα. Γι' αὐτὸ ὅσο δύσκολο κι ἂν εἶναι νὰ τὸ σκεφτοῦμε, ἡ ἀρχὴ τῆς *αἰδῖου* *κινήσεως* πρέπει νὰ εἶναι αἰώνια ἐνέργεια (1071 b 23 ἐπ.). Ἡ ἀρχὴ τώρα αὐτὴ ὡς ἀρχὴ εἶναι ἡ ἴδια *αἰδῖος* καὶ δὲν χρειάζεται γι' αὐτὸ ἄλλη αἰτία, ἀφοῦ ἡ ἴδια εἶναι ἡ πρώτη καὶ τελευταία.

4. Ἡ διπλὴ ὑπέρβασις τῆς Μεταφυσικῆς.

Εἶδαμε πῶς ἡ αἰωνιότητα τῆς κίνησης καὶ τοῦ χρόνου ὑπάρχει μόνον ἂν τὸ *πρῶτον κινουῦν* εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια. Ὡς καθαρὴ ἐνέργεια τὸ *πρῶτον κινουῦν* εἶναι τὸ ἴδιο ἀκίνητο, γιατί ἡ κίνηση σημαίνει μετάβαση ἀπὸ τὸ δυνάμει ὄν στὸ ἐνεργείᾳ ὄν. Ἄν λοιπὸν ἡ αἰτία τῆς κίνησης τῶν φύσει ὄντων εἶναι ἡ ἴδια ἀπαλλαγμένη ἀπὸ κάθε εἶδους κίνηση, γίνεται φανερό πῶς τὸ Εἶναι τῆς φύσης θεμελιώνεται σὲ μιὰν ἀρχὴ ποὺ ὑπερβαίνει τὴ φύση. Ἡ ὑπέρβασις ἀκριβῶς αὐτὴ ὀρίζει τὸν βασικὸ χαρακτήρα τῆς Μεταφυσικῆς¹¹. Τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ Εἶναι, ποὺ ἀποτελεῖ τὸ βασικὸ ἐρώτημα τῆς

11. Βλ. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M. 1959⁹, 19-20.

Μεταφυσικῆς¹², βρίσκει τὴν ἀπάντησή του μέσα ἀπὸ τὸ ἐρώτημα γιὰ τὸ εἶναι τῆς φύσης, τὸ ὁποῖο, σὲ τελευταία ἀνάλυση, θεμελιώνεται σὲ μιὰν ἀρχὴ «ὑπερβατικὴ» μὲ τὴ σημασία ποὺ εἶδαμε. Στὴν προσπάθεια ὅμως νὰ γνωρίσῃ τὴν οὐσία τῆς ἀρχῆς αὐτῆς ἡ ἀριστοτελικὴ Μεταφυσικὴ καταλήγει ἀναγκαστικὰ σὲ μιὰ δεύτερη ὑπέρβαση, αὐτὴ τὴ φορὰ ὅμως μὲ ἀφετηρία ὄχι τὴ φύση, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπο. Τὸ ἐρώτημα ποὺ θὰ μᾶς ὁδηγήσῃ ἐδῶ εἶναι : πῶς νοεῖται τὸ εἶναι ὡς καθαρὴ ἐνέργεια;

Κατ' ἀρχήν, καθαρὴ ἐνέργεια μπορεῖ νὰ εἶναι, μόνον ἂν ὑπάρχῃ καθαρὸ εἶδος, εἶδος δηλαδὴ χωρὶς ὕλη. Τὸ εἶδος γενικὰ στὸν Ἀριστοτέλη ὑπάρχει ἢ στὴν ὕλη ἢ στὸ νοῦ, ἐπομένως τὸ καθαρὸ εἶδος μπορεῖ νὰ ὑπάρχῃ μονάχα στὸ νοῦ. Γιατὶ ἡ αἴσθησις μᾶς φανερῶνει τὸ ἐπὶ μέρους αὐτὸ ἐδῶ ἢ ἐκεῖνο ἐκεῖ τὸ ὄν καὶ μόνον ὁ νοῦς νοεῖ τὸ εἶναι, δηλαδὴ τὸ εἶδος καθόλου. Ἀλλὰ ὁ νοῦς, ἐνῶ νοεῖ, τονίζει ὁ Ἀριστοτέλης, τὸ εἶναι, ταυτόχρονα νοεῖ τὸν ἑαυτό του. *Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ* (1072 b 20-21). Νοεῖ ὅμως ὁ νοῦς πάντα τὸ εἶναι;

Στὸν ἄνθρωπο ὁ νοῦς καταγίνεται πιὸ πολὺ μὲ τὰ ἐπὶ μέρους ὄντα καὶ λίγες εἶναι οἱ στιγμὲς ποὺ νοεῖ τὸ εἶναι. Ἀλλὰ ἂν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς δὲν συνίσταται στὸ νοεῖν ἀποκλειστικὰ τοῦ εἶναι, τότε τί εἶναι ἄραγε; Στὴ σφαῖρα τοῦ ἀνθρώπινου ὁ νοῦς παρουσιάζεται σὰν τὸ δυνάμει ἐκεῖνο ποὺ μπορεῖ νὰ περάσῃ σιτὴν κατάστασις τοῦ ἐνεργεῖα καὶ ἀντίθετα. Ἀλλὰ αὐτὸ δὲν συμβαίνει μὲ τὸ ὕψιστο ὄν, τὸν Θεό, ποὺ εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια. Ἡ οὐσία του βρίσκεται ἀκριβῶς στὴ συνεχεῖ ἐνεργητικὴ κατοχὴ τοῦ νοητοῦ, καὶ ἀφοῦ εἶναι αἰώνια ἐνέργεια ὁ νοῦς νοεῖ πάντα τὸ εἶναι. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Θεὸς ποὺ ἔχει τὴ θεωρητικὴ ἐκείνη μακαριότητα, ποὺ ἐμεῖς λίγες στιγμὲς τῆς ζωῆς μας τὴν ἀπολαμβάνομε, εἶναι μιὰ θαυμαστὴ ὑπαρξὴ (1072 b 25 ἐπ.). Ἐφ' ὅσον τώρα ζωὴ εἶναι *νοῦ ἐνέργεια*, ὁ Θεός, ὡς καθαρὴ ἐνέργεια, εἶναι ἡ ζωὴ στὴν ὑπέρτατη βαθμίδα τῆς (1072 b 29-31). Ὅπωςδήποτε ὅμως καὶ ὁ ἄνθρωπος, ποὺ εἶναι ἓνα φύσει ὄν, ὅπως καὶ τόσα ἄλλα, καὶ γι' αὐτὸ ὑπόκειται στὴ μεταβολή, φτάνει —ἔστω καὶ σὲ λίγες στιγμὲς τῆς ζωῆς του— στὴ θεωρία τοῦ εἶναι. Ἐδῶ ἀκριβῶς βρίσκεται τὸ κοινὸ ποὺ ἔχει μὲ τὸ Θεό, ἀλλὰ καὶ ἡ οὐσιαστικὴ διαφορὰ ποὺ τοὺς χωρίζει. Ὁ Ἀριστοτέλης προσπαθώντας νὰ ὀρίσῃ τὴν οὐσία τοῦ ὑψίστου αὐτοῦ ὄντος, τοῦ Θεοῦ, ποὺ εἶναι νοῦς¹³, ὁδηγεῖται σὲ μιὰν ὑπέρβαση τοῦ ἀνθρώπινου νοεῖν, γιὰ ν' ἀποκαλυφθῇ ἔτσι ὁ διττὸς ὑπερβατικὸς χαρακτήρας τῆς Μεταφυσικῆς.

Ὁ Ἀριστοτέλης γνωρίζει ὅτι ὁ προσδιορισμὸς τῆς οὐσίας τοῦ ὑψίστου ὄντος ὡς νοῦ προσκρούει σὲ ὀρισμένες δυσκολίες. Ἄν ὁ νοῦς εἶναι ἀπὸ

12. Βλ. I. N. Θεοδωρακόπουλος, *Τὸ πρόβλημα τῆς Μεταφυσικῆς*, «Φιλοσοφία» 1 (1971) 8 ἐπ.

13. Βλ. Landgrebe 78 ἐπ.

καθετὶ ἄλλο τὸ πιὸ θεϊκό, σὲ ποιὰν ἄραγε κατάσταση πρέπει νὰ ὑπάρχη γιὰ νὰ ἔχη τὴ θεϊκὴ αὐτὴ ιδιότητα;

Πρῶτα-πρῶτα ὁ νοῦς πρέπει νὰ νοῇ κάτι, γιατί χωρὶς τὴν ἐνεργητικὴ κατοχὴ τοῦ νοητοῦ ὁ νοῦς παραμένει μιὰ ἀπλὴ δυνατότητα γιὰ νόηση. Ἀλλὰ ἂν πάλι ὁ νοῦς νοῇ, ὅμως ἡ νόησή του κυριαρχεῖται ἀπὸ κάτι ἄλλο, τότε στὴν οὐσία του εἶναι μόνο δύναμη, ἐφ' ὅσον ἡ πράξη τοῦ νοεῖν ἀποτελεῖ τὴ μεγαλειότητά του. Καὶ δὲν θὰ ἦταν στὴν περίπτωση αὐτὴ ὁ νοῦς ἡ ἀρίστη οὐσία (1074 b 20), ἀλλὰ ἡ νόηση. Ἀλλὰ ἂν εἴτε νοῦς εἴτε νόηση εἶναι ἡ οὐσία του, τί ἄραγε νοεῖ; Ἡ θὰ νοῇ ὁ ἴδιος τὸν ἑαυτό του, μᾶς λέει ὁ Ἀριστοτέλης, ἢ κάτι ἄλλο. Καὶ ἂν νοῇ κάτι ἄλλο, ἢ θὰ νοῇ τὸ ἴδιο πάντα ἢ διαφορετικὰ πράγματα. Ἄν ὅμως δὲν νοῇ τὸν ἑαυτό του, ἀλλὰ κάτι ἄλλο, τότε ἡ νόηση χαρακτηρίζεται ἀπὸ τὴ μεταβολὴ καὶ δὲν θὰ εἶναι καθαρὴ ἐνέργεια. Ὡς καθαρὴ ἐνέργεια ὁ νοῦς δὲν μπορεῖ νὰ εἶναι δύναμη, γιατί τότε θὰ ἦταν ἐπίπονο τὸ *συνεχὲς τῆς νοήσεως* (1074 b 28-29), ὅπως συμβαίνει στὸν ἄνθρωπο. Ἀλλὰ ὑπάρχει κι ἓνας οὐσιαστικότερος λόγος ἀπὸ τὸν παραπάνω : ἂν εἶναι δύναμη, θὰ ὑπῆρχε καὶ κάτι ἄλλο ἀνώτερο ἀπὸ τὸ νοῦ, τὸ *νοούμενον*, ὅπως συμβαίνει μὲ τὴ νόηση ποὺ εἶναι ἀπλῶς δύναμη καὶ ποὺ γι' αὐτὸ καθορίζεται ἀπὸ αὐτὸ ποὺ νοεῖ. Τί νοεῖ ὅμως ὁ θεῖος νοῦς; Ἐπειδὴ εἶναι τὸ ὕψιστο ὄν, καθαρὴ ἐνέργεια, νοεῖ τὸν ἑαυτό του. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης ὀρίζει τὴν οὐσία τοῦ θείου αὐτοῦ ὄντος ὡς *νόησιν νοήσεως* (1074 b 35).

Ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἄλλοτε νοεῖ καὶ ἄλλοτε ὄχι. Ἐνῶ νοεῖ κάτι, εἶναι μέσα στὴ δυνατότητά του νὰ «νοήσῃ» καὶ κάτι ἄλλο. Ἡ δύναμη γιὰ νόηση προσδιορίζει τὴν οὐσία του. Δὲν εἶναι λοιπὸν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς *αἰδῖος*. Κι ὅμως ὁ ἀνθρώπινος νοῦς μπορεῖ νὰ «νοήσῃ» τὸ *αἰδῖον*. Ἐπειδὴ νοεῖ βέβαια τὸ εἶναι ἀλλὰ ὁ ἴδιος δὲν εἶναι *αἰδῖος*, δὲν μπορούμε στὸ ἀνθρώπινο νοεῖν νὰ δοῦμε νὰ πραγματώνεται ἡ νόηση στὴν οὐσία της. Χρειάζεται γι' αὐτὸ νὰ ὑπερβοῦμε τὸν ἄνθρωπο, γιὰ νὰ δοῦμε νὰ *πληροῦται* ἡ νόηση στὴ νόηση τοῦ ὑψίστου ὄντος. Ἡ ἴδια λοιπὸν ἡ νόηση, ἡ οὐσία τοῦ ὄντος καθόλου, δὲν νοεῖται παρὰ ὡς ὑπέρβαση : νόηση εἶναι ἡ νόηση τοῦ εἶναι, ἀλλὰ νόηση ὡς ὑπέρβαση.

LA MÉTAPHYSIQUE EN TANT QUE TRANSCENDANCE DE LA PHYSIQUE CHEZ ARISTOTE

R é s u m é.

La réflexion philosophique chez Aristote part de la physique en tant que connaissance philosophique de l'être au niveau de la nature. Aristote s'ef-

force de saisir l'essence de la nature. Il est ainsi contraint de prendre position à l'égard de ses prédécesseurs et notamment à l'égard de la thèse parméniennienne sur l'unicité de l'être. Il importe du point de vue d'Aristote de réfuter la thèse de Parménide puisque c'est ainsi seulement que la physique, en tant que science de l'être au niveau de la nature, peut être fondée. La position de Parménide supprime l'essence de la nature, puisqu'elle implique l'impossibilité du mouvement, lequel représente, selon Aristote, le caractère essentiel de l'être naturel.

Aristote réfute la thèse de Parménide en partant de la multiplicité des significations de l'être, que révèle le discours. Aristote montre que l'être n'est pas seulement un, mais aussi multiple. Seulement si l'être est à la fois un et multiple, le mouvement, et par conséquent l'être naturel, peut exister. C'est à cette condition que la physique, en tant que connaissance des premiers principes et causes des êtres naturels, est possible.

La nature est, selon Aristote, une espèce de cause. En tant que cause du mouvement, elle est à la fois matière et forme. Mais la forme est davantage nature que la matière, parce qu'elle remplit davantage les conditions de l'essence. Mais si la matière aussi bien que la forme est nature, quel est l'objet de la physique? Est-ce la forme ou la matière? La physique doit connaître aussi bien la matière que la forme, mais celle-ci uniquement dans ses rapports avec la matière. Par contre la philosophie première (métaphysique) étudie la forme en tant que telle, c'est à dire l'essence pure, abstraction faite de son rapport avec la matière. Mais si la forme, aussi bien que la matière, est cause de mouvement, cette cause en tant que premier principe, n'est pas du ressort de la physique, mais de la métaphysique, parce que le premier principe du mouvement doit être, lui même, immobile. Puisque le mouvement constitue le caractère essentiel de la nature, un premier principe immobile, quel qu'il soit, ne se situe pas au niveau de la nature, la transcende et acquiert un statut métaphysique. La réflexion sur la nature en tant que cause conduit Aristote à transcender la nature. La nature ne constitue pas l'être et tant qu'être. Elle apparaît plutôt comme une modalité de l'être. Sans la transcendance métaphysique on ne saurait pas en quoi consiste l'«être» de l'objet physique. Cette transcendance est donc nécessaire pour fonder la physique en tant que connaissance de l'être naturel. Mais, dans ce cas, qu'est ce que l'être en tant qu'être? Selon Aristote, l'être en tant qu'être est acte pur. Mais comment concevoir l'être en tant qu'acte pur?

En s'efforçant de répondre à cette question Aristote aboutit à une seconde transcendance: C'est l'homme et non la nature qui est transcendé cette fois. L'acte pur ne peut exister que si une forme pure, c'est-à-dire une forme sans matière, existe. La forme pure ne peut exister que dans l'in-

tellect, parce que l'intellect seul pense l'être, soit la forme, en tant que telle.

Mais en pensant l'être, l'intellect se pense lui-même. Ainsi Aristote définit l'essence de l'être suprême, Dieu, qui est intellect, comme «pensée de la pensée». L'intellect humain pense, lui aussi, l'être, mais ne le possède pas activement et d'une manière stable et durable. Il ne le saisit qu'à certains moments privilégiés. Bien que l'intelligence pense «l'éternel», elle ne trouve pas sa plénitude au niveau de l'intellect humain. L'homme doit se transcender lui-même afin de saisir la plénitude de l'intelligence au niveau de l'intellect de l'être suprême. L'intelligence donc, l'essence de l'être en tant qu'être, n'est concevable que comme transcendance. L'intelligence est la pensée de l'Être; mais il s'agit de l'intelligence en tant que transcendance.

Thessalonique

N. G. Avgélis