



ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ
ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ
ΤΟΜΕΑΣ ΑΚΕΔ. ΤΜΗΜΑ ΣΕΜΦΕ

ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΜΙΘΕ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑ Η ΖΩΗ ΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΡΟΥΠΟΘΕΣΗ

το a priori της Ήως

Επιβλέπων Καθηγητής
ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ ΜΠΑΛΤΑΣ
ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΕΜΠ

ΑΘΗΝΑ 2013

Λάρα Σκουρλιά

ΔΙΑΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΕΧΝΟΛΟΓΙΑΣ

ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ, ΤΟΜΕΑΣ Α.Κ.Ε.Δ., ΤΜΗΜΑ Σ.Ε.Μ.Φ.Ε.
ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ, ΤΜΗΜΑ Μ.Ι.Θ.Ε.

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑ
Η ΖΩΗ ΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΡΟΥΠΟΘΕΣΗ

το α priori της ζωής

Επιβλέπων
Αριστείδης Μπαλτάς

Αθήνα 2013

Νάρα Αλεξάνδρα Σκουρλά

ΜΕΛΗ ΤΗΣ ΕΠΤΑΜΕΛΟΥΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ ΜΠΑΛΤΑΣ: ΟΜΟΤΙΜΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Σ.Ε.Μ.Φ.Ε., Ε.Μ.Π.
ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΝΑΠΟΛΙΤΑΝΟΣ: ΟΜΟΤΙΜΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Μ.Ι.Θ.Ε., Ε.Κ.Π.Α.
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ: ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Μ.Ι.Θ.Ε., Ε.Κ.Π.Α.

ΥΠΟΛΟΙΠΑ ΜΕΛΗ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΚΟΥΖΕΛΗΣ: ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Π.Ε.Δ.Δ., Ε.Κ.Π.Α.
ΒΑΣΙΛΗΣ ΚΑΛΦΑΣ: ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Φ.Π., Α.Π.Θ.
ΑΡΙΣΤΟΦΑΝΗΣ ΚΟΥΤΟΥΓΚΟΣ: ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Σ.Ε.Μ.Φ.Ε., Ε.Μ.Π.
ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ ΑΡΑΓΕΩΡΓΗΣ: ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ Σ.Ε.Μ.Φ.Ε., Ε.Μ.Π.

Εξώφυλλο: **Hieronimus Bosch**, *Creation of the World*, The Garden of Earthly Delight Outer wings, depicting the third day of creation. Ευχαριστώ την **Μαρία Αποστολάκου** για τον ηλεκτρονικό σχεδιασμό.

Στους δύο ανδρώνιδους που η παρουσία τους
ως αιδουσία ιδέου συνεχίγει να με καθαρίζει.
Η διατρική ετούτη δεν θα τους έκανε διαφορά.
Είναι τα ιδρώσιδα που μου χάρισαν την
ειδάμα τύχη να βιώσω την ελευθερία μέσα από
την άμεση αλληλοκατανόηση, την αβαρή
ευδίμη και την ανδροτελή ειδικία και
δημιουργικότητα που ιδροφέρει μια αμοιβαία
σχέση άνευ όρων..σε ιδείμα των
μετέπειτα δυσκολιών ή εμπλοκών που εφόσον
αυτό ειδικότερα.

στον ιατέρα μου Κώστα
και
στη μαμά μου Γεωργιανή

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Το να ευχαριστείς κάποιους ανθρώπους, καθηγητές, συγγενείς, φίλους και συνοδοιπόρους, για μια διατριβή είναι μάλλον αμήχανο, πολύ περισσότερο όταν ο ίδιος αμφιβάλλεις για την αξία της. Καλώς ή κακώς όμως αυτό είναι το απτό αποτέλεσμα μιας μακρόχρονης διαδρομής στην οποία πολλοί, με τον τρόπο του ο καθένας, συνέβαλλαν ουσιαστικά. Και για αυτήν ακριβώς την ανομοιογενή διαδρομή, στην οποία μεταξύ άλλων εναλλάσσονταν περίοδοι τεμπελιάς, φιλοσοφικού χαζέματος, ήπιας ενασχόλησης και απόλυτης προσήλωσης, θέλω να ευχαριστήσω όλους εκείνους που με ανέχτηκαν, με αποδέχτηκαν, με στήριξαν και μου έδειξαν, με το παραπάνω ίσως, εμπιστοσύνη. Η διαδρομή αυτή δεν αφορά τόσο την διατριβή όσο εμένα την ίδια. Ένας πλήρης απολογισμός θα ισοδυναμούσε σχεδόν με βιογραφία. Δεν μπορώ και δεν θέλω να κάνω κάτι τέτοιο. Θα είμαι σχετικά σύντομη και θα προσπαθήσω να περιοριστώ σε όσους είχαν πιο άμεση εμπλοκή με την θεωρητική μου συγκρότηση και ελπίζοντας ότι τουλάχιστον αυτοί που πρέπει ξέρουν ούτως ή άλλως.

Ευχαριστώ εκ των προτέρων όλα τα μέλη της επταμελούς επιτροπής μου, --- Αριστείδη Μπαλά (επιβλέποντα), Διονύσιο Αναπολιτάνο, Κωνσταντίνο Δημητρακόπουλο, Γεράσιμο Κουζέλη, Βασίλη Κάλφα, Αριστοφάνη Κουτούγκο και Αριστείδη Αραγεώργη---, για τον κόπο και τον χρόνο που αφιέρωσαν σε μένα και την διατριβή μου.

Θέλω να ευχαριστήσω ιδιαιτέρως τον Διονύσιο Αναπολιτάνο. Τολμώ να πω πως χωρίς το ενδιαφέρον και τις 'δυναμικές' παρεμβάσεις του μάλλον, μπερδεμένη στις σκέψεις και τα προβλήματά μου, θα αγνάντευα ακόμα τον υπολογιστή μου. Τον ευχαριστώ για την ανοχή, την αποδοχή και την εμπιστοσύνη που μου έδειξε. Τα διεισδυτικά σχόλια του στις τελευταίες συζητήσεις μας για την αριστοτελική κίνηση και το συνεχές υπήρξαν καταλυτικά. Ελπίζω να τα αξιοποίησα έστω και λίγο.

Στον Κώστα Κριμπά και την καθοδήγησή του οφείλω τα πρώτα βήματα αυτής της διαδρομής, τότε που ακόμη είχα κατά νου ένα θεωρητικό αλλά πιο βιολογοκεντρικό διδακτορικό. Τον ευχαριστώ πολύ για αυτό. Η καταλυτική τομή έγινε όταν με την προτροπή του πήγα διερευνητικά, για την περίπτωση που θα με ενδιέφεραν, να βρω κάτι περίεργα άτυπα σεμινάρια Φιλοσοφίας και Ιστορίας της Επιστήμης που γίνονταν σε κάποιο μυστήριο τομέα Α.Κ.Ε.Δ του Πολυτεχνείου. Μόνο που αυτά τα σεμινάρια, το θεωρητικό περιεχόμενο αλλά και το έμπυχο δυναμικό τους, διδάσκοντες και διδασκόμενοι, άλλαξαν όλη την μετέπειτα πορεία μου. Το αυθεντικό ενδιαφέρον, η παρέα και το γόνιμο κλίμα που επικρατούσε έξω από κάθε στείο ακαδημαϊσμό και ανταγωνισμό υπήρξε καθοριστικός παράγοντας όσον αφορά την ένταξή μου τόσο στο μεταπτυχιακό, που ξεκίνησε επισήμως λίγο αργότερα, όσο και στην κοινότητα γενικότερα. Ο Αριστείδης Μπαλάς, πηγή έμπνευσης και κέντρο αναφοράς για τους περισσότερους από εμάς που αποτελούσαμε τον τότε κύκλο ακροατών, μεταπτυχιακών, και υποψήφιων διδασκόντων. Ο Άρης Κουτούγκος, που συγκροτεί ο ίδιος φιλοσοφικό παράδειγμα των αντιπαραδειγμάτων του. Και φυσικά ο εκλιπών Παντελής Νικολακόπουλος που με την μέριμνα, το πνεύμα και το ανεξάντλητο χιούμορ του ήταν το σήμα κατατεθέν

και ο πυλώνας του τομέα. Η απώλεια του Παντελή σήμανε πραγματικά τέλος εποχής. Το ευχαριστώ εδώ ακούγεται μάλλον λίγο αλλά δεν είναι. Η εικόνα συμπληρώνεται με το στίγμα του Κώστα Γαβρόγλου και του Μιχάλη Ασημακόπουλου στην περιοχή της Ιστορίας της Επιστήμης, τον Βασίλη Καρασμάνη με το σημαντικό διαρκές σεμινάριο ανάγνωσης αρχαίων κειμένων που κρατά ακόμη, και λίγο μετά με την Κατερίνα Ιεροδιακόνου. Και η εικόνα μετασηματίζεται λίγο αργότερα με την ίδρυση του Μ.Ι.Θ.Ε και του κοινού μεταπτυχιακού, διάφορες ανακατατάξεις και ένα σύνολο νέων διδασκόντων που στελέχωσαν νέους κύκλους μεταπτυχιακών μαθημάτων και σεμιναρίων που, τότε τουλάχιστον, έτρεχα να προλάβω να τα παρακολουθήσω όλα. Τους ευχαριστώ όλους πάρα πολύ. Στο πλαίσιο του σεμιναριακού και συνεδριακού οίστρου που επικρατούσε είχαμε όλοι μας την ευκαιρία να έρθουμε σε επαφή, ή και να γνωρίσουμε καλύτερα, διεθνούς κύρους θεωρητικούς του κλάδου από Πανεπιστήμια του εξωτερικού. Θα ήθελα να σταθώ στον Jim Lennox και να τον ευχαριστήσω για τις εποικοδομητικές συνομιλίες που είχα την ευκαιρία να κάνω μαζί του καθώς και για την προτροπή του να διαβάσω το έργο του Hans Jonas το οποίο αργότερα συνετέλεσε ριζικά στην συγκρότηση της οπτικής μου. Πολύ ιδιαίτερα θέλω να ευχαριστήσω τον Peter Machamer. Για τις οξυδερκείς παρατηρήσεις του, ειδικώς και γενικώς, για την ενασχόληση και την μεριμνά του για το τέλος της διατριβής μου, και βέβαια για την απολαυστική παρέα του. Πάνω από όλα τον ευχαριστώ για το γνήσιο ενδιαφέρον του και την φιλία που μου πρόσφερε.

Σε αυτό το πλαίσιο θέλω να ευχαριστήσω ακόμη: Τον Άρη Αραγεώργη που με την υπευθυνότητα, την οξυδέρκεια και την ευγένεια που τον διακρίνουν με στήριξε σε διάφορες φάσεις. Την Κατερίνα Ιεροδιακόνου για τις συζητήσεις μας και την ευκαιρία που μου έδωσε μέσα από το μάθημα της να ανακαλύψω την σκέψη των Προσωκρατικών. Τον Γιώργο Ξηροπαίδη και τον Γιώργο Φαράκλα στους οποίους οφείλω την πρώτη επαφή μου με την Φαινομενολογία. Τον Θανάση Τζαβάρα και τον Γιώργο Παπαδόπουλο για τα μνημειώδη σεμινάρια 'Γουδί' στο Γουδί. Τον Παντελή Μπασάκο που μου έδωσε την ευκαιρία να παρακολουθήσω το ακριβολογικό σεμινάριο του για τον Καρτέσιο στο Πάντειο. Την Βάσω Κινητή για την συμμετοχή μου σε κάποια ευρύτερου ενδιαφέροντος ανεπίσημα σεμινάρια που διοργάνωνε, καθώς και όλους τους άλλους συμμετέχοντες για τις θεωρητικές συζητήσεις αλλά και το κλίμα παρέας σε ό,τι ακολουθούσε. Το εξαιρετικό σεμινάριο του Ηλία Μαρκολέφα για τις τελεολογικές κρίσεις στον Καντ με βοήθησε πάρα πολύ στην αποσαφήνιση δύσκολων εννοιών. Τον ευχαριστώ για αυτό, αλλά και για τα πάρτι και τις λίγες αλλά ουσιαστικές κουβέντες μας. Το ίδιο και την Γιώτα Βασιλοπούλου. Στον Παύλο Καλλιγά οφείλω περισσότερα από όσα ίσως γνωρίζει. Εκτός άλλων, κάποια λακωνικά σχόλιά του σε ανύποπτο χρόνο ήταν κλειδί για πολλά από αυτά που βρήκα μπροστά μου. Ακόμη, ευχαριστώ τους Μάκη Κουζέλη, Βασίλη Κάλφα και Παντελή Μπασάκο που, σε μια εποχή γενικότερης δικής μου αποστασιοποίησης, μου επέτρεψαν να παρακολουθήσω το εξαιρετικά εποικοδομητικό διαρκές σεμινάριο ανάγνωσης και μετάφρασης που συντονίζουν με αφορμή την έκδοση των απάντων του Αριστοτέλη. Ευχαριστώ εξίσου και όλους τους συμμετέχοντες. Ο Μάκης Κουζέλης συντονίζει και το ευρύτερου ενδιαφέροντος σεμινάριο της Διαλεκτικής αλλά, και την 'συνέχεια' σε πιο χαλαρό κλίμα. Η συναναστροφή και οι θεωρητικές και μη συζητήσεις μαζί του υπήρξαν πολύ σημαντικές.

Ευλικρινά νοιώθω πολύ λίγη για να μιλήσω για το πρόσωπο Michael Frede. Το ήθος, την ευγένεια, την φιλοσοφική του αρτιότητα και στάση τα γνώριζαν όλοι. Ο Michael ήταν υπόδειγμα για το ότι η φιλοσοφία δεν έχει να κάνει με παραγωγή άρθρων και ακαδημαϊκές θέσεις αλλά με την προσήλωση στα κείμενα, το παίδεμα της σκέψης, τον διάλογο και κυρίως με την στάση μας μέσα στην ζωή. Νοιώθω πολύ τυχερή που συζήτησα μαζί του και παρακολούθησα σεμινάριά του, *μαθήματα*. Πιο πολύ επειδή απλώς τον γνώρισα. Το Περί Ψυχής για όσους το περιμέναμε πως και πως... ήταν για την επόμενη χρονιά. Από τα πολλά λάθη μου, ένα από τα λίγα για τα οποία μετανιώνω είναι και το ότι δεν επεδίωξα περισσότερες συζητήσεις με τον Michael. Και που τότε είχα τα μυαλά μου πάνω από το κεφάλι μου για να τον ρωτήσω αυτά που θα'θελα τον ρωτήσω τώρα. Δεν ήταν μόνο η διαθεσιμότητα και η προσφορά του αλλά και ότι σε έκανε να νοιώθεις πόσο χαιρόταν τον διάλογο ακόμη και αν ο ίδιος δεν είχε τίποτε να αποκομίσει. Γιατί βλακωδώς νομίζουμε ότι κάποια πράγματα είναι δεδομένα ή ότι θα μας περιμένουν για πάντα. Δυστυχώς μόνο το αδήριτο ποτέ πια είναι για πάντα.

Δεν είναι όλα τα ευχαριστώ τα ίδια ούτε συγκροτούνται από τις λέξεις, όσο ωραίες και αν είναι και όσο νόημα και αν παράγει η διαπλοκή τους. Ο νυν επιβλέπων καθηγητής μου Αριστείδης Μπαλτάς ήταν και για μένα αρχική πηγή έμπνευσης και κέντρο αναφοράς όπως και για τους περισσότερους από εμάς που είχαμε την τύχη να βρεθούμε, τοπικά και ουσιαστικά, μέσα από τα περίφημα σεμινάρια της Δευτέρας στο Πολυτεχνείο. Χωρίς τις συζητήσεις, την στήριξη, την διάνοιξη όλο και περισσότερων θεωρητικών οπτικών και κυρίως την ελευθερία κινήσεων που μου παρείχε ο Αριστείδης, η παρούσα διατριβή πιθανόν να μην είχε καν ξεκινήσει. Θα μπορούσα να πω πολλά για τον Αριστείδα και την οφειλή μου σε αυτόν. Δεν ξέρω πως να το κάνω. Τα περισσότερα, προφανή και μη, για τον σημαντικό ρόλο και την ιδιαιτερότητα του Αριστείδα ως δασκάλου έχουν αποτυπωθεί εξαντλητικά και με εξαιρετικό τρόπο από μαθητές, συναδέλφους και φίλους του. Έχουν συγκροτήσει τον βραβευμένο τόμο ενός προσωπικού βραβείου. Σε ό,τι με αφορά πιο άμεσα, μου είναι δύσκολο να αποτιμήσω, να εντοπίσω και πολύ περισσότερο να αποτυπώσω την ριζική, σύνθετη και πολύπλευρη συμβολή του Αριστείδα κατά την διάρκεια όλης αυτής της μακρόχρονης πορείας που ισορροπεί ανάμεσα στην οικειότητα και την απόσταση, στην διαπροσωπική σχέση και την ιδιότυπη ασυμμετρία διδάσκοντα και διδασκόμενου. Ίσως πάλι αυτό να αντανακλά μια δική μου αδυναμία. Ακόμη και μετά από μια δύσκολη περίοδο 'σύγκρουσης' ο Αριστείδης με τον τρόπο του ήταν εκεί ανοιχτός και σταθερός στην προσφορά του. Η αποπόλωση και ο επαναπροσδιορισμός μου έδειξαν πως πάντα ό,τι παραμένει είναι αυτό που αξίζει ή, ίσως, πως ό,τι αξίζει παραμένει. Αριστείδα, ευχαριστώ.

Θέλω, τέλος, να ευχαριστήσω εκ βαθέων την αρχική και μετέπειτα διευρυμένη παρέα του πάλαι ποτέ μεταπτυχιακού που συνετέλεσε τα μάλα στην εμπλοκή μου με την φιλοσοφία και την μετέπειτα πορεία μου. Τον Κώστα Παγωνιδιώτη, τον Γιώργο Φουρτούνη, τον Δημήτρη Παπαγιαννάκο, τον Βασίλη Ραΐση, τον Σπύρο Πετρουνάκο, τον Γιώργο Μαλάμη, την Μαρία Ρεντετζή, τον Βαλάντη Στεργίου, την Κατερίνα Μπατινάκη, τον Πάνο Θεοδώρου, την Φωτεινή Βασιλείου, την Άννα Τηγάνη, τον Χρήστο Σταματέλο, τον Σπύρο Λαπατσώρα, τον Βάιο Παπαθεοχάρη,

τον Χάρη Χρόνη, την Κατερίνα Παπλωματά, τον Ιπποκράτη Κλήμη, τον Γιάννη Σκουμπούρη, τον Σπύρο Μπενετάτο, τον Κώστα Δεληγιάννη, την Μαρία Παναγιωτάτου, τον Σταύρο Καραγιωργάκη, την Χρυσούλα Παπαϊωάννου, τον Ανδρέα Καρίτζη, τον Μανώλη Αθανασάκη, την Βιβή Πεταλά, τον Ηλία Καλκάνη, τον Γιάννη Πίσση, τον Μάρκο Βάλαρη, την Ευγενία Μυλωνάκη, την Σοφία Τσούρτη, τον Πέτρο Δαμιανό και όσους άλλους συνέβαλλαν στο γόνιμο κλίμα που επικρατούσε και την ευρύτερη παρέα που είχε δημιουργηθεί. Με κάποια από τα παιδιά, εκ των οποίων μερικοί είναι πλέον διδάσκοντες, δεν ξεκίνησε μόνο η πορεία μου στο φιλοσοφικό μονοπάτι αλλά και μια σημαντική φιλία. Παραλλήλως, η κριτική ανταλλαγή απόψεων, η συνεργασία και οι συζητήσεις μαζί τους υπήρξαν καθοριστικές για την συγκρότηση της οπτικής μου. Με την πάροδο των χρόνων κάποιες σχέσεις άλλαξαν. Ο καθένας, ωστόσο, με κάποιο τρόπο συνεχίζει να αποτελεί σημαντικό μέρος της προσωπικής μου διαδρομής. Ούτως ή άλλως η κρίση μας στο εκάστοτε τώρα δεν αλλάζει το πριν. Αφορά την επιλογή μας που συγκροτεί την απόφαση για το μετά. Θα ήθελα να σταθώ ιδιαίτερα σε κάποιους. Στην Μαρία Ρεντετζή, για την φιλία της τα ανέμελα και δημιουργικά πρώτα χρόνια αυτής της διαδρομής. Στον Βαλάντη Στεργίου, για τις φιλοσοφικές και μη συνδιαλέξεις μας. Στον Δημήτρη Παπαγιαννάκο, γιατί είναι αυτό που φαίνεται. Στον Γιώργο Φουρτούνη, για τις ατελείωτες εφόδους της ύλης συζητήσεις μας τότε, την διεισδυτικότητα και την σταθερή φιλία του. Στην Μαγδαληνή Τσεβρένη, που την γνώρισα αρκετά αργότερα μέσα από τον κύκλο σεμιναρίων της διαλεκτικής, γιατί η φιλία και η συναναστροφή μαζί της υπήρξε για κάποια χρόνια σημαντική. Στον Κώστα Παγωνδιώτη, για τις λυσιτελείς, τουλάχιστον για μένα, εξαντλητικές θεωρητικές συζητήσεις μας, την οξυμένη συναίσθησή του και, ...παρά την ενίοτε 'βάνουσα' κριτική στάση του, την ουσιαστική και έμπρακτη μέριμνα και φιλία του. Η συμβολή του Κώστα στην χαρτογράφηση του φιλοσοφικού τοπίου και την θεωρητική μου κατάρτιση ήταν από τις πλέον σημαντικές. Στον Σπύρο Πετρουνάκο, για πολλά. Ένα από αυτά είναι και η 'ταγκό' συνεννόηση μας όπως την είχε αποκαλέσει ο ίδιος κάποτε με την ευστοχία και το ταλέντο που τον διακρίνουν στην αποτύπωση καταστάσεων και στις περιγραφές γενικότερα. Ελπίζω να κρατήσει. Στον Γιώργο Μαλάμη, γιατί εκτός από αστείρευτη πηγή επεξεργασμένης πληροφορίας και γνώσης και εκτός από στενός και σπάνιος φίλος, είναι ίσως η πιο σταθερή, έμπιστη και μακρόχρονη αναφορά μου. Με τον Σπύρο και τον Γιώργο η σχέση μετράει από πολύ πριν και πολύ πέρα από την εμπλοκή μου με το μεταπτυχιακό πρόγραμμα και την διατριβή. Αν και είμαι ο τελευταίος άνθρωπος που δικαιούται να πει κάτι τέτοιο, ελπίζω και οι δύο να πάρουν μια βαθιά ανάσα και να αποφασίσουν να κλείσουν και αυτοί τον κύκλο, με λιγότερο κόπο και βάρος.

Ας μου επιτραπεί πριν κλείσω να αναφερθώ σε κάποια μέλη της οικογένειάς μου που χωρίς την στήριξή τους τα πράγματα θα ήταν πιο δύσκολα, ή και αδύνατα. Ευχαριστώ: Την Φοίβη, για την συμβολή της σε μια δύσκολη περίοδο. Την Ντιάνα, που είναι πάντα εκεί ακλόνητη. Τον Σταύρο, την Γίτσα, τον Παύλο, και την Θέτιδα που έφυγε νωρίς αλλά με απίστευτη γενναιότητα. Εκτός των άλλων μου λείπει η απαράμιλλη ιδιαιτερότητά της. Τον Κυριάκο, για όλα και ακόμη περισσότερο. Κυρίως για την ευαισθησία και τον τρόπο του να είναι εκεί για όλους μας, στα εύκολα και στα δύσκολα, και που κάποτε δεν το είχα καταλάβει επαρκώς. Τέλος, την μητέρα μου Μαρία. Για πολλά, αλλά κυρίως για την ψυχραιμία, την στήριξη και

την στάση της σε πολύ κρίσιμες καμπές και γιατί έστω και αργά ανακαλύπτουμε η μία την άλλη. Θα κλείσω με κάποιους φίλους που δεν εμπλέκονται με τον ακαδημαϊκό χώρο αλλά νοιώθω ότι αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι μου. Την Λίλλυ. Γιατί είναι η παιδική μου ηλικία και μεταξύ μας είναι πάντα μαγικά όπως τότε. Και τους φίλους μου από την παλιά παρέα μου στον Πειραιά. Γιατί είναι αυτοί που είναι και για την οικειότητα και την αίσθηση οικογένειας που νοιώθω μαζί τους. Την Νίκη, τον Αλέξη, τον Μάκη, την Βούλα και τον Διονύση. Και φυσικά τον 'Σταλινικό' για όλη την πορεία που είχαμε. Ο Διονύσης, η Βούλα και ο Γιώργος Μαλάμης κατά την τελευταία δύσκολη και αδικαιολόγητα ή και παρακινδυνευμένα παρατεινόμενη περίοδο αυτοεγκλεισμού μου με αφορμή την γραφή της διατριβής, με απίστευτη επιμονή, υπομονή και ευαισθησία ήταν το παράθυρο μου στον κόσμο. Τώρα καταλαβαίνω πόσο σημαντικό ήταν αυτό. Τους το οφείλω... για πάντα.

Νάρα
Αθήνα 2013

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η διατριβή συγκροτείται με άξονα το πρόβλημα της διάκρισης του ζωντανού από το άβιο. Αρχικά εστιάζει στο κατά πόσον υπάρχει δυνατότητα να δοθεί μια μοναδική εξήγηση του φαινομένου της ζωής που να περιλαμβάνει όλα τα αποκαλούμενα καθολικά χαρακτηριστικά της ζωής. Από αυτή την άποψη, το θέμα διατρέχεται από το ερώτημα του 'τι είναι αυτό που καθορίζει την ιδιαιτερότητα του ζώντος' ή αλλιώς του 'αν υπάρχει κάτι που προσιδιάζει αποκλειστικώς στα ζωντανά όντα και αποτελεί άρα την ειδοποιό διαφορά του ζώντος από το άβιο'. Λαμβάνοντας υπ'όψιν τα αδιέξοδα στα οποία έχουν οδηγηθεί οι σύγχρονες επιστημολογικές προσεγγίσεις επισημαίνεται πως το ίδιο το πρόβλημα είναι άλλης τάξης και το ερώτημα πρέπει να τεθεί με διαφορετικούς όρους. Προτείνεται μια οντολογική ανάλυση του φαινομένου της ζωής η οποία, μαζί με την συνακόλουθη διερεύνηση, αποσαφήνιση και επανεκτίμηση των μεταφυσικών παραδοχών και των συνυφασμένων οντολογικών δεσμεύσεων της βιολογικής επιστήμης, αναδεικνύει πως η λύση έγκειται σε μια συνολική αναθεώρηση του κυρίαρχου αναγωγιστικού-μηχανιστικού πλαισίου θεώρησης των έμβιων όντων. Ως εκ τούτου, μέσα από μια αριστοτελική προσέγγιση, προτείνεται μια διεύρυνση του σύγχρονου κατηγοριακού και αιτιακού πλαισίου που στοχεύει να συμβάλει στην ανάπτυξη των προϋποθέσεων για μια διαφορετική κατανόηση και ερμηνεία του έμβιου που κατευθύνεται προς μια θεωρία της ζωής που υπερβαίνει το πλαίσιο μιας φιλοσοφικής βιολογίας. Στο νέο πλαίσιο, η Μορφή, ως βασική οντολογική κατηγορία, και ο Οργανισμός, ως ψυχοφυσική ενότητα, συγκροτούν τους όρους για μια σύλληψη της έννοιας της ζωής η οποία προδιαγράφει τον νου ενώ, συγχρόνως, υποδεικνύει έναν ακέραιο φιλοσοφικό μονισμό που δεν εξουδετερώνει αλλά απορροφά την δυϊστική οντολογική πόλωση. Η Μορφή ή Ψυχή δεν συνιστά ένα ιδεατό 'ως εάν' αλλά την κανονιστική αρχή και το πραγματικό και εμμενές στις ζωτικές πράξεις 'τέλος' που εκδηλώνεται ως το προσίδιο αυτοριοθετικό έργο κάθε ζωντανού όντος. Είναι το a priori της ζωής μέσα στην ζωή και ως ζωή.

ABSTRACT

The dissertation is constituted on the axis of the problem of discrimination between the living and the non-living. Initially it is focused to the question of whether it is possible to give a single account of the phenomenon of life which includes all the alleged universal characteristics of life. From this respect, the issue is gone through by the question of 'what is that which determines the specificity of the living' or otherwise of 'whether there is something that characterizes exclusively the living beings and constitutes accordingly the differentia of the living from the lifeless'. Taking in account the impasses to which the current epistemological approaches have being lead, it is stressed that the problem itself is of a different order and so the question must be posed in different terms. An ontological analysis of the phenomenon of life is proposed, which, together with the subsequent examination, clarification and reevaluation of the metaphysical premises and the interwoven ontological commitments of the biological science, shows that, with regard to the living beings, the solution consists to an overall revisal of the prevalent reductive-mechanical framework of viewing them. Hence, through an Aristotelian approach, a widening of the current categorical and causal framework is suggested which aims to contribute to the development of the conditions for a different understanding and interpretation of the living being which points to a theory of life that transcends the framework of a philosophical biology. In the new framework, the Form, as basic ontological category, and the Organism, as psychophysical unity, constitute the terms for a conception of the notion of life which prefigures 'nous' while, synchronously, indicates an integral philosophical monism which doesn't undo but absorbs the dualistic ontological polarity. Form or 'Psyche' does not consist in an ideal 'as if' but is the normative principle and the real and immanent in the vital actions 'end' which is expressed as the peculiar self-delimitative act of each living being. Form is the a priori of life in life and as life.

**ΜΟΡΦΗ ΚΑΙ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑ
Η ΖΩΗ ΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΠΡΟΥΠΟΘΕΣΗ**

το α priori της ζωής

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	13
ΚΙΝΟΥΜΕΝΗ ΥΛΗ ΑΔΡΑΝΕΙΑΚΗ ΖΩΗ.....	43
Ο ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΖΩΗΣ.....	43
ΣΗΜΑΣΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΜΕΤΑΤΟΠΗΣΕΙΣ, ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ.....	96
ΜΙΑ ΒΙΟΛΟΓΙΑ ΧΩΡΙΣ ΖΩΗ.....	119
ΕΙΝΑΙ ΓΙΑ ΤΑ ΣΚΟΥΠΙΔΙΑ;.....	147
ΜΟΡΦΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΡΟΦΗ.....	154
ΜΟΡΦΙΚΗ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΑΥΤΟΤΕΛΕΙΑ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ	154
Η ΠΑΘΗΤΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ των ΑΒΙΩΝ, η ΖΩΗ ως ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ, ο ΝΟΥΣ ως ΖΩΤΙΚΟΠΟΙΗΜΕΝΗ ΓΝΩΣΗ και η ΘΕΙΚΗ ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ της ΝΟΗΣΗΣ.....	193
ΕΜΜΕΝΗΣ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑ	230
ΟΝ ΚΑΙ ΜΗ ΟΝ.....	230
Η ΕΝΤΕΛΕΧΕΙΑ ΔΙΑΧΩΡΙΖΕΙ. ΕΜΜΕΝΗΣ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑ	256
"ΟΠΟΙΟΣ ΑΓΝΟΕΙ ΤΗΝ ΚΙΝΗΣΗ ΑΓΝΟΕΙ ΤΗΝ ΦΥΣΗ"	303
ΕΝΤΕΛΕΧΕΙΑ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ: ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΚΙΝΗΣΗ.....	333
ΤΟΠΟΣ ΕΙΔΩΝ ΛΟΓΟΣ ΜΟΡΦΩΝ.....	378
Η ΖΩΗ ΩΣ ΑΥΤΟΣΧΕΣΙΑ ΕΑΥΤΟΣ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΣ	452
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	547
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ.....	550
ΥΛΟΖΩΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΥΛΙΣΤΙΚΟΣ ΔΥΙΣΜΟΣ. ΠΡΙΝ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ.....	550
Η ΖΩΗ Ως ΕΜΜΕΝΕΙΑ ΕΝΟΣ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΥ Α PRIORI.....	582
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	614

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το εγχείρημα ετούτο είναι μια θετική, μάλλον ανεπαρκής, και σίγουρα ατελής πρόταση που προέκυψε μέσα από μια προσπάθεια κατανόησης. Όταν ξεκίνησα οι στόχοι ήταν κάπως διαφορετικοί. Στο επίκεντρο ήταν η σύγχρονη προσπάθεια αποσαφήνισης της έννοιας της ζωής, η κριτική του μετακαρτεσιανού μηχανιστικού μοντέλου με την ευρύτερη έννοια που συμπεριλαμβάνει τόσο τα αναγωγιστικά όσο και τα μη αναγωγιστικά μοντέλα του σύγχρονου υλισμού, και η ανάδειξη μιας διαφορετικής προσέγγισης που, ενώ δεν θα ερχόταν σε σύγκρουση με τα επιστημονικά δεδομένα, θα αναδείκνυε πως η ερμηνεία της ζωής απαιτεί, σε αντίθεση με το καντιανό 'ως εάν', μια οντολογική προσέγγιση που μέσω της έννοιας της μορφής οδηγεί στην διεύρυνση του σύγχρονου κατηγοριακού πλαισίου και, πιο συγκεκριμένα, στην διεύρυνση του σύγχρονου αιτιακού πλαισίου, της έννοιας της αιτιότητας και των αποδεκτών αιτιακών σχέσεων. Διατρέχοντας τους τομείς της σύγχρονης κυρίαρχης επιστημολογίας της βιολογίας, της τεχνητής ζωής και εν συνεχεία προσεγγίζοντας φιλοσόφους της ζωής, όπως η Marjorie Grene, ο Robert Rosen, ο Helmuth Plessner και κυρίως ο Hans Jonas και ο George Canguilhem, που έχουν εμβαθύνει στο εν λόγω θέμα με διαφορετικό και κατά την γνώμη μου πιο ουσιαστικό και γόνιμο τρόπο, συγκροτήθηκε ένα σώμα δουλειάς το οποίο ωστόσο δεν παρουσιάζεται εδώ παρά μόνο συνοπτικά και υπαινικτικά. Ο λόγος για αυτό προέκυψε μέσα από την ανάγκη βαθύτερης κατανόησης της άμεσα συνυφασμένης με το πρόβλημα της ζωής έννοιας της μορφής, η οποία βαθμηδόν έστρεφε το ενδιαφέρον μου στον Αριστοτέλη έως ότου το απορρόφησε πλήρως.

Όσον αφορά τις καθιερωμένες επιστημολογικές προσεγγίσεις ο στόχος μου ούτως ή άλλως δεν ήταν ούτε μια διεξοδική εσωτερική κριτική αυτών των απόψεων ούτε η προσθήκη μιας εναλλακτικής πρότασης που θα κινούνταν εντός του καθιερωμένου πλαισίου του αναγωγιστικού ή του μη αναγωγιστικού σύγχρονου υλισμού. Η βιβλιογραφία βρίθεται από τέτοιες προτάσεις και αντιπροτάσεις και το αδιέξοδο όσον αφορά τόσο την ερμηνεία της ζωής όσο και την ερμηνεία των άρρηκτα συνδεδεμένων με την ζωή νοητικών φαινομένων παραμένει. Συμπλέοντας με τον Jonas, ισχυρίζομαι πως η ερμηνεία της ζωής και της ικανότητας νόησης θα εξακολουθήσει να είναι αδιέξοδη ενόσω το μεταφυσικό μας πλαίσιο παραμένει εγκλωβισμένο σε οιονδήποτε από τους δύο πόλους που προέκυψαν ως μονιστική απάντηση στο Καρτεσιανό ρήγμα: είτε του ιδεαλισμού είτε του κυρίαρχου επιστημονικού ή φυσικαλιστικού υλισμού. Μια φιλοσοφία της ζωής θα πρέπει να περικλείει και την φιλοσοφία του οργανισμού και την φιλοσοφία του νου δίνοντας το πλαίσιο έτσι ώστε η ζωή ακόμη και στις χαμηλότερες εκφάνσεις της να προδιαγράφει τον νου και ο νους ακόμη και στις υψηλότερες εκφάνσεις του να έχει τις ρίζες του στην ζωή. Θα πρέπει, άρα, να μην υποπίπτει στον σύγχρονο φυσικαλισμό και στην συνακόλουθη άποψη ότι η φυσικοποίηση συμποσούται σε κάποιου είδους αναγωγισμό ή επιφαινομεναλισμό. Θα πρέπει να διαρρηγγύνει τόσο τα ανθρωποκεντρικά όρια της ιδεαλιστικής και υπαρξιακής φιλοσοφίας όσο και τα υλιστικά όρια των φυσικών επιστημών καθώς και να υπερβαίνει την διαμάχη των αρχαίων και των σύγχρονων αντιλήψεων. Υποστηρίζω, λοιπόν, πως ο χώρος της

βιολογίας, ή τουλάχιστον η θεωρητική πλευρά που προσβλέπει σε μια ερμηνεία του φαινομένου της ζωής και οριοθέτησης του έμβιου ανάμεσα στις φυσικές οντότητες, επιβάλλει μία αναδιάρθρωση ή έστω διεύρυνση του κατηγοριακού μας πλαισίου, εγκαλώντας έτσι το σύνολο της οντολογίας αλλά ως ένα βαθμό και της επιστημολογίας.

Αρχικά είχα επικεντρωθεί περισσότερο στην ανάλυση της εννοιολογικής ερμηνείας της ζωής του Canguilhem, --μέσω των ιδιαίτερων κατά την ανάλυσή του εννοιών των επιστημών της ζωής--, ως εμμενούς κανονιστικότητας, καθώς και στην ανάλυση της οντολογικής ερμηνεία του Jonas --μέσω των δίπολων ύλης και μορφής, είναι και μη είναι, ελευθερίας και αναγκαιότητας, εαυτού και κόσμου--, ως βαθμού ελευθερίας και εξατομίκευσης.¹ Ωστόσο, με διαφορετικό τρόπο στον καθένα, και για εντελώς άλλους λόγους από εκείνους κάποιων σύγχρονων θεωριών ανάδυσης, η χρήση της έννοιας της μορφής, ρητά στον Jonas και υπόρρητα στον Canguilhem, παρέμενε κατά την γνώμη μου μη επαρκώς προσδιορισμένη. Με άλλα λόγια, θεωρούσα πως μολονότι και οι δύο, σε τελική ανάλυση, φτάνουν με γόνιμο αλλά διαφορετικό τρόπο σε μια εμμενή μορφική ερμηνεία του φαινομένου της ζωής, παρακάμπτουν το φιλοσοφικό πρόβλημα του τρόπου της αιτιακής αποτελεσματικότητας της μορφής και άρα το πρόβλημα του τρόπου εξατομίκευσης που ισοδυναμεί με την συγκρότηση και την συνέχεια της ύπαρξης του έμβιου ως έμβιου. Μολονότι οι προσεγγίσεις τους στο πρόβλημα της ζωής είναι εντελώς διαφορετικές, κατά κάποιον τρόπο και οι δύο συγκλίνουν στην άποψη πως η εξατομίκευση, λόγω μιας ατομικής κανονιστικής αρχής για τον Canguilhem και λόγω μιας ρητά αριστοτελικού τύπου ατομικής μορφής για τον Jonas, συνιστά το στίγμα των έμβιων οργανισμών· κατά μια έννοια την ίδια την ζωή. Υπό το πρίσμα του καθενός, η μορφή και η κανονιστικότητα αντιστοιχώς, σηματοδοτούν την οντολογική και επιστημολογική διαφορά του έμβιου ως ένα ον που, σε αντίθεση με όλα τα άλλα, εξατομικεύει τον εαυτό του εγκαθιδρύοντας τους δικούς του ατομικούς κανόνες. Μολαταύτα, εξακολουθούσαν να μην μου είναι σαφείς οι μεταφυσικοί όροι και οι προϋποθέσεις σχετικά με τον τρόπο επίτευξης αυτής της εξατομίκευσης. Ετούτο το κενό κατανόησης ήταν που με οδήγησε σε αλλαγή πορείας.

Έτσι, μολονότι ο αρχικός στόχος ήταν να δείξω πως η 'μεταφορά' της μορφής από την τάξη του κόσμου στον νου και στους γενικούς νόμους της επιστήμης είχε ολέθριες συνέπειες όσον αφορά την ερμηνεία των έμβιων όντων και πως η οντολογία της ζωής σε συνδυασμό με τις φιλοσοφικές επιπτώσεις της εξελικτικής θεωρίας επιβάλλει με κάποιο τρόπο την επαναφορά της μορφής στα πράγματα έτσι ώστε να έχουμε μια πιο επαρκή ερμηνεία του έμβιου όπως οι προαναφερόμενες, συνειδητοποίησα στην πορεία πως η έννοια της μορφής που επικαλούμαι κάθε άλλο παρά ξεκάθαρη μου ήταν. Προσπαθούσα να προσεγγίσω μια βασική και δύσκολη έννοια όπως αυτή της ζωής μέσω μιας άλλης έννοιας εξίσου δύσκολης, εν πολλοίς ακαθόριστης ή προσδιορισμένης με ποικίλους διαφορετικούς τρόπους και πάνω από όλα, όσον αφορά την αριστοτελική εκδοχή της, υπερερμηνευμένης και πολύ συχνά, τουλάχιστον κατά την άποψη που διαμόρφωσα εκ των υστέρων, παρερμηνευμένης. Όπως και να έχει, τίποτε δεν μου φαινόταν ικανοποιητικό χωρίς μια ισχυρή

¹ Ενδεικτικά βλ. Jonas 1966 1-6, Canguilhem 2007 161-168, 174, 278-280, 363-364.

ερμηνεία της ίδιας της έννοιας της μορφής και κυρίως του αιτιακού ρόλου και του οντολογικού καθεστώτος που της προσιδιάζει. Επιπλέον, μολονότι πολλοί σύγχρονοι επιστημολόγοι της βιολογίας περιγράφουν τα έμβια ως αυτοκαθοριζόμενα ή αυτόνομα συστήματα και αρκετοί προσδίδουν αιτιακό ή εξηγητικό ρόλο στην μορφή, αυτός ο ρόλος, ακόμη και όταν εκλαμβάνεται ως αιτιακός παραμένει προβληματικός. Είτε παραμένει περιγραφικός και εν πολλοίς απροσδιόριστος, είτε παραμένει ως ένα είδος γενικού δομικού νόμου εξωτερικός του συστήματος, είτε με κάποιο περίεργο και ανάρμοστο τρόπο εντάσσεται στους υλιστικούς μηχανισμούς και τα συμβάντα που υποτίθεται ότι εξηγεί υποστηρίζοντας εξωτερικές αιτιακές σχέσεις. Τέλος, πολλοί σύγχρονοι φιλόσοφοι της ζωής και του νου συλλαμβάνουν την μορφή ως κάποιου είδους λειτουργιστικό κατηγορημα του σώματος. Ο λειτουργισμός προϋποθέτει μια οντολογία δύο επιπέδων στην οποία προϋποτίθεται μια αυτάρκης υλική βάση οιοδήποτε είδους στην οποία πραγματώνονται οι λειτουργικοί ρόλοι ως καταστάσεις ή ως ανεξάρτητες ιδιότητες δευτέρου βαθμού που, κατά την άποψή τους, συγκροτούν την μορφή ή ψυχή. Κατά αυτόν τον τρόπο όμως αναιρείται πλήρως η ιδέα της αριστοτελικής μορφικής αιτιότητας ως εκείνο που, μέσω της σύμπτωσης του ποιητικού και του τελικού αιτίου στην μορφή, συγκροτεί το ίδιο το υποκείμενο, δηλαδή το σώμα, και κάθε έννοια εμμένειας ή εσωτερικού τέλους απαλείφεται. Οι λειτουργιστές προϋποθέτουν την ύπαρξη του οργανισμού ως αυθύπαρκτη οντότητα που δευτερογενώς ενεργοποιεί τις λειτουργίες που συγκροτούν την ψυχή. Έτσι απεμπλέκουν την ψυχή, τα μυστηριώδη σύγχρονα ψυχικά και νοητικά συμβάντα, από την συγκρότηση της πρωτογενούς ύπαρξης του οργανισμού και την καθιστούν ένα απλό λειτουργιστικό κατηγορημα μιας υποκείμενης οντότητας. Εν ολίγοις, η τελεολογία καθίσταται εξωτερική, ευρετική και εν τέλει περιττή. Κατά την άποψή μου η έννοια της μορφής δεν μπορεί να ερμηνευτεί ούτε ως δομή ούτε ως λειτουργία καθώς η αυστηρή της έννοια ως ουσία ή μορφικό αίτιο υπερβαίνει και τα δύο. Η αριστοτελική μορφή ή ψυχή ως εντελέχεια είναι πρώτα από όλα αρχή της δυνατότητας, ή των δυνατοτήτων, που χαρακτηρίζουν το σώμα έτσι ώστε το έμβιο ον με τις ενέργειες των δυνατοτήτων του, αν δεν παρέμβει κάποιο εμπόδιο, να εκδηλώνει ακριβώς αυτή την μορφή ως ενέργεια που τείνει ή συμβάλλει προς την εντελέχειά του· προς τον βαθμό πληρότητας ή πραγματικότητας που αντιστοιχεί στον πλήρη τρόπο του είναι του και που όσον αφορά τα έμβια είναι η κατά το δυνατόν πληρέστερη εκδήλωση του προσίδιου τρόπου ή μορφής ζωής τους. Οι αριστοτελικές μορφές δεν είναι γενικές υπερβατολογικές συνθήκες δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας εν γένει, και οι εν λόγω δυνατότητες δεν είναι επιστημικές δυνατότητες ή, γενικότερα, ενδεχόμενα που σχετίζονται με τις γνωσιακές μας ικανότητες ή είναι αποτελέσματα κάποιου είδους προθετικής επιλογής. Οι αριστοτελικές μορφές είναι εσωτερικές επαρκείς ενεργές συνθήκες πραγμάτωσης των ίδιων των αντικειμένων. Η μορφή είναι ατομική και αποτελεί τον ενεργό καθορισμό ή περιορισμό μιας πραγματικής δυνατότητας που της παρέχει εσωτερικά μια κατεύθυνση προς ένα τέλος που είναι η εκδήλωση της από το συγκεκριμένο ον που την κατέχει και, κατά μια έννοια, υλικώς, είναι αυτή η δυνατότητα. Όσον αφορά τα έμβια μπορούμε να πούμε ότι αποτελεί επαρκή συνθήκη τόσο ως ποιητικό αίτιο στην γένεση, δηλαδή ως η μορφή του προγόνου, που συγκροτεί μέσω της ενιαίας, εσωτερικής στο γεννώμενο, διαδικασίας της γένεσης ένα ον όμοιας μορφής, όσο και ως εκείνο που συγκροτεί εσωτερικά και συγχρονικά την δυνατότητα που έχει ή είναι ένα πράγμα από μόνο

του, δηλαδή σύμφωνα με τον εαυτό του ως αυτό που είναι. Για αυτόν όμως ακριβώς τον λόγο αποτελεί επί της ουσίας μια συγκεκριμένη εσωτερική συνθήκη πραγμάτωσης ή πληρότητας όσον αφορά το γίνεσθαι και το είναι κάθε πράγματος ή, κατά μια έννοια, είναι το συγχρονικό και αδιαχώριστο από το 'αποτέλεσμα' αίτιο της συνέχειας, της διακριτής ενότητας και των δραστηριοτήτων των έμβιων κατά την διάρκεια του βίου τους. Η μορφή ως αίτιο συνέχειας ή εσωτερικής ενότητας αναφέρεται στην εντελέχεια ή συγκεκριμένη ενεργό πραγματικότητα ή κατεχόμενη πληρότητα ή βαθμό επάρκειας μιας δυνατότητας. Ωστόσο, η μορφή στο ενεργεία σύνθετο συμπίπτει με την δυνατότητα που συγκροτεί έτσι ώστε το σύνθετο ως δυνατότητα να είναι ανοικτό είτε σε ένα καθορισμένο ή περιορισμένο φάσμα διαφορετικών ή περαιτέρω προσδιορισμών είτε σε ένα συγκεκριμένο είδος δραστηριοτήτων που διατηρούν ή πληρώνουν το είναι του καθώς ως ενέργειες αποτελούν εκδηλώσεις της συγκροτητικής του εντελέχειας. Για να το θέσω διαφορετικά, η αριστοτελική οντολογία της ουσίας και η προτεραιότητα της μορφής και των ατομικών πραγμάτων λόγω της κατοχής μορφής δεν συνάδει ούτε με την πλατωνική οντολογία ούτε με την μετακαρτεσιανή και αναλυτική, είτε οντολογική είτε λογική, αναγωγή των οντοτήτων σε ένα σύνολο κατηγορικών ιδιοτήτων. Η κατοχή μορφής δεν αφορά μια ιδιότητα ή τον κατηγορικό προσδιορισμό του υποκειμένου που προκύπτει λόγω της μορφής, αλλά την ίδια την συγκρότηση του υποκειμένου. Ως εκ τούτου απαιτεί μια διαφορετική οντολογία και αντίληψη περί φύσης καθώς και μια μεταφυσική αιτιακή ανάλυση που υπερβαίνει τις κατηγορίες. Υπ'αυτή την έννοια της κατοχής, η ψυχή είναι ουσιάδης και κατά κάποιο έμμεσο ή διαμεσολαβημένο τρόπο υποκείμενο κατηγορημάτων ή ιδιοτήτων που ενυπάρχουν σε αυτό, ενώ ο ορισμός της μορφής ως 'τι ην είναι' δηλώνει την οντολογική συγκρότηση του υποκειμένου· δηλώνει ότι κάτι είναι αυτό που ήταν να είναι σύμφωνα με την μορφική αιτία του. Είναι υποκείμενο επειδή συγκροτεί το ίδιο το είναι του σώματος και, αν και κατά μια έννοια είναι εσωτερική στο σώμα, καθόσον η μορφολογική μορφή και οργάνωσή του αποτελεί ένυλη εκδήλωσή της, δεν γίνεται η ίδια από ύλη ούτε με οποιοδήποτε τρόπο υποστασιοποιείται ή πραγματοποιείται ως κάποιου είδους, είτε απτό είτε αφηρημένο ασώματο ή παραστασιακό, αντικείμενο. Η ίδια η έννοια μιας ενσώματης ψυχής ή, στο σύγχρονο πλαίσιο ενός ενσώματου νου, παραπέμπει σε κάποιο είδος αυτοκινούμενης πλατωνικής ψυχής που εγκλείεται σε ένα ανεξάρτητο από αυτήν σώμα και κυρίως συνάδει με τις μετακαρτεσιανές διακρίσεις και όχι με την αριστοτελική οντολογία και την αντίληψή του για την φύση. Η ψυχή και το σώμα δεν υφίστανται ως δύο ξεχωριστά πράγματα που ενώνονται εκ των υστέρων και αλληλεπιδρούν, ούτε η ψυχή είναι μια ιδιότητα που ταυτίζεται με βασικότερες ιδιότητες ή που επιγεννάται ή αναδύεται από βασικότερες ιδιότητες ή κατώτερα επίπεδα οργάνωσης. Αυστηρά μιλώντας, η ψυχή είναι μέσα στο σώμα χωρίς όμως να αποτελεί μέρος ή στοιχείο του σώματος, είναι έμμενη στο έμβιο ως κάτι που συμβαίνει και εκδηλώνεται μέσω του σώματος χωρίς να είναι ούτε επιφανόμενο αλλά ούτε και κάτι που αλληλεπιδρά ως ποιητικός φορέας με το σώμα μολονότι, κατά κάποιο τρόπο, το σώμα ως έμψυχο καθορίζεται και κατευθύνεται από την ψυχή. Το σώμα είναι διαρκές αποτέλεσμα μορφικής αιτιότητας και η ψυχή είναι μέσα στο σώμα χωρίς ωστόσο να σωματοποιείται ή να δρα με υλικούς ποιητικούς τρόπους ή να είναι κάτι που περιέχεται. Υπ'αυτή την οπτική, δεν είναι ενσώματη όπως δεν είναι και ο νους ενσώματος· το σώμα γίνεται και είναι έμψυχο και ως τέτοιο, δηλαδή ως σώμα του έμβιου όντος, δεν υφίσταται

ανεξάρτητα από την ψυχή ενώ η ψυχή ως ατομικό μορφικό αίτιο δεν υπάρχει καθόλου ξεχωριστά από το σώμα του οποίου είναι ψυχή. Το σώμα αποτελεί αναγκαία συνθήκη αλλά καμία ζωτική ικανότητα ή ενέργεια δεν καθορίζεται ή δεν καθίσταται αναγκαία ή δυνατή από το σώμα ως ανεξάρτητη υλική σύσταση. Η ψυχή είναι εντελέχεια ή κατάσταση πληρότητας του σώματος και συμπίπτει με την ζωή ως ενέργεια του σύνθετου, δηλαδή του έμψυχου ή ζωντανού όντος. Η εμμένεια ή κατοχή της είναι ταυτή με την ζωτική πράξη ή δραστηριότητα του έμβιου. Και αυτή για τον Αριστοτέλη είναι η ενέργεια της ψυχής γιατί η ενέργεια του 'ποιητικού' υπάρχει μέσα σε αυτό που πάσχει και είναι διατεθειμένο έτσι ώστε να την δέχεται². Κατά την άποψή μου, η εντελέχεια ως μορφή γενικότερα και ως ψυχή ειδικότερα αφορά σε τελική ανάλυση μια σχέση ταυτότητας και πιο συγκεκριμένα μια τελεολογική σχέση ταυτότητας που παρέχει την συνέχεια της σχέσης ενός πράγματος με τον εαυτό του.

Για το θέσω αλλιώς, οι κυρίαρχες σύγχρονες προσεγγίσεις προϋποθέτουν μια υλική αυτάρκεια η οποία στο αριστοτελικό πλαίσιο δεν υφίσταται καθώς δεν υπάρχει ανεξάρτητα από την ψυχή κανένα σώμα στο οποίο θα μπορούσε να ενσωματωθεί, όπως και, γενικότερα, δεν υπάρχει ανεξάρτητη υλική υπόσταση, τουτέστιν μη έμμορφη ύλη ή ύλη ανεξάρτητη από κάποιου είδους μορφική αρχή. Η ύλη καθ'εαυτή δεν είναι ον ή πράγμα καθώς με την έννοια ενός γυμνού υποστρώματος δεν υπάρχει τίποτε που να είναι πραγματικά ύλη. Δεν είναι ούτε κάτι που έχει ανεξάρτητη ενεργεία ύπαρξη και που, ως πανδεχές, λαμβάνει είδη που υπάρχουν χωριστά, ούτε η ύλη και η μορφή των φυσικών πραγμάτων είναι οντικά ανεξάρτητες υποστάσεις. Οτιδήποτε αποτελεί την συστατική ύλη ενός πράγματος ήταν προηγουμένως ενεργεία κάτι άλλο και συγχρόνως η κατάλληλη ύλη μιας συγκεκριμένης διαδικασίας γένεσης υπό την επενέργεια ενός ποιητικού αιτίου που φέρει μια ίδια μορφή. Δεν υφίσταται άμορφη ύλη ούτε η ύλη εξατομικεύει ως μια θέση στο χώρο και στο χρόνο. Τα υλικά ή αισθητά πράγματα δεν είναι τροποποιήσεις ενός προδεδομένου χωρόχρονου. Κάθε τι που είναι σώμα δεν είναι ένα σκέτο υλικό ή κάτι που η μορφή ή ουσία του μπορεί να είναι η έκταση, το σχήμα ή οιοσδήποτε ποσοτικός προσδιορισμός που υφίσταται μόνο ως περιορισμός ποιοτικών διαφορών και συμβεβηκός της ουσίας. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης μολονότι μιλά για ένυλες μορφές ή λόγους δεν αναφέρεται ποτέ στην ψυχή ως ενσώματη. Αν κατά κάποιο τρόπο μπορούμε να μιλάμε για ενσώματη ψυχή είναι μόνο επειδή το σώμα έχει γίνει και συνεχίζει να γίνεται και να είναι έμψυχο· η διαμορφωμένη ύλη του σώματος, δηλαδή το σώμα ως ύλη του έμβιου, υπάρχει ως τέτοιο μόνο 'μέσα' στην ενεργή κατάσταση που τρόπον τινά είναι η ψυχή του και η ψυχή, μολονότι έχει οντολογική, γνωσιακή και κατά κάποιο τρόπο και χρονική προτεραιότητα, υπάρχει μόνο ως κατάσταση πληρότητας ή εντελέχεια του σώματος που καθορίζει. Η εντελέχεια συνδέεται ή ταυτίζεται ή εκδηλώνεται πάντοτε με μια ενέργεια, με κάτι που συμβαίνει, και αυτό που συμβαίνει εκτός από ενεργητικό ή παθητικό έργο αφορά και την ενεργητική αυτοσυγκρότηση και διατήρηση των έμβιων αλλά, κατά κάποιο μη αυτοτελή τρόπο, ακόμη και την απλή παθητική παραμονή και κίνηση των άβιων· αφορά τρόπον τινά την συνέχεια της ύπαρξης ενός πράγματος ως συγκεκριμένο πρότυπο συμπεριφοράς. Η ψυχοσωματική ενότητα, που κατά μια έννοια είναι η ενότητα και η συνέχεια της οργάνωσης του ίδιου του σώματος λόγω

² "δοκεῖ γὰρ ἓν τῷ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ ἢ τῶν ποιητικῶν ὑπάρχειν ἐνέργεια" ΠΨ 414a11-12.

της ψυχής, αποτελεί προϋπόθεση και όχι αποτέλεσμα, ή τουλάχιστον προϋπόθεση και συγχρονικό 'αποτέλεσμα', όλων των ζωτικών ενεργειών που εκτείνονται από την θρέψη ως και την σκέψη και αποτελούν πράξεις ή ενέργειες του έμβιου ως όλον. Το δε οργανικό σώμα και οι εσωτερικές κινήσεις του ως αναγκαία υλική συνθήκη για την ύπαρξη του έμβιου είναι αυτό που είναι λόγω της ου ένεκα αιτιότητας της ψυχής, ή αλλιώς της εσωτερικής ή υποθετικής αναγκαιότητας, και όχι λόγω ενός συνόλου εξωτερικών σχέσεων που προκύπτει από την απλή υλική αναγκαιότητα των συστατικών του ή την ανεξάρτητη ενδεχομενική αλληλεπίδραση των μερών του. Επομένως, δεν είναι μόνο η ψυχή μέσα στο σώμα αλλά και το σώμα του έμβιου όντος είναι κατά μια έννοια μέσα στην ψυχή ως εντελέχεια³. Η σύγχρονη έννοια ενός ενσώματου νου είναι σε διάσταση με το έμψυχο αριστοτελικό σώμα και τον άνθρωπο ως έλλογο ή έννοο ον καθώς εκλαμβάνει την σωματική κατάσταση και την μορφολογική μορφή ως κάτι ανεξάρτητο από την ψυχή, τουτέστιν από κάποιου είδους μορφικό αίτιο όπως η αριστοτελική ψυχή, ενώ η ζωή, τα ψυχολογικά συμβάντα και ο νους εκλαμβάνονται στην καλύτερη περίπτωση ως φαινόμενα ή ιδιότητες που αναδύονται από ένα αυτόνομο υλικό σύστημα. Η ψυχή ως πρώτη εντελέχεια είναι η φύση ή ουσία του σώματος ως, ακίνητη, εσωτερική αρχή κίνησης και ως αυτό που το καθιστά καθ'όλη την διάρκεια και της ανάπτυξης και της ύπαρξής του ένα καθορισμένο ον ενώ η ίδια η έννοια του καθορισμού παραπέμπει πάνω από όλα σε κάποιου είδους οριοθέτηση και συμπεριφορά και όχι σε ένα σύνολο ουσιωδών ιδιοτήτων. Οι τελευταίες αποτελούν συγχρονικά καθαυτά ή αναγκαία συμβεβηκότα που εξαρτώνται και οριοθετούνται εντός ενός φάσματος από την ουσία. Η ψυχή είναι πρώτα από όλα αρχή ζωής και όχι οιοδήποτε είδους πνευματικός ή 'υλικός' νους ενώ η ίδια η νόηση είναι μια μορφή ζωής. Έτσι, τα επονομαζόμενα σύγχρονα ψυχολογικά συμβάντα είναι ψυχοσωματικά επειδή προϋποθέτουν το έμβιο ως ψυχοσωματική, δηλαδή εσωτερική ή ουσιώδη, ενότητα και σχετίζονται με την αίσθηση που δεν προαπαιτεί την νόηση, ενώ η ανθρώπινη νόηση με την αυστηρή έννοια, αν και προϋποθέτει το ανθρώπινο αισθητικό έμψυχο σώμα, δεν είναι κάτι που υποστασιοποιείται ή πραγματώνεται σε κανενός είδους ύλη, όπως άλλωστε, αυστηρά μιλώντας, δεν πραγματώνεται και η μορφή γενικότερα. Η ύλη είναι αυτό που πραγματώνεται λόγω της μορφής και γίνεται συνάμα κάποιου είδους συγκεκριμένο σώμα, τρόπον τινά αποκτά λόγο, και το

³ "Είναι άλλωστε η ύλη δυνάμει επειδή μπορεί να έλθει στο είδος· όταν όμως είναι ενεργεία τότε είναι μέσα στην μορφή". "ἔτι ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἄν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ᾗ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἔστιν" (ΜΦ 1050α15-16). "...καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ" (ΜΦ 1050β1). Ισχυρίζομαι ότι η ενεργεία ύλη εδώ δεν αντιστοιχεί στο υλικό του σώματος αλλά στο διαμορφωμένο ή έμψυχο σώμα που ως αδιαχώριστο δυνάμει του έμβιου όντος είναι μέσα στην ψυχή ως εντελέχεια. Η ψυχή είναι η συγκροτητική εντελέχεια του όντος που δυνάμει έχει ζωή, δηλαδή του σώματος που ως έμψυχο είναι ο οργανισμός, δηλαδή το ενεργεία έμβιο. Η ψυχή ως "πρώτη εντελέχεια φυσικού σώματος που δυνάμει έχει ζωή" ή "πρώτη εντελέχεια φυσικού οργανικού σώματος" (ΠΨ 412α27-39, β5-6) δεν είναι κάτι επιπρόσθετο στο σώμα ως άμεσα δυνάμει ον αλλά συγχρονική διαρκής συγκροτητική αρχή του σώματος που υπάρχει μόνο ως το διαμορφωμένο, δηλαδή σύμφωνα με τον λόγο, εργαλειώδες σώμα ενός συγκεκριμένου ζωντανού όντος. Με άλλα λόγια, το κατ'ενέργεια σώμα είναι το δυνάμει ζωντανό σώμα, δηλαδή το σώμα που δυνάμει έχει ζωή, του ζωντανού όντος. Με την αυστηρή έννοια του 'τι ην είναι' η ψυχή ως ουσία δεν είναι ο λόγος ως οργάνωση ή η διαμόρφωση, αλλά η δια του έργου συνεχής συγκρότηση, διατήρηση και εκδήλωση του δυνάμει. Βλ. και Φ Δ.3, ΜΦ Δ.23 για τις σημασίες με τις οποίες κάτι λέγεται ότι είναι μέσα σε κάτι άλλο και πως αυτές είναι ανάλογες με τις σημασίες του 'έχειν'.

σώμα, δηλαδή το ζωντανό σώμα ή το έμψυχο ον, αυτοδιακρίνεται από το περιβάλλον του και εκδηλώνει την μορφή ή ψυχή του μέσα από τις δραστηριότητες και το προσίδιο έργο του σε σχέση με τον κόσμο στον οποίο ανήκει, πραγματώνοντας ή πληρώνοντας έτσι, δηλαδή δια των πράξεων του, την ατομικότητά του⁴. Το έμβιο σε αντίθεση με τα άβια φυσικά σώματα και τα προϊόντα της τέχνης είναι κάτι που αυτοπραγματώνεται. Η ψυχή, συνεχώς και συγχρονικά, καθιστά το έμβιο του οποίου είναι ψυχή δυνατό να πραγματώνει το είναι του, δηλαδή την ζωή του, αυτό το ίδιο για τον εαυτό του. Γιατί η ψυχή είναι η εντελέχεια του σώματος που συγχρόνως και αδιαχώριστα εκδηλώνεται ως ενέργεια ή ζωή του έμβιου.

Πάνοντας εκ νέου το νήμα από τον νεοαριστοτελισμό του Jonas και κάνοντας βήματα προς τα πίσω προκειμένου να αποσαφηνίσω την έννοια μέσα από τις διάφορες μεταμφιέσεις και συμπαραδηλώσεις της στην ιστορία της φιλοσοφίας, η στροφή προς τα κείμενα του Αριστοτέλη ετίθετο όλο και πιο επιτακτικά. Αν μη τι άλλο, ήταν ο μόνος που είχε αναλύσει εξαντλητικά την μορφή όχι περιγραφικά και αόριστα ως σύνολο ιδιοτήτων ή είδος ή δομή ή απλή λειτουργική οργάνωση, αλλά, κυρίως, ως ατομική ουσία ή ενοποιητική και εξατομικευτική αιτιακή αρχή βάσει της οποίας μπορεί να προκύψει και η διάκριση μεταξύ των έμβιων και των άβιων όντων ως διαφορά τρόπου και βαθμού εξατομικευσης λόγω του διαβαθμισμένα μεγαλύτερου βαθμού εσωτερικής αιτιακής επάρκειας ή πληρότητας και ουσιώδους ενότητας των πρώτων. Η ψυχή, ως αυτό που αιτιολογεί την ουσιώδη ή εσωτερική ενότητα, την εξατομικευση και την μορφή ζωής κάθε είδους έμβιου, δηλαδή το κάθε συγκεκριμένο είδος ψυχής που αντιστοιχεί σε διαφορετική μορφή ζωής, είναι και εκείνο που στην περίπτωση του ανθρώπου αιτιολογεί και την σκέψη. Όλα τα φυσικά πράγματα, δευτερογενώς, είναι κάποιου είδους διαβαθμισμένης πληρότητας ή πραγματικότητας ουσίες και από αυτή την άποψη, αναλογικά, έχουν ένα κοινό τρόπο του είναι. Ωστόσο, η φυσικώς, αλλά κατά μια έννοια και λογικώς, αδιαχώριστη μορφή ή πρώτη ουσία ή εντελέχεια λόγω της οποίας η ύλη του κάθε πράγματος είναι αυτό το συγκεκριμένο ενιαίο πράγμα με το συγκεκριμένο πρότυπο συμπεριφοράς δεν έγκειται σε ποσοτικούς προσδιορισμούς, ούτε οι διαφορές ανάμεσα στα άβια και τα έμβια ή ανάμεσα στα έμβια με διαφορετικές μορφές ή είδη ζωής οφείλονται σε αυξημένους βαθμούς πολυπλοκότητας ή ιεραρχικά επίπεδα οργάνωσης της ύλης ή, γενικότερα, σε απλές ποσοτικές ή ποιοτικές διαφορές ή μορφές. Οι ποιοτικές μορφές, η λειτουργική οργάνωση και τα ιεραρχικά επίπεδα σηματοδοτούν την ουσία ως σύνθετο και είναι αναγκαίες αλλά όχι ικανές συνθήκες καθώς απαιτούν αιτιολόγηση που δεν έγκειται ούτε στην υλική σύσταση και τις ιδιότητές της ούτε σε κάποιου είδους καθόλου. Τα σχήματα ως όρια ποιοτικών διαφορών αποτελούν απλές αφαιρέσεις που είναι χωριστές στο λόγο, και ενδεχομένως αντικείμενα των μαθηματικών, αλλά δεν είναι μορφικά αίτια των φυσικών πραγμάτων. Ούτε η ποσότητα αλλά, εν κατακλείδι, ούτε και η ποιότητα

⁴ Να διευκρινίσω εδώ, ότι για τον Αριστοτέλη όλα είναι και αποδίδονται ως όντα ή πράγματα. Από αυτή την άποψη οι μορφές ή ουσίες ως το είναι των πραγμάτων των οποίων είναι μορφές ή ουσίες είναι τα κατεξοχήν όντα ή 'πράγματα': είναι τρόπον τινά ο βαθμός πραγματικότητας τους γιατί η μορφή είναι αυτό που συγκροτεί την πραγματικότητα του αντικειμένου ή πράγματος του οποίου είναι μορφή. Έτσι όταν λέω ότι η μορφή δεν πραγματοποιείται εννοώ ότι δεν είναι πράγμα με την τετριμμένη χρήση του όρου, ότι ως εντελέχεια δεν είναι αυτό που πραγματώνεται αλλά αυτό που πραγματώνει και ότι δεν είναι μια υποστασιοποιημένη αφαίρεση.

μπορούν να είναι αιτίες ενότητας έτσι ώστε να παρέχουν την οντολογική συγκρότηση και να συνιστούν τον πρωταρχικό ουσιακό καθορισμό, δηλαδή την μορφή, της ύλης ενός πράγματος έτσι ώστε η ύλη να είναι αυτό το συγκεκριμένο πράγμα αυτής της μορφής. Οι ποιοτικές ενότητες δεν αποτελούν τα θεμελιώδη επιμέρους στοιχεία της πραγματικότητας: αυτή ακριβώς η παρερμηνεία και αντίληψη της ουσίας έπαιξε ρόλο στον εξοβελισμό της και οδήγησε και οδηγεί ακόμη σε μια σειρά ανεπίλυτων προβλημάτων. Υποστηρίζω ότι στον αριστοτελικό κόσμο όπου όλα τα φθαρτά πράγματα προκύπτουν μέσω κάποιου είδους γένεσης δεν καθορίζει ποτέ το καθολικό το επιμέρους. Αντιθέτως, το συγκεκριμένο είναι αυτό που περιορίζει και οριοθετεί. Μια συγκεκριμένη ενέργεια ή πράξη που επιτελεί ένα πράγμα λόγω της μορφής του οδηγεί στην γένεση ενός άλλου ατομικού πράγματος που λόγω του 'περιεχομένου' της πράξης γίνεται ένα συγκεκριμένο είδους, επιμέρους, ατομικό πράγμα με μια όμοιου είδους ατομική μορφή. Περιορίζει τις δυνατότητες ενός άλλου συγκεκριμένου πράγματος που ωστόσο είναι ύλη ή δυνατότητα, και ως τέτοια κάτι καθολικό, σε σχέση με τον νέο προσδιορισμό που λαμβάνει. Δεν είναι η μορφή κάτι που είναι ταυτόχρονα καθόλου και επιμέρους. Η μορφή είναι πάντοτε ατομική και η διαδικασία γένεσης συμβαίνει μέσω του συνδυασμού της ενέργειας δύο συμπληρωματικών δυνάμεων, του ποιητικού και του παθητικού μέσα στην ύλη του παθητικού. Όταν δύο συμπληρωματικές δυνατότητες είναι μαζί ενεργοποιούνται και είναι όπως μια δυνατότητα ή δύναμη⁵ που καθορίζεται ή οριοθετείται από ένα ατελές ή πλήρες μορφικό αίτιο που ως αίτιο της ενότητάς τους έχει συγχρονικά οντολογική προτεραιότητα.

Η μέθοδος της λογικής αφαίρεσης κατηγορημάτων για τον προσδιορισμό του πρωταρχικού υποκειμένου δεν είναι ο ορθός τρόπος προσέγγισης της ουσίας όχι γιατί μας οδηγεί σε ένα άμορφο υλικό υπόστρωμα αλλά γιατί μας οδηγεί στο τίποτα⁶. Μόνο μέσα από την αιτιακή ανάλυση μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί η ύλη είναι κάτι, δηλαδή 'το αίτιο χάριν στο οποίο η ύλη είναι κάτι'⁷ ενώ η ίδια η αιτιακή ανάλυση απαιτεί την κατανόηση του δυνάμει και του ενεργείας ως τρόπους του είναι. Απαιτεί την κατανόηση της τελεολογικής σχέσης ταυτότητας του δυνάμει και του ενεργείας, τους βαθμούς πληρότητας και εσωτερικότητας αυτής της ενότητας και την προτεραιότητα της ενέργειας έναντι της δυνατότητας, τόσο διαχρονικά όσο και συγχρονικά. Η μορφή αφορά την αιτιακή ενότητα του ποιητικού και του τελικού αιτίου μέσω της ύλης και μέσα στην ύλη, δηλαδή μέσα στην δυνατότητα που είναι ο εξαρτημένος τρόπος του είναι αυτού που σε κάθε περίπτωση είναι ύλη, και, σε τελική ανάλυση, την σχέση που έχει ένα πράγμα με τον εαυτό του: τόσο την σχέση ενός πράγματος με την ύλη του ως δυνατότητα όσο και την σχέση ενός πράγματος με αυτό που κάνει ή με αυτό που μπορεί να κάνει. Και το είναι ή η πραγματικότητα αυτής της σχέσης είναι η μορφή ή η ουσιώδης ταυτότητά του. Η ίδια η έννοια της υπαρκτικής δυνατότητας δεν έχει νόημα χωρίς την συγχρονική μορφή ή εντελέχεια που την καθιστά δυνατότητα, δηλαδή την οριοθετεί ως συγκεκριμένου είδους δυνατότητα και αποτελεί συγχρόνως τον βαθμό επάρκειας ή πραγματικότητάς της. Η μορφή ως εντελέχεια, με μια ευρύτερη έννοια που αφορά τόσο τα πράγματα όσο και τις κινήσεις ή διαδικασίες μεταβολής ως υλομορφικά συμβάντα που συμβαίνουν

⁵ ΜΦ Θ1.

⁶ ΜΦ Ζ 3 1029α20-26.

⁷ ΜΦ Ζ 17 1041β5-10.

μέσα στα πράγματα, είναι το είναι ή η πραγματικότητα μιας σταθερής αιτιακής ενότητας ή σχέσης η οποία έχει οντολογική και συγχρονική προτεραιότητα έναντι των όρων της· όχι των όρων που δυνάμει μετέχουν στην σχέση και τουλάχιστον όσον αφορά τις κινήσεις υπάρχουν ανεξάρτητα, αλλά των επιμέρους όρων ως ενεργεία όρων της σχέσης που ωστόσο μέσα στην σχέση είναι δυνατότητες με μια κοινή εντελέχεια που έχει συγχρονική προτεραιότητα. Η κίνηση ενός πράγματος από ένα άλλο, και γενικότερα οι αιτιακές σχέσεις, δεν λαμβάνουν χώρα ανάμεσα στα πράγματα αλλά μέσα στα πράγματα. Η κίνηση είναι ατελής εντελέχεια ή 'μορφή' γιατί ως σύμπτωση των ενεργειών της επενεργητικής και της παθητικής δυνατότητας μέσα στο παθητικό εξαρτάται για όσο διαρκεί από την μορφή του ποιητικού φορέα που είναι εξωτερικός της κινούμενης οντότητας και το καθαυτό ποιητικό αίτιο της κίνησης. Όταν ένα πράγμα έχει μια μορφή, είτε ουσιώδη είτε συμπτωματική, είναι ανά πάσα στιγμή ενεργεία ένα καθορισμένο πράγμα αυτής της μορφής. Για όσο όμως ένα πράγμα μεταβάλλεται συνεχώς ως όλον σε σχέση με μια μορφή, η συναφής 'μορφή' του είναι η κίνηση γιατί το ίδιο μέχρι να ολοκληρωθεί η κίνηση είναι απροσδιόριστο ως προς την μορφή σύμφωνα με την οποία μεταβάλλεται· τούτέστιν δεν είναι ενεργεία σε καμία 'θέση' ή κατάσταση της 'διαδρομής' και οι ίδιες οι θέσεις ή καταστάσεις υπάρχουν μόνο ως δυνάμει όρια της κίνησης. Μόνο με την ολοκλήρωση της κίνησης, είτε αυτή λήξει κανονικά είτε διακοπεί, το πράγμα έχει μια συγκεκριμένη θέση ή βρίσκεται ενεργεία σε μια συγκεκριμένη κατάσταση. Η κίνηση για όσο είναι κίνηση είναι εξ ορισμού κάτι ανολοκλήρωτο χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι δεν είναι πραγματική. Η κίνηση είναι ενέργεια, έστω και ατελής, και η ενέργεια είναι το σημάδι του πραγματικού. Η δε ολοκλήρωση της κίνησης οφείλεται στην νέα μορφή που αποκτήθηκε μέσω της κίνησης, είτε με την κανονική λήξη της είτε επειδή διακόπηκε. Από το ότι μια συνεχής κίνηση μπορεί να περιγραφεί ως διαδοχή παρόμοιων ενεργειών πραγμάτων δεν συνάγεται και το ότι είναι μια τέτοιου είδους διαδοχή που απαιτεί έναν επιπρόσθετο 'ενοποιητή'. Ομοiotρόπως, από το ότι όλα τα αισθητά ή υλικά πράγματα είναι πράγματα που μεταβάλλονται δεν συνάγεται ότι αποτελούν μια αρμαθιά συνεχώς μεταβαλλόμενων ιδιοτήτων ή ότι αποτελούν διαδοχικές οντότητες. Τα μέρη της κίνησης ως χρονικής φυσικής διαδικασίας είναι κινήσεις που δεν υπάρχουν ποτέ συγχρονικά, αυστηρά μιλώντας "άμα" δηλαδή συνάμα ή μαζί, ενώ τα μέρη όλων των υλικών ή αισθητών πραγμάτων μέσα στα οποία συμβαίνουν οι κινήσεις υπάρχουν ανά πάσα στιγμή συγχρονικά. Η μορφή ή ουσία διακρίνεται από τις μεταβαλλόμενες ιδιότητες των πραγμάτων και αιτιολογεί τόσο την αμετάβλητη ταυτότητά τους για όσο διαρκούν ή υπάρχουν ως τέτοια όσο και τις κινήσεις τους. Η προτεραιότητα της ενέργειας έναντι της δυνατότητας και άρα η οντολογική και χρονική προτεραιότητα της μορφής ή ουσίας έναντι της σύνθετης ουσίας και της ύλης, τουλάχιστον κατά την γνώμη μου, δεν αφορά απλώς την διαχρονική προτεραιότητα λόγω της γένεσης ενός πράγματος από ένα πράγμα ίδιας μορφής αλλά αφορά κυρίως την συγχρονική προτεραιότητα και αμεταβλησία της εντελέχειας ή ενεργεία μορφής ως αίτιο του είναι· ως αίτιο αντικειμενικής αιτιακής ενότητας ή εμμενή αρχή της δυνατότητας ως προτύπου συμπεριφοράς καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξης ενός πράγματος που το είναι του είναι αυτή η μορφή. Με βάση την μορφή ως εσωτερική αιτιακή ενότητα μόνο τα έμβια λόγω της μορφής ή ψυχής τους είναι πλήρεις ή αυτοτελείς ουσίες και διαβαθμισμένα αυτοσχεσιακές οντότητες γιατί μόνο στα έμβια η μορφή δεν είναι απλώς τελική κατάσταση ή τέλος

ούτε καθορίζει απλώς μια δυνατότητα παθητικής συμπεριφοράς που εξαρτάται από εξωτερικά καθαυτό ποιητικά αίτια αλλά είναι αρχή οργάνωσης και συντονισμένης κατεύθυνσης όλων των εσωτερικών κινήσεων του σώματος και όλων των χαρακτηριστικών δυνατοτήτων του έμβριου· των δυνατοτήτων μέσω των οποίων σχετίζεται με τον κόσμο και επανακάμπτει στον εαυτό του. Είναι τελικό αίτιο που ενεργεί ως 'ακίνητο κινούν' ή εσωτερικό καθοριστικό ποιητικό αίτιο της ανάπτυξης και της συμπεριφοράς του. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ψυχή επιδρά στην ύλη ασκώντας μηχανικές δυνάμεις ή δρώντας 'υλικά' ως ποιητικός φορέας ούτε σημαίνει ότι δεν απαιτούνται εξωτερικά συναίτια για τις δραστηριότητές του. Σημαίνει απλώς ότι το έμβριο λόγω της ψυχής του έχει πιο επαρκείς ή πλήρεις δυνατότητες ή, αλλιώς, ότι είναι ένα σύνολο τέτοιων δυνατοτήτων με μια καθοριστική εντελέχεια ή ψυχή που εκδηλώνεται από το ίδιο το έμβριο ως ενέργεια ή ζωή. Σημαίνει ότι το έμβριο χαρακτηρίζεται από αυτοτέλεια ή ενεργητική αυτονομία. Οι χαρακτηριστικές δυνατότητες του έμβριου δεν μεταβάλλονται όταν αυτό αλληλεπιδρά μέσω αυτών των δυνατοτήτων. Οι χαρακτηριστικές δυνατότητές του είναι εντελείς και οι αντίστοιχες ενέργειές τους μορφικά δεν είναι ατελείς κινήσεις αλλά αυτοτελείς ενέργειες. Το έμβριο, σε αντίθεση με τα άβια, αυτοριοθετείται και καθορίζει το ίδιο τις χαρακτηριστικές αλληλεπιδράσεις του με τον κόσμο.

Όλα τα πράγματα είναι η συμπεριφορά τους, τούτέστιν το έργο τους ως αυτό που κάνουν, και αυτό που κάνουν εξαρτάται από τις καθορισμένες ή οριοθετημένες δυνατότητες που τους παρέχει η ατομική μορφή τους. Τα ατομικά πράγματα δεν αποτελούν ατελείς εκφάνσεις ενός Είδους, η οιασδήποτε ειδητικής μορφής, φυσικού είδους ή γενικού προτύπου ή νόμου. Το κάθε πράγμα έχει, και μπορεί μέσω των δυνατοτήτων του να εκδηλώσει, τον βαθμό πληρότητας ή πραγματικότητας που είναι η μορφή του ως προσίδιος τρόπος του είναι του. Ο Αριστοτέλης μπορεί να χαρακτηριστεί μονιστής από την άποψη ότι δεν υφίστανται δύο οντικά ανεξάρτητες υποστάσεις που αλληλεπιδρούν, όπως ψυχή ή νους και σώμα ή μορφή και ύλη, και πλουραλιστής από την άποψη ότι ο φυσικός κόσμος αποτελείται από ένα σύνολο έμμορφων υλικών ατομικών πραγμάτων που έχουν διαβαθμισμένης πληρότητας μορφές ή ουσίες και, σύμφωνα με τις προσίδιες μορφές ή ουσίες τους, αλληλοδιαπλέκονται αιτιακά· η ενότητα του κόσμου αφορά την φυσική τάξη. Ωστόσο, από το ότι η άμεση ύλη και μορφή του κάθε πράγματος δεν υπάρχουν χωριστά δεν συνάγεται το ότι η ύλη, η μορφή και το σύνθετο δεν διακρίνονται οντολογικά. Τα φυσικά πράγματα ως υλομορφικές οντότητες είναι σύνθετα αλλά όχι συντεθειμένα. Η ύλη και η μορφή δεν επιδέχονται μερεολογικής ανάλυσης καθώς δεν είναι όπως δύο ανεξάρτητα συστατικά μέρη ή στοιχεία που ενώνονται για να δημιουργήσουν μια οντότητα, αλλά, τουλάχιστον κατά την άποψή μου και με δεδομένο ότι η αριστοτελική αιτιότητα οριακά σε καμία εκδοχή της δεν αφορά την μηχανική αιτιότητα της μπάλας του μπιλιάρδου, δεν είναι ούτε και απλές εννοιολογικές περιγραφές του ίδιου πράγματος ή απλώς και μόνο δύο διαφορετικοί τρόποι εξήγησης τού είναι μιας συγκεκριμένης οντότητας. Η μορφή δεν είναι στοιχείο αλλά πραγματική εσωτερική αιτιακή αρχή η οποία δεν ενυπάρχει σε ένα υποκείμενο κατά τον τρόπο που ενυπάρχουν οι ιδιότητες. Η εμμένεια της μορφής δεν αφορά την ύλη γενικώς αλλά την ύλη ως διαμορφωμένη που συγχρονικά λόγω της εντελέχειας είναι δυνάμει το ενεργεία σύνθετο που εκδηλώνει ή μπορεί να

εκδηλώσει την εντελέχεια ή ενεργεία μορφή του ως ενέργεια ή έργο⁸. Η μορφή είναι εμμενής στο πράγμα, -- δηλαδή στο πράγμα ως οντικό και λογικό υποκείμενο το οποίο ως υλομορφικό σύνθετο προκύπτει μέσω γένεσης από την σύμπτωση των ενεργειών των συμπληρωματικών δυνατοτήτων του ποιητικού αιτίου και του κατάλληλου παθητικού ή υλικού αιτίου μέσα στο παθητικό--, και όχι στην συστατική του ύλη. Γιατί η εντελέχεια είναι η κατάσταση πληρότητας της ύλης, δηλαδή της ύλης ως διαμορφωμένης ή του σύνθετου ως ύλη, και συγχρόνως η ενέργεια ή ο τρόπος του είναι του σύνθετου και όχι της ύλης. Η ενέργεια απόκτησης μορφής ως εντελέχεια της ύλης συγκροτεί την δυνατότητα, ή τις δυνατότητες, ενός ενεργεία πράγματος να πληρώνει το είναι του. Στα έμβια που λόγω της αιτιακής πληρότητας τους είναι οι κατεξοχήν ουσίες και οι μόνες που αυστηρά μιλώντας έχουν εμμενείς μορφές, η κατοχή ή εμμένεια της μορφής παρέχει την κατεύθυνση και την συνέχεια της οργάνωσης ενός συγκεκριμένου είδους φυσικού υλικού σώματος· ενός οργανικού ή εργαλειακού σώματος ή αλλιώς ενός σώματος που, ως η άμεση ύλη του ζωντανού όντος, δυνάμει έχει ζωή και που, ως έμψυχο ή σύνθετο, το ίδιο σώμα συγχρονικά είναι μια αυτοσχεσιακή οντότητα που είναι το ενεργεία ζωντανό ον⁹. Η μορφή αφορά την κοινή κατεύθυνση και άρα και τον συντονισμό ενός συνόλου επιμέρους δυνατοτήτων και δεν έγκειται στο άθροισμα των μεταξύ τους αλληλεπιδράσεων, ούτε αφορά ένα επιπρόσθετο στοιχείο ή μια επιπλέον σχέση του υλικού όλου με τα μέρη του.

Οι πληρέστεροι τρόποι του είναι προϋποθέτουν, υπάγουν και συμπεριλαμβάνουν τους κατώτερους καθώς σε κάθε τι που σύμφωνα με την μορφή ή την ψυχή είναι επόμενο υπάρχει δυνάμει το προηγούμενο¹⁰. Έτσι τα έμβια σώματα είναι και υλικά σώματα που εκτός από υπαγόμενες υλικές ιδιότητες και δυνάμεις κατέχουν και κάποιες δυνάμεις άλλης οντολογικής τάξης ανάλογα με το είδος της ατομικής ψυχής τους. Κάθε ανώτερη μορφή ζωής προϋποθέτει αλλά και εμπεριέχει και υπάγει τις κατώτερες χωρίς να ισχύει το αντίστροφο. Αδρομερώς, δεν υπάρχει έλλογο ον που δεν αισθάνεται, δεν υπάρχει αισθητικό ον που δεν τρέφεται και δεν υπάρχει θρεπτικό ον χωρίς σώμα με κατάλληλη υλική σύσταση ως υπόβαθρο των χαρακτηριστικών δυνατοτήτων που παρέχει και ενοποιεί η ψυχή. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι ένα έμβιο ανώτερης βαθμίδας έχει πολλά είδη ψυχής ή, για παράδειγμα, ότι ο άνθρωπος ως έλλογο ζώο είναι είτε απλώς και μόνο πιο πολύπλοκο ζώο με επιπρόσθετες ιδιότητες είτε ζώο στο οποίο επιπροστίθεται μια λογική ψυχή. Οι ψυχικές ή ζωτικές δυνατότητες ως μη εκτατικά μέρη της αδιάστατης και αδιαίρετης ενεργεία ψυχής ανήκουν στο έμβιο που λόγω της προσίδιας ψυχής του είναι και το υποκείμενο όλων ανεξαιρέτως των ζωτικών δραστηριοτήτων όπως κατευθύνονται και συντονίζονται συνεργατικά από την ψυχή. Ο πρόγονος μέσω της αναπαραγωγικής ψυχικής του δυνατότητας καθορίζει την κατάλληλη ύλη της γένεσης, δηλαδή συγκροτεί τελεολογικά την ύλη σε κάποιου είδους σώμα, έτσι ώστε να προκύψει ένα ον με ίδιου είδους αλλά αριθμητικά άλλη ψυχή λόγω της οποίας το έμψυχο είναι ένα σύνολο ενοποιημένων και ενεργών δυνατοτήτων, τρόπον τινά μια ενιαία δυνατότητα, με μια καθοριστική εντελέχεια ή ψυχή που εκδηλώνεται ως ενέργεια ή ζωή. Οι βαθμοί πληρότητας ή

⁸ ΜΦ Η6.

⁹ ΠΨ 412α1-412β9.

¹⁰ ΠΨ 414β32-34

πραγματικότητας των φυσικών πραγμάτων λόγω της μορφής τους μπορούν, υπό μια οπτική, να ιδωθούν ως βαθμοί πληρότητας της ύλης στο βαθμό που η τελευταία εκλαμβάνεται ολιστικά ως καθορισμένη ή οριοθετημένη δυνατότητα που συγκροτείται και πραγματώνεται από, και σε, αυτές τις μορφές. Το είναι ή η πραγματικότητα της δυνατότητας είναι η μορφή και εκδηλώνεται ως συγκεκριμένου είδους έργο. Έτσι, μολονότι η φυσική τάξη είναι κατά κάποιον τρόπο συνεχής, --όχι συνεχής όπως τα μεγέθη αλλά εφεξής όπως οι ακέραιοι αριθμοί ή τα σχήματα--, τούτέστιν όλα τα φυσικά πράγματα είναι κάποιου είδους ουσίες και κάθε ανώτερος τρόπος του είναι προϋποθέτει εγκλείει και υπάγει τους κατώτερους, τα φυσικά πράγματα με διαφορετικούς μορφικούς τρόπους του είναι διαφέρουν ουσιωδώς. Οι ουσιώδεις μορφές σε αντίθεση με τις ποιότητες είναι όλα ή τίποτα και δεν επιδέχονται ενδιάμεσα ή διαβαθμίσεις: η ουσία είναι πρώτη αρχή η οποία δεν έχει καθαυτό ενάντιο αλλά επιδέχεται ενάντιους προσδιορισμούς χωρίς να χάνει την ταυτότητά της¹¹. Η μορφή ως ψυχή διακρίνει τα έμβια από τα άβια και τα βασικά γένη των εμβίων μολονότι 'μοιράζονται' όλα έναν κοινό τρόπο του είναι, δηλαδή 'έχουν ζωή και άρα τρέφονται δι'εαυτών, αναπτύσσονται και παρακαμάζουν'¹², διαφέρουν μεταξύ τους όσον αφορά τις δυνατότητες που τους παρέχει η προσίδια ψυχή τους και το χαρακτηριστικό έργο που επιτελούν. Όσον αφορά τις ταξινομικές διακρίσεις των οργανισμών σε είδη σχετίζονται με τους επιμέρους διαφορετικούς τρόπους ζωής των οργανισμών στο οικείο περιβάλλον τους. Οι χαρακτηριστικές συμπεριφορές ή δραστηριότητές τους σχετίζονται με συντονισμένες δυνατότητες, λειτουργίες και χαρακτηριστικά που απαιτούνται για αυτό το είδος ζωής και που παρέχονται στο καθένα από την προσίδια ατομική μορφή ή ψυχή του την οποία και αποκτά μέσω γένεσης. Έτσι, η μορφή ή ψυχή είναι η αιτία που μια οντότητα ανήκει ή κατατάσσεται σε ένα φυσικό είδος αλλά δεν είναι φυσικό είδος ούτε είναι μια κοινή ειδητική μορφή που μοιράζονται όλα τα μέλη ως εκφάνσεις ή 'στιγμιότυπα' ενός γένους ή είδους. Έτσι μολονότι όλα τα φυσικά πράγματα είναι κάποιου είδους ουσίες και από αυτή την άποψη είναι στο ίδιο οντολογικό επίπεδο, με βάση την αυτοτέλεια ή εσωτερική ταυτότητα τους υπάρχουν μεταξύ τους οντολογικές διαφορές. Τα άβια δεν είναι αυτοτελείς ουσίες και άρα στερούνται εσωτερικής ταυτότητας τουλάχιστον με την έννοια της εσωτερικότητας ως συγκρότησης οντολογικής διαφοράς από το περιβάλλον τους. Τα άβια δεν συγκροτούν τα ίδια την ταυτότητά τους ούτε η όποια υλική ταυτότητά τους έχει οντολογική διαφορά από την ταυτότητα των σωμάτων που τα περιβάλλουν. Η ταυτότητά τους δεν είναι εαυτότητα, δηλαδή σχέση με τον εαυτό τους ως ενεργητική αυτοσχασία. Είναι υλικά

¹¹ Κ 3β24-25, Φ 225B10-11, ΜΦ 1068a11, 1087β2. Η ουσία δεν επιδέχεται το λιγότερο και το περισσότερο όχι με την έννοια ότι μια ουσία δεν μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο ουσία από μια άλλη αλλά με την έννοια ότι δεν λέγεται περισσότερο ή λιγότερο για αυτό του οποίου είναι ουσία. Για παράδειγμα κάτι ή είναι άνθρωπος ή δεν είναι και δεν μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο άνθρωπος κατά τον τρόπο που μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο χλωμός. Το ίδιο ισχύει και για την ψυχή ως πρώτη ουσία. Ο άνθρωπος ωστόσο, σε αντίθεση με την ψυχή, μπορεί, όντας άνθρωπος, να είναι διαβαθμισμένα ατελέστερος ή τελειότερος σε σχέση με την εκδήλωση και την άσκηση των ψυχικών δυνατοτήτων του. Το παιδί, με την έννοια της τελείωσης, είναι ατελής σε σχέση με τον ώριμο άνθρωπο, οι ώριμοι άνθρωποι μεταξύ τους μπορεί να διαφέρουν ως προς την επίτευξη της πληρότητας του προσίδιου είναι τους και ο ίδιος άνθρωπος ποτέ δεν μπορεί να εκδηλώνει ή να ασκεί συνεχώς το σύνολο των δυνατοτήτων του ή ενεργεία να εκδηλώνει συνεχώς τον πληρέστερο χαρακτηριστικό τρόπο του είναι του.

¹² ΠΨ 412a13-15.

σώματα που εμπλέκονται σε αλληλεπιδράσεις με ομοιογενή σώματα και που ανήκουν στον κόσμο αλλά δεν έχουν κόσμο ή, αλλιώς, δεν συγκροτούν κάποιου είδους εαυτό. Η δε βασική διάκριση μορφών ζωής που σηματοδοτεί οντολογική διαφορά και ανάμεσα στα ίδια τα έμβια είναι εκείνη μεταξύ αυτών που τρέφονται, αυτών που τρέφονται και αισθάνονται και αυτών που τρέφονται, αισθάνονται και νοούν. Στις ανώτερες μορφές ζωής η όρεξη ενυπάρχει και στα άλογα και στα έλλογα μέρη της ψυχής και η κινητική ικανότητα προϋποθέτει την αίσθηση αλλά δεν χαρακτηρίζει όλα τα ζώα. Η ουσιώδης ενότητα και η εξατομίκευση ενός ζώου ως τέτοιου, δηλαδή ως ενοποιημένη ζωική συμπεριφορά, εξαρτάται κυρίως από τις ενέργειες της αισθητικής του δυνατότητας¹³ όχι, όμως, επειδή επιπροστίθεται μια αισθητική ψυχή αλλά επειδή η ψυχή του ως ενοποιητική οργανωτική αρχή και κατεύθυνση όλων των δυνατοτήτων του είναι ουσιωδώς διαφορετική από αυτή του φυτού. Ομοιοτρόπως, μολονότι η νοητική ή έλλογη δυνατότητα του ανθρώπου είναι επί της ουσίας μια επίκτητη δυνατότητα, η ενότητα και η εξατομίκευσή του ως ανθρώπινη συμπεριφορά εξαρτάται από τον πρακτικό και θεωρητικό νου που αποκτά μέσα από την αντικειμενική σχέση του με τον κόσμο κατά την διάρκεια της ανάπτυξης και ωρίμανσής του. Ο άνθρωπος ως έμβιο ον, ή κατά μια έννοια η συνολική γνωσιακή του δυνατότητα αλλά όχι η ψυχή ως εντελέχειά του, είναι συγχρόνως η ύλη, ή ως ενεργεία γνωσιακή δυνατότητα ο απώτερος δυνάμει νους, του άμεσα δυνάμει ή ενεργεία νου που αποκτά ως ιδιαίτερη μορφική σχέση με την ανεξάρτητη του νου του νοήσιμη πραγματικότητα. Γιατί, τουλάχιστον κατά την γνώμη μου, ο άμεσα δυνάμει νους και ο ενεργεία νους είναι, τρόπον τινά άυλα, κάτι ταυτό και ένα κατ'ανάλογο τρόπο που η έσχατη ύλη και η μορφή είναι το 'σύνθετο' πράγμα ως υποκείμενο, η μεν δυνάμει και η δε ενεργεία¹⁴. Η απόκτηση λόγου από τον άνθρωπο δεν είναι ένα συμπτωματικό χαρακτηριστικό του γιατί ως διαδικασία, αν δεν έχει συναφή αναπηρία ή δεν παρέμβει τίποτα, προκύπτει αναγκαία από την αντικειμενική σχέση του με τον κόσμο, στον οποίο συμπεριλαμβάνονται και οι άλλοι άνθρωποι, μέσω του φυσικού εξοπλισμού και των ιδιαίτερων δυνατοτήτων που του παρέχει η ψυχή του· για παράδειγμα, λόγω του ολοκληρωμένου ή τελειότερου αισθητικού εξοπλισμού του και της ανεπτυγμένης ικανότητας φαντασίας και μνήμης έχει την δυνατότητα να αποκτά πιο πλούσια εμπειρία και κυρίως την δυνατότητα να μαθαίνει. Από την άλλη, αυτό δεν σημαίνει ότι όλοι οι άνθρωποι κατακτούν ενεργεία τον πλήρη βαθμό ορθολογικότητας και κατανόησης. Όπως αναλύει ο Frede, ο Αριστοτέλης θεωρεί πολύ σημαντική την αναφορά στις γνωσιακές ικανότητες των ζώων και παρουσιάζει τα πράγματα κατά τέτοιο τρόπο ώστε να είναι σαν να μπορούμε να φτάσουμε εντυπωσιακά μακριά χωρίς λόγο και σκέψη, τουτέστιν μόνο με τις ικανότητες που σε κάποιο βαθμό μοιραζόμαστε με

¹³ Βλ. ΠΨ 413β2, ΠΑΑ 436β10-12, ΠΥΕ 454α8-10, ΠΝΓ 469α18-20, ΠΖΜ 647α21, 666α34-35, ΠΖΓ 731α33-β5, ΜΦ 1035β16-28.

¹⁴ ΜΦ Η.6 1045β17-25. Η ύλη είναι δυνάμει το σύνθετο και η μορφή είναι αυτό που είναι ενεργεία το σύνθετο, δηλαδή το είναι του ως το να είναι αυτό το πράγμα που είναι. Από αυτή την άποψη και το είναι της ύλης, δηλαδή της έσχατης ή 'ουσιώδους' ύλης ως άμεσο, αλλά κατά μια έννοια και ως απώτερο, δυνάμει είναι το να είναι δυνάμει αυτό που το σύνθετο είναι ενεργεία και που το είναι του ως ενεργεία είναι η ενέργεια ως εκδήλωση της μορφής ή εντελέχειάς του. Η εν λόγω ύλη, δηλαδή η ύλη ως άμεσο δυνάμει, δεν μπορεί να υπάρξει ως τέτοια χωρίς την μορφή που την πραγματώνει και η μορφή δεν υφίσταται καθόλου αν δεν είναι η αιτία αυτής της ύλης, δηλαδή η συγκροτητική εντελέχεια που την πραγματώνει στο συγκεκριμένο πράγμα ως οντικό και λογικό υποκείμενο.

κάποια ζώα¹⁵. Από την άλλη, οι έμφυτες γνωσιακές δυνατότητες του ανθρώπου και το οργανικό υπόβαθρό τους είναι τέτοια που, σε αντίθεση με τα ζώα, του επιτρέπουν να αποκτήσει πραγματική γνώση, δηλαδή καθολικές αλήθειες, και κατανόηση αυτών που γνωρίζει. Ο άνθρωπος δεν διαφέρει ποσοτικά από το ζώο ούτε είναι απλώς ένα πιο πολύπλοκο ζώο. Εν ολίγοις, η πραγματικά ανθρώπινη συμπεριφορά δεν είναι απλώς πιο πολύπλοκη αλλά λόγω του λόγου είναι ουσιαδώς διαφορετική. Ένα παιδί δεν είναι ακόμη άνθρωπος στην πληρότητά του αλλά είναι άνθρωπος και όχι ζώο καθώς είναι ενεργεία σε κάποιο στάδιο της ανθρώπινης ωρίμανσης και συγχρόνως είναι δυνάμει ώριμος άνθρωπος που υπό κανονικές συνθήκες, μέσα από μια συνεχή διαδικασία και σχέση με τον κόσμο που εξαρτάται από την ψυχή που ήδη έχει, θα ανελιξεί τις ικανότητές του και θα γίνει ενεργεία ώριμος άνθρωπος και, ενδεχομένως, πραγματικά και πλήρως ανθρώπινο ον. Το παιδί ακόμη και πριν αναπτύξει ενεργεία τα ανθρώπινα χαρακτηριστικά του δεν βρίσκεται ποτέ με την κυριολεκτική έννοια σε κάποιο ζωικό στάδιο· το παιδί είναι κάτι που μπορεί να γίνει ώριμος άνθρωπος ενώ το ζώο όχι¹⁶. Γενικότερα, το να είναι κάτι δυνάμει κάτι άλλο δεν σημαίνει ότι μπορεί να γίνει οτιδήποτε· σημαίνει ότι μπορεί να γίνει αυτό το συγκεκριμένο πράγμα μέσα από μια μοναδική και πάνω από όλα συνεχή διαδικασία. Μπορεί να υπάρχουν μορφολογικά ώριμοι άνθρωποι που ζουν την ζωή ενός ζώου ή ακόμη και τη ζωή ενός φυτού αλλά δεν είναι ούτε ζώα ούτε φυτά. Εκεί που η σύγχρονη επιστήμη βλέπει αυξημένους βαθμούς πολυπλοκότητας, και άρα κατά μια έννοια ποσοτικές διαφορές, ο Αριστοτέλης βλέπει έκπτωση ποιοτικών χαρακτηριστικών λόγω της κατοχής διαφορετικής πληρότητας ή επάρκειας δυνατοτήτων, ατελέστερων βαθμών εσωτερικής ενότητας και ικανότητας εξατομίκευσης. Όταν ο Αριστοτέλης θέτει το ζήτημα του πως ένας ορισμός του τύπου 'ο ανθρώπου είναι ζώο δίποδο' δεν αναφέρεται σε δύο πράγματα αλλά σε ένα ενιαίο πράγμα, εκτός από τις πλατωνικές Ιδέες, εκείνο που αρνείται γενικότερα είναι η άποψη ότι υπάρχει ένα ανεξάρτητο οντικό ή λογικό υποκείμενο, είτε ύλη είτε γένος, στο οποίο επιπροστίθεται κάτι, είτε αυτό είναι μια νέα ποιότητα, είτε ειδοποιός διαφορά, είτε μορφή. Όλα τα πράγματα προκύπτουν, είτε φυσικά είτε τεχνητά είτε αυτόματα, μέσω γένεσης και μολονότι η ύλη της γένεσης προϋπάρχει ως ενεργεία κάτι άλλο, ως συστατική ύλη ή σχετικά απροσδιόριστο υπόστρωμα που οριοθετείται από την μορφή και που, ως τέτοιο, δεν υφίσταται έξω από την διαδικασία γένεσης και το σύνθετο που προκύπτει από αυτή, έχει οντολογικό καθεστώς ανάλογο με αυτό των παθημάτων, δηλαδή των ποιημάτων¹⁷. Υποστηρίζω, ωστόσο, ότι η συστατική ύλη που παραμένει της διαδικασίας γένεσης διακρίνεται από την δυνατότητα του πράγματος που είναι η ύλη της γένεσης και που λόγω αυτής της δυνατότητας, που είναι ο θετικός προσδιορισμός μιας άρνησης, δηλαδή ενός συγκεκριμένου είδους στέρησης που ως τέτοια χάνεται με την διαδικασία, είναι δεκτικό της μορφής του ποιητικού και πραγματώνεται έτσι σε ένα πράγμα ίδιας

¹⁵ Frede, 2008 296.

¹⁶ Αυτό είναι κάτι που αφορά την εξατομίκευση και την γένεση ενός όμοιου όντος από τον πρόγονό του και, σε ένα σύγχρονο πλαίσιο, μπορεί να ισχύει ανεξάρτητα από την ιστορία προέλευσης και την εξέλιξη των ειδών. Για την συζήτηση σχετικά με την συμβατότητα της θεωρίας της εξέλιξης με την αριστοτελική μορφή και το πρόβλημα σχετικά με το αν η σταθερότητα των ειδών είναι απαράκαμπτη αν υιοθετηθεί ένα αριστοτελικό πλαίσιο, ενδεικτικά, βλ. Balme 1972, 1987, Lennox 1985, 2001, Rourke 2004, Grene 1966, 1974.

¹⁷ ΜΦ Ζ13, Θ7.

μορφής που του παρέχει νέες δυνατότητες. Κάθε διαδικασία μεταβολής συμβαίνει μέσω της σύμπτωσης των ενεργειών δύο συμπληρωματικών, τρόπον τινά ολιστικών, δυνατοτήτων μέσα στην ύλη αυτού που μεταβάλλεται και ως εκ τούτου, παρά την προτεραιότητα του ποιητικού λόγω της κατοχής μορφής που είναι το καθαυτό αίτιο της κίνησης, η δυνατότητα του παθητικού, ή κατά μια έννοια της κατάλληλης ύλης, είναι εξίσου σημαντική. Εν προκειμένω, το αναλογικό παράδειγμα του χάλκινου αγάλματος μπορεί για διάφορους λόγους να αποβεί παραπλανητικό. Σε κάθε περίπτωση, θα πρέπει να διακριθεί ο χαλκός πριν την διαδικασία αγαματοποίησης ως ανεξάρτητο ενεργεία πράγμα που είναι συγχρόνως απώτερα δυνάμει άγαμμα επειδή είναι άμεσα δυνάμει μεταβλητός με συγκεκριμένο τρόπο, από την χάλκινη σύσταση του αγάλματος και τον διαμορφωμένο χαλκό που με το τέλος της διαδικασίας 'γένεσης' ή παραγωγής είναι το άμεσα δυνάμει άγαμμα που ως υποκείμενο είναι αδιαχώριστο από την συγκροτητική εντελέχεια του που είναι η ενεργεία μορφή του αγάλματος που απέκτησε με το τέλος της διαδικασίας μεταβολής του.

Το αρχικό πλάνο περιελάμβανε μόνο ένα σύντομο κεφάλαιο ανάλυσης της αριστοτελικής μορφής και βάσει αυτού θα συνέχιζε σε μια υποστήριξη της αναγκαιότητας της μορφής σε αντιπαράθεση με τις τελεονομικές προσεγγίσεις που εξαντλούνται στο γονιδίωμα και προς ενίσχυση μιας έννοιας οντολογικής ανάδυσης και καθοδικής αιτιότητας της μορφής που με κάποιο τρόπο θα συνδυαζόταν με τις απόψεις του Jonas και του Canguilhem. Ωστόσο, η χρήση μιας ασαφούς και εν τέλει, κατά την γνώμη μου, άκυρης έννοιας μορφικής αιτιότητας από τους περισσότερους θιασώτες του σύγχρονου αναδυτισμού, το έλλειμμα, ή το δικό μου κενό κατανόησης, στις προκρινόμενες ερμηνείες που προανέφερα και, κυρίως, η πρόσκρουση με τα αριστοτελικά κείμενα, μου έκανε ολοένα και περισσότερο σαφές το προβληματικό καθεστώς της έννοιας της μορφής στο σύγχρονο πλαίσιο επιτείνοντας ταυτόχρονα την ανάγκη περαιτέρω αποσαφήνισής της. Ετούτο, οδήγησε στην αναδιάρθρωση του εγχειρήματος και στην επικέντρωση στην προσπάθεια κατανόησης της αριστοτελικής μορφής ως ατομικής ουσίας, και, ως εκ τούτου, της ψυχής ως αρχής και αιτίας των έμβιων όντων. Η παραδοχή ή και η κατάδειξη ότι λείπει από την σύγχρονη φιλοσοφία της ζωής και του νου, και οριακά και από την επιστημολογία της βιολογίας, μια έννοια ανάλογη της αριστοτελικής μορφής έχει εκφραστεί συχνά. Για να προκύψει όμως το ανάλογο χρειάζεται η κατανόηση του πρωτότυπου. Θεώρησα, λοιπόν, ότι το θέμα απαιτούσε να προσπαθήσω πρώτα να κατανοήσω, κατά το δυνατόν, τι εννοούσε ο ίδιος Αριστοτέλης στους δικούς του όρους με την έννοια της μορφής. Από κει και πέρα, το θέμα είναι ανοιχτό ως προς το αν και ποιά από τα σημερινά προβλήματα που σχετίζονται με την έννοια της ζωής και του νου αντιμετωπίζει πιο γόνιμα και, αν ναι, κατά πόσον μια τέτοια έννοια αρμόζει στο σύγχρονο πλαίσιο ή αν απαιτεί αλλαγές του κατηγοριακού μας πλαισίου καθώς και κατά πόσον ετούτες είναι εφικτές.

Όσον με αφορά, η αριστοτελική μορφική αιτιότητα αποτελεί μεταφυσική προϋπόθεση για να τεκμηριώσω την θέση που υποστηρίζω, τουτέστιν τον μεταβολισμό, υπό όρους που θα αποσαφηνιστούν στην πορεία, ως κοινό διακριτικό γνώρισμα όλων των έμβιων όντων· την ερμηνεία της ζωής ως τρόπο του είναι που έγκειται στην ενεργητική εκδήλωση από το ίδιο το ον ενός προσίδιου νόμου, μιας

μορφής ζωής, λόγω της κατοχής εσωτερικού τέλους ή αλλιώς λόγω της εμμένειας ή ενεργού κατοχής της μορφής ως a-priori κανονιστικής ή οριοθετικής αρχής μιας δυνατότητας ή ενός ενοποιημένου, ή μάλλον εκτατικά αδιαίρετου, συνόλου δυνατοτήτων και τέλος, τον προσδιορισμό του οργανισμού ως αυτοσυγκροτούμενης ταυτότητας, ως διαβαθμισμένα αυτοτελούς, αυτοκαθοριζόμενου ή ενεργητικά αυτόνομου όντος που αυτοριοθετείται μέσω του έργου του, έναντι των ετερόνομων, ετεροκαθοριζόμενων, μηχανικών συστημάτων ή της απλής 'αδρανούς' ή μονοδιάστατης παθητικής και μη αυτοριοθετικής συμπεριφοράς και παραμονής των όποιων ανεξάρτητα φυσικά υπάρχοντων απλών υλικών σωματιδίων ή σωμάτων των οποίων η οριοθέτηση, υπό μια αριστοτελική οπτική τουλάχιστον, εξαρτάται σε τελική ανάλυση από την τοπολογική αλληλοδιαπλοκή τους. Δεν υποστηρίζω πως υπάρχει πρόβλημα στο να εκλαμβάνουμε την ζωή και τους οργανισμούς ως ένα πρωταρχικό δεδομένο και να εξετάζουμε την φυσιολογία ή την εξελικτική τους ιστορία μέσω μηχανισμών ούτε ισχυρίζομαι ότι οι επιστημονικές αναλύσεις και μέθοδοι εντός των ορίων τους είναι εσφαλμένες ή προβληματικές. Το πρόβλημα ξεκινά από την στιγμή που από τα εν λόγω επιστημονικά γεγονότα και τις συναφείς θεωρίες από τις οποίες αναλύονται και εξηγούνται προβαίνουμε σε παρεκτάσεις και οντολογικές διαπιστώσεις σχετικά με τα έμβια. Γιατί αν υπάρχει κάτι που δείχνει μια οντολογική ανάλυση της ζωής είναι πως η επιστημολογική ανάλυση και η οντολογία δεν είναι συμμετρικά αντίστροφες διαδικασίες. Η ανάλυση ή και εξήγηση των μηχανισμών εξέλιξης και ανάπτυξης δεν προσδιορίζουν το τι είναι αυτό που εξελίσσεται και αναπτύσσεται και γενικώς η ανάλυση των μηχανισμών μέσω των οποίων κάτι γίνεται και συνεχίζει να υπάρχει δεν προσδιορίζει και το τι είναι αυτό που γίνεται ή υπάρχει ούτε καν ότι υπάρχει. Το ότι κάθε διαδικασία και πράγμα μπορεί να διαιρεθεί και να αναλυθεί μηχανιστικά σε μέρη δεν σημαίνει απαραίτητα ότι έχει συγκροτηθεί ή συντεθεί από τα ανεξάρτητα μέρη στα οποία αναλύεται ή ότι ως συγκεκριμένη ύπαρξη είναι το άθροισμα αυτών των μερών ή ότι μπορεί να κατανοηθεί ως ένα τέτοιο άθροισμα σε συνδυασμό με κάποιες αρχικές συνθήκες. Το ότι κάθε τι συμβαίνει μέσω υποκείμενων δομικολειτουργικών μηχανισμών που επιδέχονται επιστημονικής ανάλυσης και αποτελούν αναγκαίες συνθήκες με τις οποίες κατά κάποιο τρόπο, που δεν είναι αυτός της σύγχρονης θεωρίας ταυτότητας, συμπίπτει, δεν σημαίνει, είτε οντολογικά είτε όσον αφορά την κατανόηση, και ότι είναι ταυτόσημο με αυτούς. Από την άλλη, ετούτο αφορά την ίδια την έννοια μας για την αιτιότητα και δεν χρειάζεται να παραπέμπει ούτε στην ύπαρξη κάποιας μυστηριώδους επιπρόσθετης υπόστασης ούτε σε κάποιο είδος καθοδικής δράσης της δομής ή της οργάνωσης σε εκείνο του οποίου είναι δομή ή οργάνωση. Το εν λόγω πρόβλημα δεν εντοπίζεται στην άποψη ότι η κατανόηση της αντίληψης και της σκέψης δεν ταυτίζεται με την εξήγηση υποκείμενων μηχανισμών αλλά, όπως υποστηρίζω, ξεκινά από το ότι η αντίληψη και η νόηση είναι χαρακτηριστικές ζωτικές δραστηριότητες ως ενέργειες ή πράξεις κάποιων έμβιων μέσα στον κόσμο στον οποίο ανήκουν. Ωστόσο, καμία ζωτική δραστηριότητα ή ενέργεια δεν είναι απλώς ένα άθροισμα οσοδήποτε πολύπλοκων μηχανισμών και αρχικών ή ηγούμενων συνθηκών και κανένα έμβιο δεν είναι απλώς μια διαδοχή καταστάσεων ή το σύνολο των μηχανισμών μέσω των οποίων ζει. Οι σύγχρονοι φυσικαλιστές συγχέουν την μεθοδολογία με την μεταφυσική και μπορούμε να πούμε πως υποπίπτουν σε εκείνο που ο Whitehead αποκαλούσε "πλάνη της παρατοποθέτησης του πραγματικού" (fallacy of misplaced

concreteness)· πραγματοποιούν και ερμηνεύουν τις αφαιρέσεις και τις μερικές αλήθειες, ή κάποιες πλευρές των πραγμάτων, ως την συγκεκριμένη πραγματικότητα και την σύνολη αλήθεια. Εκλαμβάνουν ως πραγματικές τις αφαιρέσεις από την πραγματικότητα έναντι του ίδιου του συγκεκριμένου πραγματικού και επιλέγουν μια από τις χρήσιμες νοητικές αφαιρέσεις και κατασκευές ως βασική οντολογική κατηγορία. Οι αφαιρέσεις όμως ως τέτοιες δεν είναι εξηγητικές και αν κάτι πρέπει να εξηγηθεί σε τελική ανάλυση είναι η επιλογή κάποιων αφαιρέσεων έναντι άλλων. Η παρατήρηση κανονικοτήτων και οι νομοειδείς συμπεριφορές αφήνουν αναπάντητο το ερώτημα του οντολογικού καθεστώτος των ίδιων των νόμων καθώς και του πως και γιατί σε τελική ανάλυση ισχύουν ή εφαρμόζονται ή γιατί και πως τα ίδια τα πράγματα διέπονται ή υπακούουν σε αυτούς τους νόμους. Και αν αυτό δεν εγείρει ιδιαίτερα προβλήματα για τις περισσότερες σύγχρονες προσεγγίσεις της επιστήμης της φυσικής, εγείρει σίγουρα προβλήματα όσον αφορά το οντολογικό καθεστώς των έμβιων όντων και την ερμηνεία της ζωής. Η σύγχρονη επιστημολογική και η επιστημονικότροπη επεκτατική σκέψη όχι μόνο δεν εξαντλούν το πεδίο της ορθολογικότητας αλλά επί της ουσίας, ακόμη και αν προασπίζονται έναν αμιγή εμπειρισμό ή έναν ανορθολογικό σχετικισμό, την προϋποθέτουν. Ο δε αδρός υλισμός και οι φυσικαλιστικές εκδοχές του αποτελούν μερική ή στενή και ως επί το πλείστον ατελή εφαρμογή της σε επιλεγμένα πεδία της 'εμπειρικής' πραγματικότητας τα οποία και προκρίνουν ως το σύνολο της πραγματικότητας. Οι μηχανιστικές εξηγήσεις των φαινομένων της ζωής στο πλαίσιο της επιστήμης δεν καθιστούν την ζωή μηχανιστικό φαινόμενο ούτε αναιρούν το γεγονός ότι η ζωή αποτελεί ένα διακριτό τρόπο του είναι που συμπεριλαμβάνει διαφορετικές μορφές ζωής. Ομοιοτρόπως, το αντικειμενικό γεγονός της ανθρώπινης ορθολογικότητας και της κατανόησης, ως κάτι διακρίσιμο και μη αναγώγιμο στην αισθητηριακή αντίληψη ή την φαντασία, δεν αναιρείται από καμία ανάλυση σχετικά με το τι είναι η νόηση όπως και το τι είναι η νόηση δεν εξαρτάται από το τι σκεφτόμαστε ούτε και μπορεί να μεταβληθεί από οιαδήποτε επιστημονική ανακάλυψη σχετικά με τους μηχανισμούς και τις υποκείμενες δραστηριότητες που ενδεχομένως συνδέονται με την επιτέλεσή της ή αποτελούν αναγκαίες συνθήκες ή προϋποθέσεις για την εκδήλωσή της.

Για να το θέσω με άλλους όρους, όσον αφορά το πρόβλημα της ζωής και των έμβιων όντων το θέμα είναι να εξηγήσουμε πως κάτι εξατομικεύει αυτό τον εαυτό του και όχι να το αναιρέσουμε εξηγώντας την ατομικότητα του μέσω αφηρημένων γενικών νόμων και άρα ως αποτέλεσμα σύγκλισης ενδεχομενικών εξωτερικών μηχανιστικών σχέσεων ή ως αποτέλεσμα πρόθεσης ή ως αποτέλεσμα οιουδήποτε είδους 'απρόσωπης' ή φυσικής αποβλεπτικότητας ή αιτιότητας μέσω παράστασης ή γενετικού προγράμματος· τούτέστιν να το εξηγήσουμε εν τέλει ως κάτι που δεν εξατομικεύει αυτό τον εαυτό του. Το πρόβλημα δεν περιορίζεται στην διαπίστωση ότι ο οργανισμός εμφανίζεται ως μια ενιαία αυτοοργανούμενη διαδικασία ή δραστηριότητα και το ερώτημα δεν αφορά την ανεύρεση των μηχανισμών μέσω των οποίων το επιτυγχάνει αυτό, τους οποίους μια χαρά μπορεί, ιδεατά τουλάχιστον, να αποκαλύψει η επιστήμη. Το πρόβλημα έγκειται στο ότι όντως είναι μια τέτοιου είδους δραστηριότητα και αφορά την πραγματική εσωτερική και επαρκή συνθήκη από την οποία μπορούν να προκύψουν οι νόμοι της συμπεριφοράς του, ή αλλιώς οι προσίδιες δυνατότητές του, και, γενικότερα, όλες οι εμπειρικά παρατηρήσιμες

ποιότητες που το χαρακτηρίζουν ως έμβιο συμπεριλαμβανομένων της δομής, των λειτουργιών του, της αυτορρύθμισης και της αυτοοργάνωσης.

Η αριστοτελική ανάλυση ύλης και μορφής είναι μια φιλοσοφική ανάλυση ανεξάρτητη των υποκειμένων φυσικοχημικών μηχανισμών που ανακαλύπτει η επιστήμη και ανεξάρτητη των επιστημονικών απόψεών μας για το ποια είναι η στοιχειώδης ύλη και οι ιδιότητές της. Μολαταύτα, δεν είναι ανεξάρτητη από μια μεταφυσική έννοια της ύλης ως άμεσης δυνατότητας του πράγματος του οποίου είναι ύλη η οποία δεν υπάρχει ανεξάρτητα από την μορφή που την καθορίζει ως ακριβώς αυτή την ύλη, όπως επίσης δεν είναι ανεξάρτητη και από μια οντολογική ανάλυση της έννοιας της δυνατότητας. Οι αριστοτελικές δυνάμεις, που από την σκοπιά της πραγματικότητας είναι δυνατότητες, δεν είναι ούτε λογικές δυνατότητες ούτε διαθεσιακές ιδιότητες αλλά ικανότητες που κατέχουν ενεργά τα ίδια τα πράγματα. Οι αριστοτελικές δυνάμεις είναι επενεργητικές και παθητικές αρχές κίνησης ή μεταβολής που αντιστοιχούν σε ποιητικά και υλικά αίτια και που η ενέργειά τους είναι κάποιου είδους επενέργεια ή πάθηση. Οι αριστοτελικές δυνατότητες αφορούν συγκροτητικά στοιχεία ή αρχές των πραγμάτων, τουτέστιν χαρακτηρίζουν εσωτερικά το πράγμα ανεξάρτητα από τις συγκεκριμένες δράσεις του. Η δυνατότητα του οικοδόμου να οικοδομεί όπως και η δυνατότητα ενός σώματος να θερμάνει ένα άλλο όταν αποδίδονται ορθά στα αντίστοιχα υποκείμενα συνεπάγονται έναν βαθμό πραγματικότητας και είναι εξηγητικές ανεξαρτήτως των συνθηκών που απαιτούνται για την ενεργοποίησή τους καθώς και του ενδεχόμενου να μην πραγματοποιούν λόγω ενός εμποδίου ή μιας συμπτωματικής κατάστασης. Το κάθε πράγμα που είναι ουσία δεν είναι ένα σύνολο ιδιοτήτων αλλά είναι αυτό που κάνει επειδή όντας καθορισμένο από την μορφή του κατέχει ή είναι ένα σύνολο καθορισμένων δυνατοτήτων των οποίων η ενέργεια συνιστά εκδήλωση της μορφής του. Η μορφή ως ψυχή είναι ολιστική αρχή ενότητας και συνέχειας, σωματικής εσωτερικής συνοχής και διάρκειας, και εξ'αυτού εξατομίκευσης του έμβιου. Η μορφή αφορά τον συγχρονικό συντονισμό, την οργάνωση και την κατεύθυνση όλων των επιμέρους αιτιακών σχέσεων μέσω των οποίων εκδηλώνεται ακριβώς αυτή η μορφή, και ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ότι η ύλη είναι ήδη δύναμη αυτή η μορφή και όχι επειδή η μορφή προκύπτει ως αποτέλεσμα ενδεχομενικής σύγκλισης προηγούμενα ανεξάρτητων αιτιακών αλυσίδων οι οποίες υπόκεινται σε περιορισμούς που ασκεί καθοδικά το όλο ή κάποιο ανώτερο επίπεδο. Η αριστοτελική τελεολογία, κατά την γνώμη μου τουλάχιστον, αφορά δευτερογενώς το τελικό αποτέλεσμα μιας διαδικασίας και πρωτογενώς τους τρόπους ενότητας του καθαυτού ποιητικού και του τελικού αιτίου στην μορφή· κατά μια έννοια η ενότητα του ποιητικού και του τελικού είναι η μορφή ως μορφικό αίτιο ή αρχή αιτιακής οργάνωσης. Ένα τελικό αποτέλεσμα είναι υποθετικά ή υπό όρους αναγκαίο μόνο λόγω της συνέχειας μιας διαδικασίας η οποία διασφαλίζεται από κάποιου είδους 'παροντική' μορφή ή εντελέχεια. Στα έμβια ο συγχρονικός συντονισμός ή ενότητα ή οργάνωση υλικοποιητικών αλυσίδων, δηλαδή της ύλης, είναι η κοινή κατεύθυνση ενός συνόλου ενεργών δυνατοτήτων λόγω μιας μοναδικής καθοριστικής εντελέχειας που είναι η μορφή τους. Μέσω της έννοιας της οντολογικής δύναμης ή δυνατότητας ο Αριστοτέλης αποφεύγει τόσο το πρόβλημα του να είναι τα πάντα αποτέλεσμα της ενδεχομενικής σύμπτωσης ανεξάρτητων αιτιακών αλυσίδων, δηλαδή αποτέλεσμα τύχης, όσο και το πρόβλημα της επίκλησης ενός επιπρόσθετου εξωτερικού ή

εσωτερικού παράγοντα που ενοποιεί και εξατομικεύει · είτε αυτός είναι μια πλατωνική υπερβατική ιδέα, είτε μια εσωτερική δομή, οργάνωση, αναπαράσταση ή πρόγραμμα. Το θέμα είναι η επίτευξη τής μη ενδεχομενικής σύμπτωσης αιτιακών αλυσίδων χωρίς αυτό να είναι αποτέλεσμα σχεδίου και χωρίς να οφείλεται σε κάποια μυστηριώδη επιπρόσθετη δομή, αναπαράσταση ή ιδέα που η εξατομίκευσή της απαιτεί περαιτέρω εξήγηση. Πάνω από όλα το θέμα είναι το πώς κάτι είναι 'ένα και ον' δηλαδή κάτι που ως συγκεκριμένου είδους πράγμα υπάρχει ολοκληρωμένα ανά πάσα στιγμή. Χωρίς την κατανόηση της αριστοτελικής κίνησης, που για όσο είναι κίνηση είναι κάτι ανολοκλήρωτο, και την αναλογική σχέση και διάκρισή της από την ενέργεια με την αυστηρή έννοια που ενέχει το ίδιο της το τέλος, δηλαδή ως πράξη είναι τέλος και δεν χρειάζεται χρόνο για να ολοκληρωθεί γιατί είναι κάτι ολοκληρωμένο ανά πάσα στιγμή, τα παραπάνω δεν έχουν νόημα. Γιατί ο Αριστοτέλης λέει ρητά ότι η μορφή ως εντελέχεια για όσο υπάρχει το συγκεκριμένο πράγμα του οποίου είναι μορφή εκδηλώνεται ως ενέργεια, ακόμη και αν, αναλογικά μιλώντας, αυτή η ενέργεια είναι η 'στατική' του ύπαρξης ως ένα συγκεκριμένο πράγμα¹⁸. Σε κάθε περίπτωση ένα ατομικό αντικείμενο υπάρχει μόνο λόγω της συνέχειας και της διατήρησης κάποιου είδους οργάνωσης και η μορφή ή ουσία αφορά ακριβώς αυτό. Διαφορετικά, η μορφή καταλήγει να είναι απλή εξηγητική αρχή και η τελεολογία είτε ευρετική είτε οπισθοδρομική.

Μία ουσία μπορεί να είναι μία στον αριθμό και δύο στο είναι ή και πολλά ως προς το είναι χωρίς να χάνει την ταυτότητά της. Η μορφή ως ουσιαώδης ταυτότητα και διαρκής αρχή συγχρονικής εξατομίκευσης παρέχει παράλληλα και την διαχρονική ταυτότητα του όντος. Και αυτό επειδή όλα εξαρτώνται από την μορφή που ενώ παραμένει διαχρονικά αμετάβλητη εκδηλώνεται με διαφορετικούς τρόπους, δηλαδή εκδιπλώνεται μέσα στην μεταβαλλόμενη ύλη της οποίας είναι μορφή ενώ συγχρόνως δεν εξαρτάται ούτε από την συγκεκριμένη ύλη ως μόνιμη υλική σύσταση, η οποία στα έμβια τουλάχιστον αντικαθίσταται συνεχώς μέσω της θρέψης, ούτε από τις συγκεκριμένες συμπτωματικές ιδιότητες του πράγματος, όπως για παράδειγμα ένα συγκεκριμένο βάρος ή χρώμα. Αυστηρά μιλώντας, δεν εκδιπλώνεται η μορφή αλλά το πράγμα ως σύνολο δυνατοτήτων που είναι συγκροτημένες και καθορισμένες από την μορφή. Η μορφή αφενός παραμένει της αντικατάστασης της ύλης και της μεταβολής των συμπτωματικών ιδιοτήτων ενός πράγματος και αφετέρου, ως καθορισμός των δυνατοτήτων του πράγματος του οποίου είναι μορφή, παρέχει την κανονιστική τάξη όλων των μεταβολών του. Κατά την γνώμη μου η εκδήλωση της μορφής ως ενέργειας ενέχει μια έννοια υπερβατικότητας τόσο υπό την έννοια ότι είναι σε τόπο ή μάλλον έχει θέση μόνο κατά συμβεβηκός, δηλαδή επειδή είναι εμμενής στο πράγμα του οποίου είναι μορφή, όσο και υπό την έννοια ότι για όσο υπάρχει είναι αμετάβλητη. Γιατί οι μορφές των φυσικών πραγμάτων δεν είναι αιώνιες ούτε καθολικές. Είναι ατομικές μορφές που δεν υπόκεινται σε διαδικασία γένεσης και φθοράς μολονότι έρχονται και φεύγουν από την ύπαρξη ακαριαία με την γένεση και την φθορά του πράγματος¹⁹. Αυτό ισχύει και για τα φυσικά όρια ως γεωμετρικά ή αφαιρέσεις του νου, όπως για παράδειγμα για τα σημεία, τις γραμμές και τις επιφάνειες, αλλά το

¹⁸ ΜΦ Θ6.

¹⁹ βλ. ΜΦ 1002α28-β3, 1044β20-29, 1033α24-34, 1043β32-1044α2, 1034β7-10, 1039β24-26, 1070α22.

ενδιαφέρον είναι ότι, εκτός από τις μορφές ως κάποιου είδους όρια, και κάποια άλλα όρια, όπως για παράδειγμα οι επαφές φυσικών σωμάτων που μπορούν να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και ο τόπος ως ακίνητο πέρας του περιέχοντος, έχουν οντολογική διάσταση που αφορά σε κάποιου είδους σταθερές σχέσεις καταστάσεων. Μόνο οι ουσίες μπορούν να υπόκεινται σε μεταβολές χωρίς να χάνουν την προσίδια ουσιαστική ή μορφική ταυτότητά τους. Τα έμβια όντα επί της ουσίας είναι αυτοριοθετημένες διαδικασίες καθώς λόγω της μορφής τους έχουν εσωτερική ενότητα και συνέχεια, τόσο τοπικά όσο και χρονικά, βάσει της οποίας αυτοδιακρίνονται οντικά και διακρίνονται επιστημολογικά από το περιβάλλον τους ως 'χωριστά' ή αυτόνομα σώματα, δηλαδή ως ζωντανά σώματα. Η εν λόγω έννοια της αυτονομίας, βέβαια, δεν πρέπει να εκληφθεί ως αυτάρκεια γιατί αυτονομία σημαίνει καθορισμός των χαρακτηριστικών συμπεριφορών και των σχέσεων του έμβιου με το περιβάλλον του μέσω ενός προσίδιου νόμου, μέσω των 'ανακλαστικών' ενεργειών των άμεσων σχεσιακών δυνατοτήτων που κατέχει λόγω της εμμένειας της μορφής του, και όχι ένα εσώκλειστο απομονωμένο 'καθεστώς' ή μια αυτάρκη υπόσταση.

Οι ορισμοί της ουσίας ως καθόλου ή ως σύνολο ιδιοτήτων ή ως ανεξάρτητη υπόσταση που δεν χρειάζεται τίποτε άλλο για να υπάρξει ή ως γυμνό επιμέρους, μια άγνωστη ύπαρξη, που επιδέχεται κατηγορήματα, ή ως μορφή που είναι ασύμβατη με την μεταβολή καθώς δεν έχει αιτιακό ρόλο και επιπτώσεις στην εμπειρική πραγματικότητα, δεν σχετίζονται με τους αριστοτελικούς ορισμούς της ουσίας. Κατά τον Αριστοτέλη τόσο το υλομορφικό σύνθετο όσο και η ύλη και η μορφή είναι υπό μια οπτική ουσίες επειδή σχετίζονται τελεολογικά μεταξύ τους, σχετίζονται τόσο διαχρονικά όσο και συγχρονικά με συγκεκριμένους αιτιακούς τρόπους. Η αριστοτελική μορφή ως ουσία έχει οντολογική, γνωσιολογική, και υπό μια έννοια και χρονική, προτεραιότητα αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ούτε ότι υπάρχει φυσικώς έξω από τα πράγματα των οποίων είναι ουσία ούτε ότι τα αντικείμενα που και αυτά είναι ουσίες λόγω της μορφής ή ουσίας τους υφίστανται χωρίς ιδιότητες. Η οντολογική ασυμμετρία δεν σημαίνει απαραίτητα πως εκείνο που είναι οντολογικά πρότερο υπάρχει χωρίς εκείνο του οποίου η ύπαρξη εξαρτάται από αυτό. Η οντολογική εξάρτηση των ιδιοτήτων από τα αντικείμενα των οποίων είναι ιδιότητες και των αντικειμένων από την μορφή ή ουσία τους αντανάκλα τις αιτιακές σχέσεις των στοιχείων της πραγματικότητας και όχι την δυνατότητα ύπαρξης της μορφής έξω από το πράγμα του οποίου είναι μορφή. Η μορφή ή ουσία δεν είναι μια υποκείμενη ενότητα αλλά ο ενοποιητής αυτού που αντιλαμβανόμαστε ως ενότητα.

Η αυτοσχεςία του έμβιου, ή αλλιώς ο αιτιακός αυτοαναφορικός κύκλος του, ξεκινά από το έμβιο ως κέντρο αναφοράς εκτείνεται προς τον κόσμο και επιστρέφει στον εαυτό του. Ετούτο λαμβάνει χώρα με την διαμεσολάβηση του σώματος κατά τις διαδικασίες μέσω των οποίων αυτοπραγματώνεται αδιάκοπα καθώς το είναι του και η αυτοεκπλήρωση του έργου του δεν είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Η διαβαθμισμένη ατομική εσωτερικότητα που χαρακτηρίζει κάθε είδους έμβιο δεν είναι προδεδομένη αλλά έγκειται στην δυνατότητά του να σχετίζεται αιτιακά με τον κόσμο και ανάλογα με τις ικανότητές του να τον αφομοιώνει χωρίς να εξομοιώνεται. Όσο λιγότερο είναι ενσωματωμένο με το περιβάλλον του τόσο πιο αυτόνομο είναι και όσο πιο αυτόνομο είναι τόσο περισσότερες και ιεραρχικά ανώτερες είναι οι χαρακτηριστικές του δυνατότητες. Συγχρόνως, τόσο πιο

διαμεσολαβημένη είναι η σχέση του με το περιβάλλον και πιο μεγάλη η ανεξαρτησία ή αποσύνδεση των ανώτερων ιεραρχικά 'σχεσιακών' δυνατοτήτων του από την ύλη. Η εξατομίκευση ως προσίδιο έργο ή τέλος διακρίνει τα έμβια από τα άβια και ο βαθμός εξατομίκευσης ή αυτονομίας διακρίνει τα έμβια μεταξύ τους. Το έμβιο ον δεν είναι απλώς σώμα αλλά έχει σώμα και η οριοθέτηση του στον κόσμο ως συγκρότηση της διαφοράς του δεν είναι το υλικό σώμα του αλλά το αυτοριοθετικό έργο του μέσω του σώματος.

Από την άλλη, όσα μέχρι τώρα περιέγραψα εξακολουθούν προφανώς να ενέχουν ασάφειες ως προς το αρχικό ερώτημα, τουτέστιν ως προς στο ποιος τελικά είναι ο τρόπος της αιτιακής αποτελεσματικότητας της μορφής, ή μάλλον τι ακριβώς, αυστηρά μιλώντας, είναι η μορφή ως ψυχή ή ουσία των έμβιων. Η απάντηση, κατά την γνώμη μου, βασίζεται στην προσπάθεια βαθύτερης κατανόησης της διαπλοκής των αριστοτελικών εννοιών της δυνατότητας, της ενέργειας και της εντελέχειας και απαιτεί την ερμηνεία του σκοτεινού ορισμού της κίνησης ως "εντελέχεια του δυνάμει όντος ως τέτοιου"²⁰ και την αναλογία και την διαφορά του από τον ορισμό της ψυχής ως "πρώτη εντελέχεια σώματος φυσικού που δυνάμει έχει ζωή"²¹. Σε αυτό το πλαίσιο, όπως ήδη ειπώθηκε, είναι σημαντική η διάκριση της κίνησης ως ατελούς ενέργειας ή πράξης από την ενέργεια με την αυστηρή έννοια η οποία ενέχει το ίδιο της το τέλος και σε αντίθεση με την κίνηση είναι ανά πάσα στιγμή κάτι ολοκληρωμένο²². Η αποσαφήνιση του αιτιακού ρόλου της αριστοτελικής μορφής, τουτέστιν η κατανόηση της έννοιας του μορφικού αιτίου που εν τέλει είναι η μορφή ή ουσία, εξαρτάται από την, κατά το δυνατόν, ορθή κατανόηση της σχέσης της δυνατότητας με την ενέργεια· τόσο όσον αφορά την κίνηση ως ατελή εντελέχεια που σηματοδοτεί έναν ατελή και ετεροκαθοριζόμενο τρόπο του είναι, όσο και όσον αφορά την ψυχή ως εντελέχεια που σηματοδοτεί μια ισχυρή εσωτερική ενότητα ή συνέχεια και έναν διαβαθμισμένα πλήρη και αυτόνομο τρόπο του είναι, δηλαδή την προσίδια ζωή του κάθε έμβιου όντος. Χωρίς την έννοια της δυνατότητας και του τρόπου εξάρτησής της από την ενέργεια είναι οιονεί αδύνατη η κατανόηση της σχέσης της ύλης με την μορφή, δηλαδή η κατανόηση της ουσιώδους εσωτερικής ενότητας και οργάνωσης της ύλης, και κατ'επέκταση είναι αδύνατη η κατανόηση της στενής εξάρτησης και συσχέτισης της ύλης με το τελικό αίτιο της υποθετικής αναγκαιότητας ως σύστοιχης της 'ου ένεκα' αιτιότητας της μορφής.

Ο λόγος που, σε αντίθεση με τα μαθηματικά αντικείμενα, η μορφή των αντικειμένων της αριστοτελικής φυσικής, όσον αφορά τα έμβια ως πλήρεις ή αυτοτελείς φθαρτές ουσίες αλλά και τα άβια ως μη αυτοτελείς ουσίες, δεν αποτελεί λογική αφαίρεση που μπορεί να προκύψει από τα εμπειρικά αντικείμενα και να μελετηθεί νοητικά ως ανεξάρτητο επιστημονικό αντικείμενο, είναι η σχέση του τέλους με την ύλη και την κίνηση τα οποία απουσιάζουν από τα αντικείμενα των μαθηματικών ως τέτοια. Ο μαθηματικός δικαιούται ή και επιβάλλεται να εξετάζει τα κατηγορήματα ως ανεξάρτητα από φυσικά υποκείμενα ενώ ο φυσικός όχι²³. Η εμμένεια της μορφής αφορά την τελεολογία της ύλης όχι ως σύστασης αλλά ως

²⁰ Φ 201α10

²¹ ΠΨ 412α28-29

²² ΜΦ Θ 6.

²³ Βλ. Φ 193β31-35, ΑΥ 78β36-79α11.

μορφοποιημένης ή μορφοποιούμενης από την μορφή ύλης του πράγματος. Αυτός είναι και ένας από τους λόγους που ο φυσικός πρέπει να λειτουργεί σαν να εξετάζει σιμότητες, τουτέστιν κάτι που η μορφή του είναι φυσικά και λογικά αδιαχώριστη από αυτό του οποίου είναι μορφή²⁴. Επιπλέον, είναι και ο λόγος που ο τρόπος της αιτιακής αποτελεσματικότητας της μορφής ως τέλος που κινεί χωρίς να κινείται, δηλαδή ως καθοριστικό ποιητικό αίτιο ή κοινή κατεύθυνση στην οποία οφείλεται η εσωτερική ενότητα, είναι αντικείμενο της μεταφυσικής. Άσχετα με το γεγονός ότι η σιμότητα ως καμπυλότητα σε μύτη συνιστά μια συμπτωματική ιδιότητα²⁵ της μύτης, κάτι που αυστηρά μιλώντας στερείται πραγματικού ορισμού, το επίμαχο είναι ότι ο φυσικός δεν μπορεί να γνωρίσει τα φυσικά αντικείμενα εκλαμβάνοντας την μορφή τους ως νοητική αφαίρεση και το πρόβλημα είναι ότι σε τελική ανάλυση όλα τα φυσικά αντικείμενα είναι όπως οι σιμότητες²⁶. Η σιμότητα είναι καμπυλότητα σε μύτη αλλά αν η καμπυλότητα ήταν η ουσία ή ο ορισμός της σιμότητας, ή αλλιώς αν ταυτιζόταν με την σιμότητα, τότε θα έπρεπε με κάποιο τρόπο να συνάγεται από αυτήν η σιμή μύτη και αυτό δεν μπορεί να προκύψει από την καμπυλότητα ως απλή μαθηματική αφαίρεση. Ο φυσικός, σε αντίθεση με τον μαθηματικό, θα πρέπει να εκλαμβάνει την μορφή ως τέλος και να εξετάζει την ύλη ως εκείνο που είναι χάριν αυτού του τέλους. Ο τρόπος που οι μορφές των φυσικών αντικειμένων είναι 'χωριστές', στον λόγο αλλά υπό μια ιδιότυπη οπτική και οντολογικά, δεν μπορεί να είναι ο τεχνητός τρόπος της λογικής αφαίρεσης γιατί οι μορφές δεν είναι λογικές αφαιρέσεις ή καθόλου ούτε απλά φυσικά όρια. Ως ατομικές αρχές αιτιακής οργάνωσης είναι πραγματικά αίτια και, τρόπον τινά, οντολογικής υψής όρια ή πέρατα των μεταβλητών φυσικών αντικειμένων.

²⁴ Βλ. Φ 194α13-15, 193β35-194α18, ΜΦ Ε1, ΜΦ Ζ5, Ζ11.

²⁵ Ούτε οι μύτες είναι πάντοτε καμπύλες ούτε όλα τα καμπύλα πράγματα είναι μύτες. Από αυτή την άποψη η σιμότητα μπορεί να εκληφθεί και ως μια ενδεχομενική σχέση της καμπυλότητας με κάποια συγκεκριμένη ύλη. Ωστόσο, καθόσον η σιμότητα δεν ταυτίζεται με την καμπυλότητα αλλά είναι αναγκαία καμπυλότητα σε μύτη συνιστά μια καθ'εαυτήν ιδιότητα της μύτης και ορίζεται όπως τα καθαυτό ή αναγκαία συμβεβηκότα. Η σιμότητα, με την αυστηρή έννοια του ορισμού, δεν μπορεί να οριστεί ούτε ως 'καμπυλότητα' ούτε ως 'καμπυλότητα σε μύτη'. Με δύο λόγια, δεν μπορούμε να ορίσουμε την σιμότητα παρά μόνο να ορίσουμε τι είναι για μια μύτη να είναι σιμή, δηλαδή να είναι καμπύλη. Το σιμό είναι κάτι που η μορφή του ή ο ορισμός του ως 'τι ην είναι' δεν είναι ούτε η μορφή ή ο ορισμός ή η ουσία της μύτης η οποία είναι ύλη του σιμού ούτε η καμπυλότητα. Η διαφορά της σιμότητας με την καμπυλότητα είναι ότι η καμπυλότητα μπορεί να οριστεί χωρίς αισθητή ύλη και άρα ανεξάρτητα από την κίνηση. Το ότι όλα τα φυσικά πράγματα είναι όπως οι σιμότητες σημαίνει είτε ότι δεν μπορούν να έχουν πραγματικό ορισμό, δηλαδή ορισμό χωρίς ύλη, είτε ότι θα πρέπει να μπορούν να οριστούν και με άλλο τρόπο. Έτσι, ακόμη και αν υποθέσουμε ότι στιδήποτε είναι μύτη είναι πάντοτε και καμπύλο, δηλαδή σιμό, και πάλι η καμπυλότητα δεν είναι ούτε η ουσία της μύτης καθώς το να είναι κάτι μύτη και το να είναι καμπύλο είναι δύο διαφορετικά πράγματα, ούτε η ουσία της σιμότητας καθώς η σιμότητα, σε αντίθεση με την καμπυλότητα, δεν μπορεί να οριστεί ανεξάρτητα από την μύτη· αν η σιμότητα εκληφθεί ως κάτι 'χωριστό' που είναι η μορφή ή ο ορισμός του σιμού, τότε ο ορισμός της σιμής μύτης θα ήταν 'κοίλη μύτη' μύτη. Αυτό ισχύει για όλα τα καθαυτό συμβεβηκότα και γενικώς για όλες τις κατηγορίες πλην της ουσίας. Για τα εν λόγω αυστηρά μιλώντας δεν υπάρχει πραγματικός ορισμός ή 'τι ην είναι' ή υπάρχει μόνο δευτερογενώς (ΜΦΖ5). Ο ορισμός μιας ουσίας μέσω των επονομαζόμενων ουσιωδών ιδιοτήτων της είναι πάντοτε ένας ορισμός με προσθήκη, ένας 'υλικός' ορισμός, στον οποίο η ουσία ως ύλη και υποκείμενο είναι μέρος του ορισμού.

²⁶ "Ἐτι δὲ τῶν ἐξ ἀφαιρέσεως οὐδενὸς οἷόν τ' εἶναι τὴν φυσικὴν θεωρητικὴν, ἔπειδ' ἡ φύσις ἔνεκά του ποιεῖ πάντα." ΠΖΜ 641β11-12. Το τέλος της φύσης βέβαια, δηλαδή εκείνο χάριν του οποίου ποιεῖ, είναι η ίδια η φύση ως πλήρης εκδήλωση της μορφής που πρωτίστως ταυτίζεται με αυτή την φύση.

Η ψυχή δεν αποτελεί επιπρόσθετη στην ύλη βιταλιστική δύναμη καθώς δεν είναι κάτι που εκβάλλει περίεργες δυνάμεις στην ύλη τραβώντας και σπρώχνοντας, ούτε είναι υπόσταση, ούτε δρα εξ'αποστάσεως, ούτε είναι σύνολο αλληλεπιδράσεων, ούτε συνιστά τους φυσικούς περιορισμούς ενός ιεραρχικά ανώτερου επιπέδου οργάνωσης, ούτε ξεκινά η ίδια ως ανεξάρτητη δρώσα οντότητα καμία αιτιακή αλυσίδα γεγονότων, ούτε είναι γενικώς ένα επιπρόσθετο στοιχείο του σώματος· είναι μολαταύτα κάτι του σώματος. Είναι ένα 'έτερον τι'²⁷, αυτό, που περιορίζοντας το απροσδιόριστο, κατά μια έννοια το άπειρο, 'κάνει τα πολλά ένα' γιατί είναι η εμμενής μορφή ή συγκροτητική εντελέχεια ή φύση ενός έμβιου όντος η οποία ως εμμενής ατομική εξατομικευτική οριοθετική αρχή καθιστά το έμβιο του οποίου είναι ψυχή αυτόνομο κέντρο συμπεριφοράς. Ετούτο το 'έτερον τι' μπορεί να συμπίπτει αλλά δεν ταυτίζεται ούτε με δομές και λειτουργίες ούτε με ιδιότητες, ούτε με έννοιες, λογικά κατηγορήματα και προτασιακές αλήθειες· αποτελεί ενεργή συνθήκη της πραγματικής δυνατότητας όλων ετούτων και, κατά μια έννοια, τα συγκροτεί ενώ συγχρόνως τα υπερβαίνει. Μπορεί να αποσαφηνιστεί και να κατανοηθεί μόνο μέσα από τις μεταφυσικές έννοιες της δυνατότητας, της ενέργειας και της εντελέχειας. Κατά την γνώμη μου, καμία σοβαρή έννοια μορφικής αιτιότητας και καμία θεωρία 'ανάδυσης' δεν βγάζει νόημα ανεξάρτητα από αυτές τις έννοιες.

Η αριστοτελική οντολογία ιδωμένη ορθά μέσα από την δυναμική της διάσταση δεν εξαλείφει το γίνεσθαι αλλά επιλύει ιδιοφυώς το πρόβλημα της σταθερότητας μέσα στην μεταβλητότητα, και ως εκ τούτου της δυνατότητας γνώσης. Γιατί η δυναμική ερμηνεία της αριστοτελικής οντολογίας ως αποκάλυψης της αναλογικά κοινής ατομικής αιτιακής συγκρότησης και συμπεριφοράς όλων των πραγμάτων και του υποκειμένου αιτιακού πλέγματος ή συστήματος που είναι η πραγματικότητα, χωρίς να επικαλείται την ύπαρξη κανενός είδους καθολικού και αιώνιου γένους μπορεί να παρέχει γενικές εξηγήσεις και για τα χαρακτηριστικά στατικών οντοτήτων, και για τις κινήσεις και τις διαδικασίες, και για τα έμβια ως διαδικασίες που είναι εξατομικευμένα 'πράγματα'. Πάνω από όλα παρέχει μια σαφή διάκριση του έμβιου από το άβιο χωρίς ωστόσο να τα καθιστά ριζικά ασύμβατα. Με δύο λόγια, η διαφορά τους έγκειται στην εσωτερική αιτιακή ενότητα ή πληρότητα που χαρακτηρίζει τα έμβια έναντι των τεχνημάτων και της άβιας ύλης. Μόνο οι ψυχές των έμβιων είναι ταυτόχρονα και τελικά αίτια ως ακίνητα κινούνται και εξ'αυτού εσωτερικά καθοριστικά ποιητικά αίτια. Με άλλα λόγια, οργανώνουν και συντονίζουν τις εσωτερικές κινήσεις του σώματος, όχι δρώντας με υλικούς τρόπους, αλλά παρέχοντας στην δυνατότητα ή ύλη που καθορίζουν συγκεκριμένες κατευθύνσεις που, επιπλέον και κυρίως, το έμψυχο ως όλον μπορεί υπό κανονικές συνθήκες να τις πραγματώσει το ίδιο για τον εαυτό του. Ετούτο συμβαίνει μέσω του καθορισμού και συντονισμού όλων των ποιητικών αιτιακών του σχέσεων και άρα και της υπαγωγής ή της 'ενσωμάτωσης' κάποιων από τις 'εξωτερικές' σχέσεις του, στον δικό του νόμο. Τα έμβια ζουν ενώ τα άβια απλώς υπόκεινται σε κινήσεις και η κίνηση είναι πάντοτε ατελής ενέργεια ενώ η ζωή είναι μια πλήρης, δηλαδή ανά πάσα στιγμή ολοκληρωμένη, ενέργεια· αφορά μια σύνθετη διαδικασία που μορφικά ως ενέργεια δεν είναι κίνηση καθώς ενέχει το ίδιο της το τέλος. Τα άβια έχουν

²⁷ ΠΨ 414α20, ΜΦ 1041β17

ατελείς μορφές ή αλλιώς είναι μη αυτοτελή όντα γιατί, είτε κινούνται είτε ηρεμούν, εξαρτώνται από την παθητική σχέση τους με κάτι εξωτερικό για την πληρότητα του είναι τους που συμποσούται στην πλήρη εκδήλωση της όποιας μορφής τους ως 'έργο' και άρα στην πραγμάτωση της ατομικότητάς τους. Τα άβια λόγω της ατέλειας ή μη επάρκειας της μορφής τους ως αιτιακής ενότητας, και ανεξάρτητα από το γεγονός ότι αλληλεπιδρούν καθότι είναι ποιητικά και παθητικά αλλήλων, είναι παθητικά όντα που δεν αυτοπραγματώνονται και δεν καθορίζουν ενεργητικά την συμπεριφορά τους. Τόσο η κίνηση όσο και η ηρεμία στον τόπο τους είναι παθητικές διαδικασίες που εξαρτώνται από εξωτερικές αρχές. Η εξατομίκευση και η συνέχεια της ύπαρξής τους ως τέτοια εξαρτάται ουσιωδώς από το περιβάλλον τους. Αντιθέτως, τα έμβια λόγω της πληρότητας της μορφής τους ως αιτιακής ενότητας ή οργάνωσης είναι αυτοτελή όντα που καθορίζουν ενεργητικά την σχέση τους με το περιβάλλον τους και αυτοπραγματώνονται. Η πληρότητα του είναι τους δεν αφορά την παθητική σχέση με το περιβάλλον τους όπως αυτή καθορίζεται ή οριοθετείται από κάτι εξωτερικό, αλλά την ενεργητική μετατροπή αυτής της σχέσης σε εαυτό. Το τέλος τους ως χαρακτηριστικό έργο ούτε επιτελείται χάριν κάτι άλλου ούτε πραγματώνεται μέσα σε κάτι άλλο ούτε αφορά ένα όριο που παραμένει εξωτερικό από αυτά ως αυτό που είναι. Τα έμβια επιτελούν ένα ενεργητικό έργο που ούτε κατευθύνεται ούτε πραγματώνεται σε κάτι άλλο αλλά εμμένει στον εαυτό τους και αυτό ακριβώς το έργο είναι η προσίδια ζωή τους ως τρόπος του είναι· ως ενεργητική αυτοσχασία και συγκρότηση εαυτού. Μέσω της μορφής ή ψυχής ως αιτίας ο Αριστοτέλης εξηγεί ομοιοτρόπως όλες τις χαρακτηριστικές ζωτικές συμπεριφορές που εκτείνονται από την θρέψη ως και την σκέψη ως ενέργειες ή φυσικές πράξεις του οργανισμού ως όλον. Δεν καταφεύγει ούτε στην επίκληση μυστήριων δυνάμεων, ούτε θεωρεί ότι ο ανθρώπινος νους είναι μια ανεξάρτητη υπόσταση που είναι υποκείμενο νοητικών συμβάντων ούτε θεωρεί ότι υπάρχουν διακριτά και εντοπισμένα ψυχικά συμβάντα που προκαλούν υλικά συμβάντα ή διακριτά υλικά συμβάντα που προκαλούν ψυχικά συμβάντα. Όλα τα ψυχικά συμβάντα, συμπεριλαμβανομένης της θρέψης, είναι ψυχοσωματικά συμβάντα που δεν αποτελούν ούτε σύνθεση ούτε ταυτότητα δύο συμβάντων άλλα ένα μοναδικό συμβάν, μια αιτιακή διαδικασία που μορφικά είναι πράξη ή ενέργεια ολόκληρου του οργανισμού· η άσκηση μιας δυνατότητας που κατέχει ο οργανισμός λόγω της ψυχής του και όχι η ταύτιση ενός εγκεφαλικού και ενός νοητικού συμβάντος ούτε η ανάδυση ενός νοητικού από ένα εγκεφαλικό. Με δύο λόγια, ούτε διϊστικώ τω τρόπω υπάρχει ένας νους ή μια ψυχή που σκέφτεται ούτε μονιστικώ τω τρόπω υπάρχει ένας εγκέφαλος που σκέφτεται. Υπάρχουν μόνο ατομικά όντα που σκέφτονται και αυτή η ενέργεια ή πράξη ενέχει, ή και συμπίπτει, με σωματικές κινήσεις ή μηχανισμούς ως αναγκαίες συνθήκες που από μόνες τους, δηλαδή ως πλαισιακά ανεξάρτητες από το σύνολο του οργανισμού και 'εκτός' της συγκεκριμένης πράξης, είναι απλές υλικές διαδικασίες που θα μπορούσαν να οφείλονται σε οιοδήποτε άλλο αίτιο· εν ολίγοις από μόνες τους δεν αντιστοιχούν σε καμία σκέψη, πεποίθηση, επιθυμία, πόνο ή ό,τι άλλο γιατί υπ'αυτή την έννοια δεν υπάρχουν σκέψεις, πεποιθήσεις ή ό,τι άλλο αποκαλούμε νοητικό συμβάν. Όπως η μορφή ή ψυχή και το σώμα δεν είναι δύο ξεχωριστά πράγματα που ενοποιούνται ή συμπίπτουν έτσι και το να είναι κάτι ύλη ή αναγκαία συνθήκη ενός υλομορφικού συμβάντος δεν σημαίνει ότι είναι ένα υλικό συμβάν που ταυτίζεται ή συμπίπτει με ένα μορφικό ή ψυχικό συμβάν.

Η έννοια της μορφής πέραν από το ότι αποτελεί το κέντρο της αριστοτελικής μεταφυσικής, κατά την γνώμη μου, συνιστά την διαχρονικά πλέον επίμαχη μεταφυσική έννοια από τις σημασιολογικές μετατοπίσεις και το οντολογικό καθεστώς της οποίας προκύπτουν διαφορετικά φιλοσοφικά συστήματα και ριζικά διαφορετικές αντιλήψεις για την φυσική πραγματικότητα. Η απόρριψη της μορφικής ουσίας ως ασύμβατης με την νέα επιστήμη ήταν απαραίτητη προϋπόθεση του οντολογικού δυϊσμού του Καρτέσιου. Η δε καντιανή μεταφορά της μορφής στον νου μέσω της μετατροπής της σε υπερβατολογική από εμμενή αρχή των ίδιων των πραγμάτων αναπαράγει γνωσιολογικά τον οντολογικό δυϊσμό του Καρτέσιου. Η μορφή αποτελεί καθαρό a priori χαρακτηριστικό της εμπειρίας και "οι κατηγορίες και οι αρχές είναι έγκυρες για όλη την εμπειρία επειδή όλη η εμπειρία, τόσο η εσωτερική όσο και η εξωτερική, τις προϋποθέτει"²⁸ καθώς οι συνθήκες δυνατότητας της εμπειρίας είναι ταυτόχρονα και συνθήκες δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας²⁹. Η μεταφορά της μορφής στον νου, και άρα της μορφικής πραγματικότητας ως συνθήκης της δυνατής εμπειρικής πραγματικότητας από τον κόσμο στις κατηγορίες της σκέψης ή της γλώσσας, και η αποσύνδεση των κατηγοριών από τα πράγματα μας εγκλωβίζει σε μια φιλοσοφία της αναπαράστασης στην οποία το καθολικό υπάγει ή προσδιορίζει το επιμέρους και το ατομικό στην ιδιαιτερότητά του συνιστά μια εκτροπή. Ο κόσμος έφτασε να συμποσούται σε ένα σύνολο πραγμάτων ή γεγονότων που υπάρχουν για τα υποκείμενα που τα παρατηρούν. Η νεώτερη φιλοσοφία μας έχει κληροδοτήσει μια ανεξάρτητη των επιμέρους υποκειμένων 'υποκειμενική' αντικειμενικότητα και μια ανάπηρη οντολογία που αδυνατεί να διευθετήσει την ύπαρξη του έμβιου. Μια νεκρή οντολογία και μια πλήρη αποσύνδεση του δέοντος από το είναι που οδηγεί σε κανονιστικές ηθικές θεωρίες, θεωρίες ηθικών κανόνων ή νόμων, και μεταηθικές διαμάχες σχετικά με την αντικειμενικότητα ή την υποκειμενικότητα των ηθικών κρίσεων. Η ζωή όμως συνιστά η ίδια μια ριζικά αξιολογική έννοια που έλκει το νόημά της από την ίδια την ύπαρξη των έμβιων. Η ζωή φέρει μια εσωτερική φυσική σημασία που είναι το ίδιο το είναι του έμβιου. Το είναι του έμβιου είναι η προσίδια σημασία του ως αυτοπραγμάτωση· η σχέση του με τον εαυτό του για τον εαυτό του μέσα στον κόσμο και μέσα από την προσίδια σχέση του με τον κόσμο. Αν το είναι των έμβιων είναι αυτό που κάνουν και το να κάνουν αυτό που κάνουν είναι το είναι τους, το είναι τους έγκειται στο να κάνουν αυτό που πρέπει να κάνουν, να προκρίνουν την ζωή ή το είναι έναντι του θανάτου ή του μη είναι. Η συνεχής εκπλήρωση της δυνατότητά τους είναι το πρέπει τους και το πρέπει τους είναι ταυτόχρονα η προσίδια ανάγκη τους και η τάση ή 'επιθυμία' τους, ο προσίδιος νόμος τους και ο βαθμός αυτονομίας ή ελευθερίας τους. Η ζωή ως εκδήλωση της εμμενούς κανονιστικότητας του έμβιου σημαίνει την πρόκριση του είναι έναντι του μη είναι και συνιστά ταυτόχρονα ένα αξιακό γεγονός και μια γεγονική αξία. Μια αντικειμενική αξία που μόνο ο άνθρωπος, μέσω των προσιδίων ζωτικών ικανοτήτων του, ανακαλύπτει ως νόημα επειδή και ο ίδιος είναι ζωντανός, επειδή αισθάνεται και σκέπτεται και επειδή μελετώντας την ζωή είναι ταυτόχρονα υποκείμενο και αντικείμενο. Εδώ η παράκαμψη της αντικειμενικότητας της αξιολογικής διάστασης

²⁸ Grene 1966 150

²⁹ ΚΚΑ Α/158/Β157

ισοδυναμεί με νοηματική απογύμνωση της έννοιας. Η ζωή υπερβαίνει το χάσμα μεταξύ αξίας και γεγονότος και μια θεωρία για την ζωή θα πρέπει να υπερβαίνει το χάσμα μεταξύ κανονιστικότητας και επιστήμης, αξιών και γνώσης και δέοντος και είναι, θέτοντας τα θεμέλια για μια ηθική ευθύνης όπου η ελευθερία συνάδει με την δέσμευση που προκύπτει μέσα από την κατανόηση και την ανάληψη ευθύνης του εαυτού μας έναντι των δυνατοτήτων μας.

Εδώ, μολονότι δεν θα επεκταθώ σε θέματα ηθικής, θέλω απλώς να αναφέρω πως η αριστοτελική ανάλυση της ζωής ως πράξης μέσω της μορφικής αιτιότητας της ψυχής παρέχει την βάση και τα εννοιολογικά εργαλεία όχι για μια ηθική κανόνων ή υποκειμενικών αξιών ή γεγονικών αξιών ή για μια ηθική της βούλησης ή για μια πραγματιστική ή ωφελμιστική ηθική, αλλά για μια ηθική πράττοντων υποκειμένων όπου ηθικό κριτήριο είναι η ηθική αίσθηση ή 'ευαισθησία' και η 'ορθή όρεξη' η αρετή ως μεσότητα που αναπτύσσεται μέσα από τις πράξεις μας ως δεύτερη φύση και που ριζώνει στο ίδιο το είναι και την κατανόηση του κόσμου και του εαυτού μέσα από τον κόσμο και τον 'άλλο'. Το ζητούμενο δεν είναι η διατύπωση ηθικών προτάσεων αλλά η καλή ζωή, η ευδαιμονία ως τέλος του ανθρώπινου τρόπου του είναι που δεν μπορεί παρά να συμπίπτει ή να είναι εμμενής στην ολοκληρωμένη εκδήλωση αυτού τρόπου του είναι, σε αυτό το είδος ζωής. Η ευπραξία ως τέλος που επιτυγχάνεται μέσω της ορθής επιθυμίας και της προαίρεσης οι οποίες κατά μια έννοια συμπίπτουν και μεταξύ τους και με την επιτέλεση της πράξης³⁰. Κατ'

³⁰ Η γνήσια ηθική αρετή δεν είναι απλώς έξη που αποκτάται με την συνήθεια αλλά ενέχει επιλογή ή προαίρεση η οποία ενέχει διαβούλευση, δηλαδή σκέψη για τα μέσα σχετικά με την επίτευξη του τέλους το οποίο το παρέχει πάντοτε η επιθυμία. Η ηθική αρετή δεν είναι δυνατή χωρίς την διανοητική αρετή της φρόνησης, δηλαδή της πρακτικής σοφίας ως ικανότητας διαβούλευσης, και ομοιοτρόπως η φρόνηση δεν είναι δυνατή χωρίς την ηθική αρετή. "Εκείνο που για την διάνοια είναι κατάφαση και άρνηση το ίδιο για την επιθυμία είναι επιδίωξη και αποφυγή. Ωστε επειδή η ηθική αρετή είναι έξης προαιρετική και η προαίρεση είναι έλλογη επιθυμία [όρεξις βουλευτική], θα πρέπει και ο λόγος να είναι αληθής και η επιθυμία να είναι ορθή, αν είναι η προαίρεση να είναι σπουδαία, δηλαδή θα πρέπει τα ίδια πράγματα να εγκρίνει ο λόγος και να επιδιώκει η επιθυμία". (HN 1139a25-28). Αρχή της πράξης είναι η προαίρεση και αρχή της προαίρεσης είναι η βούληση, δηλαδή η επιθυμία και ο λόγος χάριν κάποιου τέλους. Η βούλευση είναι η σκέψη σχετικά με την επιλογή των μέσων για την επίτευξη ενός τέλους που παρέχεται από την επιθυμία. Η προαίρεση είναι αρχή της πράξης ως επιλογή του συγκεκριμένου μέσου ή του τρόπου, δηλαδή η προαίρεση κατά μια έννοια είναι ήδη πράξη και είναι πάντοτε μέσα στο πλαίσιο των πραγμάτων που μπορούμε να κάνουμε και εξαρτώνται από εμάς, 'εφ'ημίν'. Για παράδειγμα, ο γιατρός δεν σκέφτεται, δεν διαβουλεύεται, αν θα γιατρέψει αλλά πως θα γιατρέψει και η επιλογή του μέσου και του τρόπου κάνει την πράξη προαιρετική. (HN 1112β11-16). Ωστόσο, τα μέσα εξαρτώνται από το τέλος και αν η επιθυμία είναι ορθή ο λόγος που την καθορίζει παρέχει άμεσα τα κατάλληλα μέσα επίτευξης του τέλους. Με άλλα λόγια η βούληση και η προαίρεση δεν είναι δυο τελείως διαφορετικά πράγματα. Η προαίρεση είναι είδος βούλησης και το βουλευτό και το προαιρετό είναι το ίδιο με την διαφορά ότι το δεύτερο είναι ήδη καθορισμένο και εξαρτάται από εμάς. Η διάνοια από μόνη της δεν μπορεί να κινηθεί τίποτε. Μόνο η επιθυμία μπορεί να κινηθεί η οποία όσον αφορά την βούληση, δηλαδή την έλλογη επιθυμία, είναι ήδη καθορισμένη από τον λόγο μέσω προηγούμενων πράξεων. Εν ολίγοις, αρχή του πρακτικού νου είναι η όρεξις η οποία κινείται από το αντικείμενο της επιθυμίας, δηλαδή το τέλος, ενώ η διάνοια αποφασίζει για τα μέσα επίτευξης του τέλους. Η αξία σε όλες τις πράξεις, τόσο τις ποιητικές όσο και τις πρακτικές, αντλείται από το αντικείμενο της επιθυμίας, το ποιητόν ή το πρακτόν, και όχι από κάποιο ηθικό νόμο. Το πρακτόν ανήκει στο χώρο της ηθικής και έγκειται στην ευπραξία, δηλαδή στην ίδια την πράξη ως τέλος και όχι, όπως στην ποίηση, στο εξωτερικό αποτέλεσμα που μπορεί να προκύψει. Η ευπραξία βέβαια προϋποθέτει την δυνατότητα ορθής σύλληψης του τέλους, δηλαδή της ίδιας της πράξης ως αγαθής. Το θέμα είναι ότι η διαπλοκή της επιθυμίας ή όρεξης με τον λόγο δεν είναι μια γραμμική σχέση καθορισμού αλλά συγκροτεί ένα συγχρονικό όλο. Δεν αφορά τον συνδυασμό

ανάλογο τρόπο με τις ζωτικές ενέργειες που δεν εξαρτώνται από την προαίρεση, τα μέσα και το τέλος είναι άρρηκτα συνδεδεμένα και όχι εξωτερικά το ένα ως προς το άλλο. Με άλλα λόγια το εσωτερικό τέλος μιας πράξης, δηλαδή ή η ίδια η πράξη ως τέλος, δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ηθική ανεξάρτητα από τα μέσα με τα οποία επιτυγχάνεται. Η αριστοτελική ηθική αφορά την συγκρότηση ηθικής ταυτότητας ως σχέσης με τον κόσμο, τουτέστιν με μια συγκεκριμένη διάσταση του κόσμου που αφορά τις ηθικές πράξεις και σχέσεις ως ανθρώπινο τρόπο του είναι και τελείωση της προσίδιας φύσης του. Ο εαυτός μας είναι δικό μας έργο. Γιατί σε τελική ανάλυση γινόμαστε αυτό που είμαστε επειδή είμαστε αυτό που κάνουμε. Στον αριστοτελικό κόσμο αυτό, κατά μια έννοια, ισχύει για όλα τα πράγματα, αλλά ο

μιας επιθυμίας με μια πεποίθηση που σχηματίζουμε μετά από σκέψη αλλά αφορά κυριολεκτικά την επιθυμία ως καθορισμένη από τον λόγο, είτε ορθά είτε μη ορθά είτε καθόλου. Όταν πρόκειται να επιλέξουμε δεν υφίσταται μια σκέτη πεποίθηση που συγκρούεται ή συμφωνεί με μια επιθυμία αλλά υπάρχουν έλλογες και άλογες επιθυμίες. Εκείνο που επιλέγουμε είναι τα μέσα όταν τα πράγματα εξαρτώνται από εμάς. Έτσι, όπως αναλύει ο Frede, εκείνο που συμβαίνει δεν είναι ότι κάποιος επιλέγει ή αποφασίζει ανάμεσα στο να πράξει σύμφωνα με τις πεποιθήσεις του ή να πράξει σύμφωνα με τις άλογες επιθυμίες του γιατί εκείνο που οδηγεί στην πράξη δεν είναι ένα νοητικό συμβάν. Ο ακρατής δεν επιλέγει να μην πράξει σύμφωνα με τις πεποιθήσεις του, απλώς, όταν δεν πράττει σύμφωνα με τις πεποιθήσεις του, πράττει σύμφωνα με τα πάθη του. Κάποιος μπορεί να πράξει ενάντια στην επιλογή του, στην προαίρεση, αλλά όχι να επιλέξει να πράξει ενάντια στον λόγο γιατί εκείνο που εξηγεί την πράξη που είναι ενάντια στις πεποιθήσεις δεν είναι μια πεποίθηση αλλά η 'ιστορία' καθορισμού της επιθυμίας του από τον λόγο. Ο ακρατής στην πραγματικότητα στερείται ή έχει μειωμένη ικανότητα προαίρεσης (Frede 2011 23-24).

Η αλήθεια στην πρακτική γνώση είναι ομολογία με την 'ορθή όρεξη' και η ευπραξία ή το ορθώς ή αγαθώς πράττειν εμπεριέχει το τέλος γιατί ως ενέργεια είναι τέλος που δεν είναι χάριν κάτι άλλου. Επομένως, καθόσον η προαίρεση δεν υφίσταται χωρίς νου και διάνοια αλλά ούτε και χωρίς ηθική έξη, και βάσει του τρόπου 'συνεργασίας' τους, όποιο από τα δύο και αν πούμε είναι το ίδιο: " η προαίρεση είναι ορεκτικός νους ή διανοητική όρεξη και αυτή είναι η αρχή που είναι ο άνθρωπος". (Βλ. HN 1139a20-β7). Η δε αρετή ως μεσότητα δεν συνιστά μετριοπάθεια ή διάθεση για ενδιάμεση πράξη αλλά έξη που σχετίζεται με το πώς είμαστε διατεθειμένοι απέναντι στα πάθη μας. Είναι έξη 'αίσθησης' και εκδήλωσης του κατάλληλου βαθμού συναισθήματος με τον κατάλληλο τρόπο· συνιστά ηθικό κριτήριο διαμορφωμένο από τον λόγο, μια ενσωματωμένη επίκτητη κανονιστικότητα που προκύπτει μέσω της άσκησης. Οριακά, από ένα σημείο και μετά, είμαστε υπεύθυνοι για αυτά που νοιώθουμε και όχι απλώς για το πώς πράττουμε υπό το πρίσμα αυτών που νοιώθουμε. Ο πραγματικά καλός άνθρωπος δεν είναι ο εγκρατής που αποφασίζει να πράξει το σωστό μέσα από τη σύγκρουση της έλλογης και της άλογης επιθυμίας του, αλλά εκείνος που επιθυμεί άμεσα να πράξει, και ταυτόχρονα πράττει, με αυτόν τον τρόπο. Εν ολίγοις, η ηθική δεν έγκειται στην εφαρμογή κανόνων αλλά στην άμεση ορθή 'αίσθηση' μιας κατάστασης, στην καλλιεργούμενη ικανότητα να κρίνουμε σε κάθε περίπτωση σωστά τα πράγματα και τις καταστάσεις. Η φρόνηση ως πρακτική σοφία, χωρίς να είναι ανεξάρτητη, δεν έγκειται τόσο σε αυτά που γνωρίζουμε αλλά σε αυτό που είμαστε· σε αυτό που γινόμαστε μέσω προηγούμενων αποφάσεων ή πράξεων. "Γιατί όταν κάποιος γνωρίζει ποιά είναι η ουσία της δικαιοσύνης, δεν είναι αυτομάτως και δίκαιος, και το ίδιο συμβαίνει και με τις άλλες αρετές" (HM 1183β15). Δεν υπάρχει απόφαση σχετική με την ζωή μας που δεν έχει ηθικό περιεχόμενο, δεν υπάρχουν 'αθώα' μέσα, και καμία πράξη δεν είναι σπουδαία ή πραγματικά ηθική αν δεν είναι αποτέλεσμα προαίρεσης και καμιά προαίρεση δεν είναι σπουδαία, δηλαδή πραγματική προαίρεση, αν δεν είναι συγχρόνως ορθή επιθυμία. "Το ηθικό δεν είναι η αγαθή βούληση αλλά η επιλογή του καλού" (During 2000 246), και ο πράττων πρέπει να γνωρίζει τι πράττει επιλέγοντας την πράξη για αυτή την ίδια. Η ελευθερία μας έγκειται στις συνθήκες που μας επιτρέπουν να είμαστε υπεύθυνοι για τις πράξεις μας σύμφωνα με τον δικό μας νόμο, δηλαδή την προσίδια ελευθερία μας, και όχι σε μια αυτοαντιφατική άπειρη βούληση. Δεν γεννιόμαστε ενάρτετοι αλλά μπορούμε να γίνουμε ενάρτετοι και το να γίνουμε ενάρτετοι σημαίνει ορθή ολοκλήρωση και τελείωση της προσίδιας φύσης μας ως ανθρώπινης φύσης. Το τι θα γίνουμε απαιτεί την ενεργή εμπλοκή μας, είναι, ως επί το πλείστον, δική μας ευθύνη. Ενδεικτικά βλ. Urmsom 1988, 1973, 1995, Grant 1874, Kosman 1980, Frede 2011, Menn 2005.

άνθρωπος είναι ο μόνος που έχει ευθύνη για αυτό επειδή ακριβώς μπορεί να έχει ευθύνη, τουλάχιστον στο πλαίσιο των προσίδιων ιδιαίτερων δυνατοτήτων του και για όσα πράγματα εξαρτώνται από αυτόν. Γιατί η ανθρώπινη συμπεριφορά υπόκειται σε αξιολογικές αποτιμήσεις επειδή ο άνθρωπος σε αντίθεση με τα ζώα είναι έλλογος και στο βαθμό που είναι έλλογος αναπτύσσει, ή τουλάχιστον μπορεί να αναπτύξει, ορθή όρεξη έτσι ώστε να μπορεί να διακρίνει άμεσα και συνάμα να επιθυμεί και να πράττει το πραγματικά καλό έναντι του κακού και του φαινομενικά καλού. Ο ταλαίπωρος που ο Kant καταδίδει στον δολοφόνο του χάριν σεβασμού σε έναν κενό περιεχομένου ηθικό νόμο στο πλαίσιο της αριστοτελικής ηθικής μάλλον σώζεται ενώ εκείνος που θα τον καταδώσει, αν δεν είναι αχρείος ή χαζός, απλώς δεν είναι επαρκώς φρόνιμος ή ηθικά ενάρετος. Οι ηθικές πράξεις μας αφορούν τα καθέκαστα και όχι την αφηρημένη σκέψη. Πράττουμε μέσα σε συγκεκριμένες και συγκυριακές καταστάσεις και το τι πρέπει να επιλέξουμε ή να προκρίνουμε δεν μπορεί να απαντηθεί με γενικούς κανόνες καθώς συχνά το ορθό σε μια συγκεκριμένη περίπτωση μπορεί να αντίκειται στον γενικό κανόνα. Το τέλος ή 'περιεχόμενο' μιας πράξης δεν είναι ποτέ ανεξάρτητο από το συγκεκριμένο 'αντικείμενο' της ή τις συγκεκριμένες συγκυρίες. Οι πράξεις αντλούν το νόημα ή την αξία τους από το αντικείμενο και η τέλεια ή σπουδαία πράξη είναι εκείνη που το αντικείμενο είναι ή συμπίπτει με την ίδια την πράξη. Η σχέση της γνώσης ή του λόγου και του νου με την επιθυμία γενικότερα και ο 'γνωσιακός' καθορισμός της επιθυμίας ειδικότερα, αλλά και η αντίστροφη συναφής διάσταση της επιθυμίας του λόγου, αποτελεί ίσως την αποκορύφωση της αριστοτελικής θεωρίας. Ο Αριστοτέλης δεν έχει μια περιορισμένη λογιστική αντίληψη ορθολογικότητας και το ζητούμενο δεν είναι η δεσποτική επιβολή του λόγου στα πάθη αλλά η διαμόρφωση της ίδιας της επιθυμίας ως επιθυμίας ενός ολοκληρωμένου και ενιαίου εαυτού και όχι ως καταναγκασμού ενός εγώ ή υπερεγώ που επιβάλλει στην ανεξέλεγκτη λίμπιντο ή τα πάθη μια συμβατική ηθική κοινωνικών κανόνων και ένα στυγνό στερημένο από διανοητικές αρετές επιστημονικό πνεύμα, κάτι που αφορά μια αλήθεια που δεν είναι η αρετή ή το καλό του ίδιου του ανθρώπινου νου. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Αριστοτέλης όσον αφορά την άμεση επιτέλεση της σπουδαίας πράξης μιλά για ορθή όρεξη και όχι για ορθή βούληση. Γιατί η όρεξη είναι ευρύτερος όρος και παραπέμπει στην φύση και στο τέλος ως ου ένεκα και άμεση εσωτερική ακίνητη αρχή κίνησης. Ο λόγος δεν μπορεί να κινήσει αν δεν είναι συνάμα και ορθή όρεξη, τρόπον τινά δεύτερη φύση. Εν ολίγοις, όλη αυτή η ανάλυση προϋποθέτει την γενική αριστοτελική θεωρία αιτιότητας που με διαβαθμίσεις εσωτερικότητας ξεκινά από τις απλές υλικές κινήσεις, περνά στη ζωή ως αυτοσχεσία, αυτοπραγμάτωση και επανακάμπτουσα ενέργεια ή πράξη των έμβιων και φτάνει μέχρι τον άνθρωπο ως ηθικό πρόσωπο και γνωσιακό εαυτό με 'αυτοσυνειδησία' ως ένα ον που δεν είναι απλώς μέσα στον κόσμο, ούτε είναι απλώς ένας 'εαυτός' που έχει κόσμο όπως διαβαθμισμένα ισχύει για όλα τα έμβια, αλλά ως ένα ον που το ίδιο φτάνει να έχει τον εαυτό του. Πρόκειται για μια θεωρία που επιτρέπει την συνέχεια αλλά και την σαφή διάκριση της υλικής φυσικής πραγματικότητας, της ζωής και της γνώσης και για μια εμμενή δυναμική τελεολογία που δεν ακολουθεί ιδέες ή παραστάσεις αλλά καθιστά δυνατές τις πράξεις. Και χωρίς τα ενεργήματα ή τις πράξεις και έξω από τις πράξεις δεν θα παραγάγαμε ιδέες ούτε θα διαθέταμε 'πνεύμα'. Γιατί σε τελική ανάλυση, τουλάχιστον υπό την δική μου οπτική, ο νους μας είναι τρόπον τινά η ζωτικοποίηση της γνώσης και του λόγου που αποκτάμε όπως περιορίζεται από την

ίδια την πραγματικότητα τα όρια της οποίας συμπίπτουν με την αμιγή νόηση³¹ ως ανώτερη εκδήλωση της. Σε τελική ανάλυση αν ο νους είναι, όχι η μόνη, αλλά η ανώτερη εκδήλωση της ίδιας της πραγματικότητας και ταυτόχρονα η προσίδια υπερβατικότητά μας δεν είναι ούτε ιδεαλιστικό ούτε σολιμιστικό τα όρια του κόσμου μας, του κόσμου στον οποίο ανήκουμε, να είναι τα όρια του νου.

Η ζωή όπως υποστηρίζει και ο Jonas δεν είναι το πρόβλημα της 'ζωντανής παρουσίας' στο φαινομενολογικό επίπεδο. Η ζωή είναι ένα οντολογικό πρόβλημα και συνιστά η ίδια μια οντολογική κατηγορία. Όπως αναλύει ο ίδιος, με τον θρίαμβο της σύγχρονης επιστήμης και την κατάρριψη της ιδέας ενός απόλυτου χάσματος μεταξύ ανθρώπου και ζώου μετά τον Δαρβίνο, η νέα μονομέρεια του μονισμού μας απειλεί με μια πιο φτωχή αυτοαντίληψη και "η απομαγικοποίηση που πρώτα μας άνοιξε τα μάτια, αρχίζει να μας τυφλώνει"³². Η απάντηση δεν μπορεί να είναι ο δυϊσμός, καθόσον αυτός αναιρείται από την μαρτυρία της ίδιας της ζωής, στην σύμπτωση της εξωτερικότητας και κάποιου είδους διαβαθμισμένης εσωτερικότητας που χαρακτηρίζει κάθε οργανισμό. Η αριστοτελική έννοια της μορφής παρέχει μια οδό για την ανάλυση της υπερζωικής πλευράς του ανθρώπου ως μια νέα βαθμίδα εμμεσότητας της σχέσης του έμβιου με τον κόσμο και με τον εαυτό του. Για τον τρόπο που η ορθολογικότητα και η ηθική συγκροτούν τον ανθρώπινο τρόπο ζωής και που χωρίς να ανήκουν στην φύση με την οποία γεννιέται ριζώνουν στο είναι του και στην σχέση του με τον κόσμο.

Όπως και να έχει, το πρόβλημα είναι πως στην προσπάθειά μου να κατανοήσω όσο καλύτερα μπορούσα τον ρόλο της μορφής στο αριστοτελικό πλαίσιο παρασύρθηκα σε έναν συναρπαστικά εφιαλτικό εννοιολογικό λαβύρινθο από τον οποίο δεν έχω βγει έκτοτε, όπως ίσως και κανένας από όσους βασανίστηκαν με την αριστοτελική φιλοσοφία από την αρχαιότητα και τον μεσαίωνα μέχρι και τους σημερινούς μελετητές του Αριστοτέλη. Δεν ξέρω αν η ερμηνεία μου είναι ορθή αλλά είμαι πεπεισμένη ότι είναι αδύνατη η κατανόηση της αριστοτελικής μορφικής αιτιότητας χωρίς την έννοια της εντελέχειας, που κατά την γνώμη μου είναι η μορφή ως κάποιου είδους 'συγχρονική' τελεολογική σχέση ταυτότητας, και χωρίς την προηγούμενη κατανόηση και αποδοχή του ορισμού της αριστοτελικής κίνησης. Ετούτο προφανώς δημιουργεί πολλαπλά προβλήματα για όσους προσπαθούν να προσαρμόσουν τα αριστοτελικά μορφικά αίτια μέσα στο σύγχρονο επιστημονικό πλαίσιο. Όσον αφορά τώρα την νομιμότητα του ίδιου του ορισμού, κατά την άποψη μου, καθόσον το μεταφυσικό πρόβλημα της αιτιότητας παραμένει ένα ανοικτό πρόβλημα ο αριστοτελικός ορισμός της κίνησης είναι ένας μεταφυσικά νόμιμος και γόνιμος ορισμός. Δεν ξέρω, τέλος, αν η φιλοσοφία του Αριστοτέλη είναι φιλοσοφία του κοινού νου, αλλά αυτό που ξέρω είναι πως ο Αριστοτέλης έφτασε στα όρια του διασκεπτικού λόγου για το αυτονόητο χωρίς να το απαξιώνει ή να το καλύπτει ή να το αναιρεί με αφαιρέσεις και πολύπλοκα μαθηματικά και λογικά εργαλεία. Αν η αριστοτελική φιλοσοφία είναι η φιλοσοφία του κοινού νου τότε σίγουρα ο κοινός νους είναι πολύ σπάνιος. Γιατί ίσως η φιλοσοφία να έγκειται εν τέλει στην

³¹ Δηλαδή την νόηση ως ενέργεια που το είναι της, δηλαδή το ίδιο το είναι του νου, είναι απολύτως το περιεχόμενό της και το περιεχόμενό της είναι το είναι της και όχι ως σκέψη της σκέψης ή σκέπτεσθαι του σκέπτεσθαι ή ως αυτοσυνειδησία.

³² Jonas 2000 41. Βλ. και Jonas 1966 ch.1.

προσπάθεια κατανόησης της αυτονοητικότητας του αυτονόητου μέσα από την διερεύνηση τού δεδομένου και του αυτονόητου ως δεδομένου αλλά μη αυτονόητου. Εν πάση περιπτώσει, το επίκεντρο τόσο του ενδιαφέροντος μου όσο και του εγχειρήματος μετατοπίστηκε πλήρως. Ασύμμετρα ίσως εν σχέσει με τον αρχικό στόχο, πιθανώς αρνητικά εν σχέσει με το αποτέλεσμα αλλά μάλλον δημιουργικά εν σχέσει με την αδράνεια στην οποία είχα υποπέσει και ευεργετικά και θεραπευτικά τουλάχιστον όσον αφορά την προσωπική μου πορεία κατανόησης ή μη κατανόησης του φιλοσοφικού γίνεσθαι.

ΚΙΝΟΥΜΕΝΗ ΥΛΗ ΑΔΡΑΝΕΙΑΚΗ ΖΩΗ

Ο ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ ΤΗΣ ΖΩΗΣ

Αποτελεί γενική παραδοχή τόσο των φιλοσόφων όσο και των επιστημόνων πως η έννοια της ζωής παραμένει προβληματική. Ως εκ τούτου, παρά τις επιτυχίες της σύγχρονης βιολογίας, το κεντρικό ερώτημά της, ---τουλάχιστον αν αυτή εκληφθεί ως λόγος περί ζωής, δηλαδή ως επιστήμη που αναπτύσσει ένα γνωσιακό λόγο που επιχειρεί εν μέσω άλλων να συλλάβει και την έννοια του ζωντανού όντος--- δεν έχει απαντηθεί ακόμη. Οι κυρίαρχες αναγωγιστικές εξηγήσεις εξακολουθούν να μην μπορούν να ορίσουν με ακριβείς όρους την ζωντανή διαδικασία. Το μόνο στο οποίο φαίνεται να συνηγορούν οι περισσότεροι σύγχρονοι βιολόγοι και επιστημολόγοι είναι ότι δεν υπάρχει κάποιο ειδικό υπόστρωμα, αντικείμενο ή ειδική δύναμη που να μπορεί να ταυτοποιηθεί με την ζωή καθώς και στο ότι στους ζωντανούς οργανισμούς δεν υφίστανται μηχανισμοί, λειτουργίες, διαδικασίες ή δραστηριότητες που να έρχονται σε σύγκρουση με, ή να μην διέπονται και από, τους νόμους της φυσικής και της χημείας. Η ιδιαιτερότητα δε της ζωής, τουτέστιν η οριοθέτηση του ζωντανού από το μη ζωντανό, επιχειρείται να εντοπιστεί μέσω της πρόκρισης κάποιων χαρακτηριστικών που εμφανίζουν οι ζωντανοί οργανισμοί και εκλαμβάνονται ως εκείνα που προσιδιάζουν στη διαδικασία της ζωής και άρα διαφοροποιούν τα έμβια από τα άβια συστήματα. Μερικά από αυτά είναι η πολυπλοκότητα, η οργάνωση, η αυτοοργάνωση, η αυτονομία, η ανάπτυξη, η αναπαραγωγή, ο μεταβολισμός, η εξέλιξη, η προσαρμογή και η αποκρισιμότητα³³. Ωστόσο, μέχρι τώρα, δεν έχει επιτευχθεί συμφωνία ως προς το ποιο ή ποια απ' αυτά είναι σημαντικότερα ή καθοριστικά καθότι κανένα, μεμονωμένα ή σε συνδυασμό με άλλα, δεν έχει αποδειχθεί επαρκές όσον αφορά τον προσδιορισμό της τάξης των φυσικών συστημάτων που περιλαμβάνει αποκλειστικώς όλα τα ζωντανά συστήματα.

Μέσα από την πορεία της ανθρώπινης σκέψης όσον αφορά την συγκεκριμένη διάκριση αναδεικνύονται κάποιοι από τους λόγους για τους οποίους από την μία θεωρείται δεδομένη ενώ από την άλλη δεν είναι επαρκώς καθορισμένη. Για παράδειγμα, η έννοια της ζωής και γενικότερα η μελέτη του φαινομένου της ζωής και των αρχών και των 'νόμων' που την διέπουν δεν ανήκουν στους συστατικούς παράγοντες που συνετέλεσαν στην οικοδόμηση και εδραίωση της νέας αντίληψης περί φύσης που πλαισίωσε τη νέα επιστήμη και οδήγησε στην άνοδο των σύγχρονων φυσικών επιστημών και τη συγκρότηση του σύγχρονου κοσμοειδώλου γενικότερα. Αντιθέτως, συνιστά μία έννοια που επιμελώς αγνοήθηκε ενώ, συγχρόνως, η έως τότε κεντρική και άμεσα συναρτημένη με αυτήν έννοια της ψυχής είχε ήδη υποστεί τέτοιους περιορισμούς και σημασιολογικές αλλαγές που οδήγησαν στον επί της ουσίας πλήρη εξοβελισμό της. Ετούτο, από μόνο του, δεν θα αποτελούσε πρόβλημα αν στην πορεία της η σύγχρονη επιστήμη και η συναφής

³³ Ενδεικτικά βλ. Mayr 2002, 29-31, 1982, 51-67, Weber, Varela 2002, 101.

επιστημολογία είχαν κατορθώσει να προβούν σε μία επαρκή ερμηνεία του φαινομένου της ζωής ή έστω σε μία ικανοποιητική εξήγηση όλων των ζωτικών φαινομένων. Αντ'αυτού, παρά τις εντυπωσιακές εξελίξεις και επιτυχίες της σύγχρονης βιολογίας, εκτός από την αδυναμία ορισμού του έμβιου, εξακολουθεί να υφίσταται και ένα σύνολο αλληλεπικαλυπτόμενων προβλημάτων που αφορούν στην κατανόηση της πολυπλοκότητας των ζωντανών οργανισμών και του φαινομένου της ζωής γενικότερα τα οποία, μέχρι και σήμερα, δεν φαίνεται να είναι επιλύσιμα μέσω της αναγωγιστικής, μηχανιστικής προσέγγισης της φύσης που επικράτησε μετά την επιστημονική επανάσταση και το καρτεσιανό ρήγμα. Από την άλλη, δεν είναι τυχαίο ότι η αφομοίωση της ζωής στο νέο κοσμοείδωλο και οι αναγωγιστικές και μηχανιστικές προσεγγίσεις που έχουν επικρατήσει έκτοτε σχετίζονται άμεσα με τις θεμελιώδεις αλλαγές στην σύλληψη της αιτιότητας οι οποίες συναρτώνται, άμεσα ή έμμεσα, με τις νέες αντιλήψεις για την έννοια της κίνησης και για το τι θεωρείται μεταβολή. Μολαταύτα η βιολογική θεωρία καθ'όλη την ιστορία της συγκροτεί έναν λόγο που είναι συνεχώς διαιρεμένος και παλινδρομεί ανάμεσα σε αντιμαχόμενες αντιλήψεις σχετικά με κρίσιμα και αλληλοδιαπλεκόμενα ζητήματα. Ανάμεσα στον μηχανικισμό και τον βιταλισμό ή ανάμεσα στον δομισμό και στον λειτουργισμό όσον αφορά το πρόβλημα της σχέσης της δομής και της λειτουργίας, σε θεωρίες συνέχειας και ασυνέχειας όσον αφορά το πρόβλημα της διαδοχής των μορφών, του προσχηματισμού και του επιγενετισμού όσον αφορά την ανάπτυξη του έμβιου και του ατομικισμού και του ολισμού όσον αφορά το ζήτημα της εξατομίκευσης. Ανεξαρτήτως της αλματώδους ανάπτυξης της επιστήμης της βιολογίας και της ανακάλυψης όλο και περισσότερων πειραματικών γεγονότων οι εν λόγω αντιπαραθέσεις μεταμφιεσμένες μέσα από διαφορετικούς θεωρητικούς λόγους φαίνεται να επανέρχονται διαρκώς ακόμη και σχετικά με ζητήματα που κατά καιρούς φαινόταν ότι είχαν διευθετηθεί οριστικά. Όπως όμως προτείνει και ο Canguilhem³⁴, εν τέλει αυτή η συνεχής παλινδρόμηση και η διαλεκτική διαδικασία της σκέψης πηγάζει από το ίδιο το πραγματικό της αντικείμενο καθώς το έμβιο χαρακτηρίζεται ουσιαστικά από αυτή την διαλεκτική δομή την οποία η σκέψη πρέπει να υιοθετήσει και όχι να αποκαθάρει. Η ίδια η ζωή υπερβαίνει αυτές τις αντιθέσεις και κατά τον ίδιο τρόπο θα πρέπει να τις υπερβεί και η έννοια μας για την ζωή καθώς εκτείνεται σε μια θεωρία για την ζωή.

Σε κάθε περίπτωση, η τόσο αδιαμφισβήτητα επιτυχής για την εξέλιξη της θεωρίας της φυσικής αντικατάσταση του ποιοτικού αριστοτελικού σύμπαντος από το ποσοτικό σύμπαν της κλασσικής επιστήμης, το οποίο στερείται ποιοτικών διαφορών και όλα συλλαμβάνονται ως διαφορές στις ποσοτικές σχέσεις μιας ομοιόμορφης σωματιδιακής ύλης σε κίνηση³⁵, δεν αποδείχθηκε εξίσου λυσιτελής όσον αφορά την

³⁴ Canguilhem 1975 83-100.

³⁵ Η ύλη δεν είναι αυτοκινούμενη καθότι οι κινήσεις των σωματιδίων νοούνται ως μηχανικές κινήσεις που ξεκινούν μόνο και πάντα με την επιβολή μιας εξωτερικής αιτίας. Τόσο για τον Καρτέσιο όσο και για τον Νεύτωνα το βασικό χαρακτηριστικό της ύλης, η ουσία της, είναι η έκταση ενώ η κίνηση προκύπτει δευτερογενώς. Υπ'αυτή την έννοια ο υλικός κόσμος της κλασσικής επιστήμης χαρακτηρίζεται ως ένας κόσμος νεκρής ύλης, δηλαδή έναν κόσμο απογυμνωμένο από όλα τα χαρακτηριστικά της ζωής. Από την άλλη ο Bunge (1959) θεωρεί πως η αρχή της αδράνειας αποτελεί απόρριψη της αρχής ότι η μηχανική κίνηση πρέπει να επάγεται από εξωτερικά αίτια. Η αλήθεια είναι ότι το πρόβλημα της εξήγησης του αιτίου της κίνησης ήταν πρόβλημα των αρχαίων λόγω της

κατανόηση του έμβιου. Ακόμη και όταν οι εξελίξεις στην ίδια την σύγχρονη φυσική, με τις θεωρίες περί χωροχρόνου, κβάντα, ενεργειακών πεδίων, κουάρκ, υπερχορδών κοκ., έδειξαν πως η σύλληψη της ύλης δεν συνιστά και τόσο απλή υπόθεση³⁶ και, ως εκ τούτου, άρχισαν να εισάγονται έννοιες ξένες προς το πλαίσιο του μοντέλου εξήγησης της κλασικής φυσικής, όπως αυτές του ολισμού, της απροσδιοριστίας, της συμπληρωματικότητας και του αιτιακού πλουραλισμού η κατάσταση δεν άλλαξε. Η φιλοσοφία της επιστήμης συνέχισε να στέκει καχύποπτη απέναντι σε οιαδήποτε εξήγηση ή επιστημολογικό πρότυπο που δεν ακολουθούσε τον κλασικό ατομιστικό φυσικαλισμό ή έστω κάποια αναγωγιστική ή μηχανιστική κατεύθυνση που να εντάσσει ή να συναρτά τα προς εξήγηση φαινόμενα στο νομολογικό πλαίσιο της κβαντικής ή άλλης σύγχρονης θεωρίας της φυσικής³⁷. Σε τελική ανάλυση τα πάντα είναι συμβάντα που ακολουθούν καθορισμένους γενικούς νόμους, έστω και πιθανοκρατικούς, που μπορούν να ανακαλυφθούν.

Έτσι, για παράδειγμα, στο πλαίσιο της κβαντικής που με την αρχή απροσδιοριστίας του Heisenberg ξεκίνησε μια επανεκτίμηση της έννοιας της αιτιότητας δεν άλλαξε η ιδέα ότι τα μικροφυσικά συμβάντα διέπονται από καθορισμένους νόμους. Εκείνο που άλλαξε ήταν ότι οι κβαντικοί νόμοι περιγράφουν την στατιστική ομάδων συμβάντων αντί για τα ατομικά μέλη αυτών των ομάδων. Η κυρίαρχη τουλάχιστον ερμηνεία της αρχής της απροσδιοριστίας ήταν πως η οιαδήποτε πιθανότητα στην φύση έχει υποκειμενικές ρίζες, παρουσιάζει "ένα χάσμα στην γνώση μας και όχι ένα χάσμα στην τάξη της φύσης"³⁸, όπου η φύση εννοείται ντετερμινιστικά. Η γάτα του Schrodinger με την λήξη του νοητικού πειράματος προφανώς δεν είναι κατά το ένα τρίτο νεκρή και κατά τα δύο τρίτα ζωντανή και το σωστό συμπέρασμα είναι απλώς ότι η γάτα έχει 2/3 πιθανότητα να ζήσει καθώς η σωστή αναλογία δεν είναι μεταξύ του παρατηρητή και της γάτας αλλά μεταξύ της γάτας και του πληθυσμού στον οποίο ανήκει ο παρατηρητής³⁹. Ο πολλαπλασιασμός του πειράματος με πολλές γάτες, και με την κατά το δυνατόν εξασφάλιση ίδιων αρχικών συνθηκών που κανονικά δεν απαιτείται από την

κατανόησης κάθε κίνησης ως μεταβολής είτε φυσικής είτε βίαιας. Από την άλλη, ότι και αν θεωρείται πλέον μεταβολή, για παράδειγμα η επιτάχυνση ή γενικώς η μεταβολή ποσότητας ή κατεύθυνσης, θα πρέπει να οφείλεται σε κάποιο εξωτερικό αίτιο. Η αλλαγή στην έννοια της κίνησης και στο τι θεωρείται μεταβολή δεν σημαίνει ότι δεν πρέπει να υπάρχουν επαρκή αίτια όταν αυτή λαμβάνει χώρα. Βλ. Asma 1996 49-56.

³⁶ Ήδη ο Russel δήλωνε για την ύλη: "matter has become as ghostly as anything in a spiritualist's séance" Russel (1927, 28). Βλ. και Montero 2, Strawson G 1994, Dupre 1993, 4, 88, 215, Quine 1951, 99-100, Lewontin 1985 271-272.

³⁷ Βλ. Van Gulick 2001, 18κε, Hunt 2001 35-36. Asma 1996, 5-6, Tauber 1991, 27. Αυτές οι εξηγήσεις και πάλι είναι είτε αναγωγιστικές όπως των Hameroff-Penrose (1994) είτε πανεμπειριστικές όπως πρωτοτέθηκαν από τον Whitehead (1929) και τροποποιήθηκαν από τους Chalmers (1996) και Hameroff.

³⁸ Capek 1951 11. Εδώ δεν εξετάζω καν την άποψη οπαδών ενός είδους ανθρωπικής αρχής βάσει της οποίας ο κόσμος υπάρχει μόνο αν παρατηρηθεί.

³⁹ Ο Schrodinger ανέλυσε τι θα συνέβαινε αν κλείναμε μια γάτα σε ένα κουτί εξοπλισμένο με μια διάταξη παροχής δηλητηρίου και ένα ραδιενεργό πυρήνα. Το σωματίδιο που εκπέμπεται από τον πυρήνα όταν αυτός διασπάται ενεργοποιεί τον μηχανισμό παροχής δηλητηρίου μέσα στο κουτί και η γάτα πεθαίνει. Τη στιγμή που κλείνουμε το κουτί γνωρίζουμε την κατάσταση όλου του συστήματος και από εκεί και πέρα το σύστημα περιγράφεται με κβαντική υπέρθεση. Το ερώτημα είναι τι πρόβλεψη μπορούμε να κάνουμε για την κατάσταση της γάτας μετά από μία ώρα και η απάντηση που προκύπτει είναι ότι βάσει των κυματοσυναρτήσεων θα είναι κατά τα 2/3 ζωντανή και κατά το 1/3 νεκρή. Για μια πληρέστερη ανάλυση βλ. Jonas 1984 229-231,

κλασσική στατιστική ανάλυση⁴⁰, καθιστά 'εύλογο' το ότι είναι κατά 2/3 ζωντανή, υπό την έννοια ότι τα 2/3 από τις 'ίδιες' γάτες επιβιώνουν, και αυτή είναι η πιθανότητα που έχει η κάθε γάτα να επιβιώσει. Η απροσδιοριστία στο χαμηλό επίπεδο μπορεί να μεταφέρεται και στο μακροεπίπεδο ενός συστήματος αλλά και πάλι εξαλείφεται με την αύξηση των αριθμών. Ωστόσο, η πιθανοκρατική 'αιτιότητα' για την συγκεκριμένη γάτα σε ένα μοναδιαίο πείραμα όπου εξετάζεται η κατάσταση της γάτας ως ατομικό σύστημα που περιγράφεται ως ένα σύνολο 'συμπληρωματικών' ποσοτήτων παραμένει ο γρίφος του Schrodinger. Από την άλλη, σε μια στατιστική ανάλυση η συμμετοχή οιασδήποτε ατομικής γάτας στο πληθυσμιακό δείγμα για το οποίο έχει υπολογιστεί μια πιθανότητα είναι από κάθε άποψη αιτιακά άσχετη με το τι συνέβη στην γάτα είτε ως όλο είτε ως μέρη. Και στις δύο περιπτώσεις δεν αντλούμε πληροφορία για την κατάσταση της ατομικότητας του εκάστοτε οργανισμού που διακυβεύεται και για το αν και πότε είναι ζωντανός ή νεκρός. Ούτως ή άλλως η πιθανότητα που έχει η κάθε γάτα να επιβιώσει του πειράματος δεν είναι ένα χαρακτηριστικό της γάτας. Η γάτα ως ζωντανός οργανισμός είναι κάτι που, σε αντίθεση με τα άβια, μπορεί να πεθάνει και ως εκ τούτου ανάλογα με τις συνθήκες που προκύπτουν ενδέχεται να επιβιώσει ή να μην επιβιώσει του πειράματος. Η απροσδιοριστία δεν οφείλεται στους γνωσιακούς περιορισμούς μας αλλά στην ενδεχομενικότητα που προσιδιάζει στην μελλοντική εμφάνιση κάθε πράγματος ή συμβάντος, τουλάχιστον μέχρι να συμβεί αν συμβεί, καθώς και στο ότι, τουλάχιστον κάποια όντα όπως τα έμβια, έχουν οντολογικές δυνατότητες που αφενός ενδέχεται να πραγματοποιούν ή όχι και αφετέρου περιορίζουν το πεδίο των πιθανοτήτων· η γάτα μπορεί να είναι νεκρή ή ζωντανή και ως προς αυτό δεν μπορεί να λάβει καμία άλλη τιμή. Αυτό δεν σημαίνει ούτε πως ό,τι δεν προκύπτει αιτιοκρατικά δεν προκύπτει αιτιακά, ούτε καθιστά τις δυνατότητες των ίδιων των έμβιων πιθανότητες. Οι οργανισμοί δεν είναι 'πολλαπλασιαστές ατομικών απροσδιοριστιών' και οι κανονικότητες στον έμβιο κόσμο δεν είναι πιθανοκρατικές όπως ισχυρίζεται ο Mayr⁴¹, αλλά κανονιστικές. Η ζωή είναι η ίδια η ύπαρξη του οργανισμού αλλά δεν συνιστά μια τροπική κατηγορία που σχετίζεται με τις γνωσιακές μας ικανότητες καθώς ενέχει πληροφορία για αυτό του οποίου είναι ύπαρξη. Η πιθανότητα που κατανέμεται στατιστικά σε κάθε μέλος ενός δειγματοληπτικού πληθυσμού οργανισμών δεν δείχνει ότι η υπό μελέτη ατομική ιδιότητα ή κανονικότητα είναι πιθανοκρατική. Για παράδειγμα, αν γνωρίζω ότι ένας πληθυσμός εντόμων ανήκει στο ίδιο είδος και διέπεται από το ίδιο βιολογικό ρολόι, η στατιστική ανάλυση που δείχνει πόσα πεθαίνουν το χειμώνα δεν καθιστά το ρολόι πιθανοκρατικό. Οι πιθανότητες δεν είναι τίποτε περισσότερο από περιγραφές που βασίζονται σε στατιστικές αναλύσεις και γενικεύσεις. Η

⁴⁰ Στα γραμμικά συστήματα οι ίδιες αρχικές συνθήκες δίνουν πάντοτε το ίδιο αποτέλεσμα. Στα μη γραμμικά συστήματα, δηλαδή στα συστήματα που περιγράφονται από ένα νόμο που δεν έχει την μορφή αιτίου αποτελέσματος, παρόμοιες αρχικές συνθήκες δίνουν πολύ διαφορετικά αποτελέσματα. Αυτό συνιστά μια στοχαστική διαδικασία. Τώρα εξ'υποθέσεως η στατιστική θεωρία δεν ξεκινά από συστήματα με παρόμοιες συνθήκες που δίνουν διαφορετικά αποτελέσματα, (στοχαστική υπόθεση), αλλά πάντα από μία συλλογή συστημάτων που το καθένα για ίδιες τιμές δίνει τα ίδια αποτελέσματα. Άρα η στατιστική δεν είναι καλή για τη μελέτη στοχαστικών συστημάτων. Επιπλέον η στατιστική δεν μελετά ένα σύστημα αλλά μια συλλογή, ένα πληθυσμό. Μόνο αν εκληφθεί η πιθανότητα ως τάση, δηλαδή οντολογικά, μπορεί να μελετήσει ένα μόνο σύστημα ή άτομο.

⁴¹ Mayr 2002 73-74

πραγμοποίηση της στατιστικής είναι μια μορφή ιδεαλισμού που πηγάζει από την αναβάθμιση της τυχειότητας σε οντολογική αρχή και κάνει τα αναγωγιστικά δεδομένα και τις στατιστικές προβλέψεις να εκλαμβάνονται ως εξηγήσεις⁴². Τα στοχαστικά μοντέλα και οι στατιστικές αναλύσεις μπορεί να αποτελούν χρήσιμα αναλυτικά εργαλεία των σύγχρονων βιολόγων αλλά δεν συμβάλουν σε τίποτε στην κατανόηση της ζωής και στην εξήγηση της ουσιώδους ενότητας και κανονικότητας που χαρακτηρίζει τους οργανισμούς. Πολλοί σύγχρονοι βιολόγοι όσον αφορά την έννοια του είδους έχουν καταλήξει να εκλαμβάνουν τον οργανισμό ως ένα παροδικό έκτυπο ενός μέσου όρου που σχετίζεται με τους μέσους όρους μεταβολών ιδιοτήτων ενός πληθυσμού, των οποίων η πραγματικότητα αποτελεί, οιονεί μεσαιωνικού τύπου, αντικείμενο διαμάχης μεταξύ ρεαλισμού των καθόλου και νομιναλισμού⁴³.

Ετούτο όμως, και στις δύο περιπτώσεις, δεν διαφέρει ιδιαίτερος από μια ουσιοκρατική αντίληψη ενός ιδεατού προτύπου στην οποία υποτίθεται ότι αντιπαρατίθενται. Το ιδεατό πρότυπο έχει αντικατασταθεί από την έννοια του μέσου όρου και κάθε απόκλιση από τον μέσο όρο, ανεξαρτήτως του πως ερμηνεύεται λόγω της αποδοχής κάποιου φάσματος αποκλίσεων και της ποικιλομορφίας, είναι απόκλιση από κάτι που θεωρείται γενικός κανόνας, από ένα γενικό κανονικό. Η κανονικότητα όμως που παρουσιάζει η συμπεριφορά των έμβιων δεν μπορεί να καθοριστεί με αναφορά σε ένα στατιστικό μέσο όρο καθώς ετούτος δεν μπορεί να παρέχει το κριτήριο για το πότε μια απόκλιση είναι κανονική. Η κανονικότητα προϋποτίθεται της δυνατότητας μας να μελετάμε μέσους όρους και να διατυπώνουμε βάσει αυτών νόμους καθώς κάτι δεν είναι κανονικό επειδή είναι συχνό αλλά είναι συχνό επειδή είναι κανονικό και ένας κανόνας δεν συνάγεται από μια μέση τιμή αλλά εκφράζει μια μέση τιμή που δεν έχει σχέση με την ίδια την κανονικότητα. Η κανονικότητα του έμβιου δεν αφορά έναν γενικό περιγραφικό κανόνα που εκφράζει γενικούς νόμους αλλά αφορά την πρωταρχική κανονιστικότητα που χαρακτηρίζει κάθε έμβιο ον. Ο μόνος απαράκαμτος γενικός κανόνας των έμβιων είναι η ατομική κανονιστικότητά τους, η δυνατότητά τους να κανονικοποιούν τις καταστάσεις τους, να σχετίζονται με το περιβάλλον τους μέσω των δικών τους κανόνων, και ακριβώς λόγω αυτού του χαρακτηριστικού να έχουν περιθώριο να αποκλίνουν. Η έννοια της ζωής δεν μπορεί να προσδιοριστεί σε έναν κόσμο που όλα εκλαμβάνονται ως ιδιότητες είτε αυτές εκλαμβάνονται ως καθόλου είτε συλλαμβάνονται νομιναλιστικά ως γενικεύσεις μέσω ομοιοτήτων ή μέσων όρων. Γιατί η έννοια της ζωής δεν θέτει μόνο το πρόβλημα της κατανόησης του έμβιου αλλά μέσω αυτού επαναθέτει και το πρόβλημα της γνώσης ως σύλληψης των ίδιων των εννοιών και ως σχέσης της έννοιας με μια συγκεκριμένη ατομικότητα, 'πως και που το ενικό συναντά την έννοια'⁴⁴. Συνιστά μια πρόκληση τόσο στην ιδέα ότι το ατομικό είναι πάντοτε μια εκτροπή ή ανωμαλία από κάποιον είδους καθολικότητα είτε έννοιας είτε ιδιότητας είτε γενικού νόμου όσο και στην ιδέα ότι στην φιλοσοφία πρέπει να ξεκινάμε από το αφηρημένο και καθολικό και να κατερχόμαστε στο ειδικό όπου το ατομικό αποτελεί πάντοτε ένα ασυμπτωματικό έκτυπο ή όριο.

⁴² Βλ. Lewontin 1985 152-160.

⁴³ Βλ. Sober 1994, 1995, Mayr 1975

⁴⁴ Badiou 1994 55 και Toscano 2006 160.

Η οντολογική πραγματικότητα του κάθε έμβιου οργανισμού δεν μπορεί να συμβιβαστεί με μια γνώση της ζωής που βασίζεται σε έννοιες που είτε εκλαμβάνονται ως πραγματικά καθόλου, οπότε η κάθε ατομικότητα εκλαμβάνεται ως απόκλιση ενός κανόνα, είτε εκλαμβάνονται ως νομιναλιστικές γενικεύσεις όπου η κατασκευή της έννοιας μέσω ομοιοτήτων χρησιμεύει για την συμβατική κατάταξη των πραγμάτων και δεν μπορεί να αποδώσει τίποτα σχετικά με την τάξη της φύσης. Το ζήτημα δεν έγκειται απλώς σε μια διαπίστωση ή παραδοχή ότι υπάρχουν μόνο ατομικά πράγματα. Γιατί η προσίδια ατομικότητα του κάθε έμβιου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ζωή του, κατά μια έννοια είναι η ζωή του, και η κατανόηση της ζωής απαιτεί την κατανόηση του τρόπου επίτευξης αυτής της ατομικότητας. Και μόνο μέσα από αυτήν την κατανόηση όπου "το ατομικό δανείζει το χρώμα, το βάρος και την σάρκα του" στο καθολικό το τελευταίο μπορεί να αποκτήσει νόημα μέσα στην ζωή και να μην συνιστά μια κενή λέξη⁴⁵. Το πρόβλημα συμποσούται στην σύλληψη της ίδιας της έννοιας του έμβιου κατά τέτοιο τρόπο ώστε να αποκαλύπτεται η 'λογική' που το διέπει μέσα από τις εμμενείς σχέσεις που το συγκροτούν.

Για να το θέσω με άλλους όρους, το πρόβλημα το θέτει η ίδια η ύπαρξη του κάθε ατομικού οργανισμού ως ουσιαδώς ενιαίο σύνολο τακτικών κανονικοτήτων, --όσον αφορά για παράδειγμα την μορφολογία, την ανάπτυξη, την συμπεριφορά και την αναπαραγωγή-- που δεν εμφανίζουν τα άβια όντα. Το πρόβλημα είναι οι κανονικότητες και η κανονιστικότητα που παρουσιάζουν οι οργανισμοί και όχι μόνο το πρόβλημα ότι αντιστοιχούν σε μια στατιστικά απίθανη διευθέτηση της ύλης που χρειάζεται εξήγηση που υπερβαίνει εκείνη των νόμων της φυσικής επιστήμης⁴⁶. Εκείνο που δεν μπορεί να εξηγήσει ο φυσικαλισμός δεν είναι μια σειρά συγκεκριμένων συμβάντων που οδηγούν σε αυτές τις κανονικότητες δομής και συμπεριφοράς, αλλά τις ίδιες τις κανονικότητες και την ενότητά τους. Γιατί αυτές οι κανονικότητες ενώ δεν παραβαίνουν τους νόμους της φυσικής δεν μπορούν να προκύψουν από αυτούς καθώς είναι οι ίδιες ενσώματοι νόμοι μέσα από την ενότητα και την λειτουργία των οποίων πρέπει να εξηγήσουμε τόσο την συμπεριφορά των οργανισμών όσο και την διάταξη της ύλης. Θα πρέπει να εξηγήσουμε την ενότητα και την συνλειτουργία τους ως ένα ενιαίο όλον που είναι ο ίδιος ο οργανισμός. Από την άλλη, ωστόσο, η εν λόγω ενότητα και κανονιστικότητα του ήδη συγκροτημένου οργανισμού δεν είναι ανεξάρτητη από τον τρόπο γένεσης και ανάπτυξής του. Μια από τις σημαντικότερες πηγές προβλημάτων στην επιστημολογία γενικότερα και στις βιολογικές θεωρίες ειδικότερα και ένας λόγος απαξίωσης κάθε τελεολογικής θεώρησης σχετίζεται με την ιδέα ότι τα πράγματα πρέπει είτε να είναι σχεδιασμένα είτε να είναι χωρίς καμία κατεύθυνση. Αυτό ενέχεται στην ίδια γραμμή σκέψης με το ότι η μόνη απάντηση στην ντετερμινιστική αιτιοκρατία και σε ένα 'μονολιθικό σύμπαν' γυμνών ταυτολογικών αξιωμάτων είναι η απόρριψη της ιδέας της αιτιακής σχέσης. Ωστόσο, μόνο αν η ιδέα της αιτιακής σχέσης αποσυνδεθεί από την παραγωγική συνεπαγωγή, ή γενικώς από θεωρίες κανονικότητας, γενικών αιτιακών νόμων ή ότι άλλο, μπορεί να διατηρήσει τον δυναμικό της χαρακτήρα. Από το ότι τα πάντα δεν είναι αιτιοκρατικά προκαθορισμένα δεν συνεπάγεται ότι το κάθε παροντικό γεγονός δεν είναι αιτιακά καθορισμένο ή ότι είναι ανεξάρτητο από το

⁴⁵ Βλ. Canguilhem 1975 339-342

⁴⁶ Βλ. και Ginsborg 2004.

παρελθόν του. Ωστόσο, από την ενεργεία ύπαρξη ή παροντικότητα του εξαρτάται η ιδιαιτερότητά του και ο αποκλεισμός ενδεχόμενων που είναι ασύμβατα με αυτήν. Επιπλέον, όσον αφορά τα έμβια όντα και τις προσίδιες ικανότητές τους το πρόβλημα δεν είναι μεταξύ ντετερμινισμού και ιντετερμινισμού αλλά μεταξύ του φυσιοκρατικού ή αιτιοκρατικού ντετερμινισμού της σύγχρονης επιστήμης και της παρεμβολής εξατομικευμένων κέντρων συμπεριφοράς με δικούς τους κανόνες. Η δε παρεμβολή εξατομικευμένων κέντρων συμπεριφοράς δεν συμποσούται στην ύπαρξη αναγώγιμων ή μη αναγώγιμων βιολογικών ιδιοτήτων και νόμων ή ψυχικών δομών ή ιεραρχικών επιπέδων οργάνωσης όπου τα ανώτερα είναι οντολογικά ασθενέστερα ή εξαρτημένα από τα κατώτερα.

Όσον αφορά την αρχή της συμπληρωματικότητας που μέσω της κβαντικής προβάλλεται συχνά ως λύση για το πρόβλημα της σχέσης του νου με το σώμα σε θεωρίες διπλής όψεως, φέρει αντίστοιχα προβλήματα με εκείνα των κλασσικών θεωριών ψυχοφυσικού παραλληλισμού όπως του Σπινόζα. Αφήνοντας κατά μέρος το πρόβλημα ότι οι έννοιες συμπληρωματικότητας είναι διαφορετικές και παρακάμπτοντας την ιδιοφυή αλλά ανεπαρκή όσον αφορά την εξατομίκευση λύση του Σπινόζα, το βασικό είναι ότι όλες οι θεωρίες διπλής όψεως απαγορεύουν αξιωματικά οιοδήποτε ερώτημα περί αλληλεπίδρασης των δύο συμπληρωματικών σφαιρών καθώς προσπαθούν να υπερβούν την καρτεσιανή διχοτόμηση έχοντας αποδεχθεί τον βασικό πυρήνα της. Το ζωντανό σώμα μας, όμως, με την ταυτόχρονη δεξίωση και εκδήλωση και του φυσικού και του νοητικού είναι εκείνο ακριβώς στο οποίο ναυαγεί κάθε άποψη περί συμπληρωματικότητας και μη αλληλεπίδρασης των δύο σφαιρών. Δεν αρκεί μια θεωρία για τον τρόπο συνύπαρξης του νου με το σώμα, ακόμη και αν αυτό είναι μια οιοδήποτε είδους θεωρία ταυτότητας, γιατί, αφ'ης στιγμής είναι αποδεκτός ο οντολογικός διαχωρισμός και η αιτιακή ρήξη, η μη αλληλεπίδραση είναι το πρόβλημα και όχι η λύση. Κάθε τέτοια προσέγγιση στο σύγχρονο πλαίσιο καταλήγει να είναι επιφαινομεναλιστική. Σε τελική ανάλυση το πρόβλημα που κληροδότησε ο Καρτέσιος μέχρι και σήμερα ίσως δεν είναι ο νους αλλά η οιαδήποτε εκδοχή μιας αποκλειστικά μηχανιστικής φύσης που, υπό μια ευρεία έννοιά της, σχεδόν κανείς δεν θέτει υπό αμφισβήτηση. Η νεότερη μεταφυσική παραμέρισε το αδιαμφισβήτητο γεγονός της αυτοεμπειρίας μας που έγκειται στο ότι είμαστε υποκείμενα των πράξεων μας, στις οποίες συμπεριλαμβάνεται και η ίδια μας η σκέψη, και οδηγήθηκε σε μεταφυσικές κατασκευές όπως αυτές του συντυχισμού, του παραλληλισμού και της επιφαινομενοκρατίας. Όπως και να έχει, σήμερα, η απείθεια προς τον αιτιακά περιχαρακωμένο ή φυσικαλιστικά κλειστό κόσμο όπου η κάθε δεδομένη κατάσταση καθορίζει την άμεσα διαδοχική της ή, γενικότερα, τα πάντα είναι γραμμικές ακολουθίες όπου τα αίτια προηγούνται του αποτελέσματος, αν δεν περιορίζεται σε συμπληρωματικές περιγραφές ή ευρετικές μεθόδους, θεωρείται σχεδόν εξ ορισμού αντιεπιστημονική, βιταλιστική και ανθρωπομορφική. Για παράδειγμα, η μη αυστηρή αιτιότητα των φαινομένων στην βιολογία καθίσταται αποδεκτή επειδή ολόκληρη η διαδικασία μπορεί να θεωρηθεί αιτιακή όταν μελετηθεί αναδρομικά. "Θα μπορούσε συνεπώς να πει κανείς, κάπως παράδοξα, ότι η αιτιότητα στις πολύπλοκες καταστάσεις είναι μια *a posteriori* ανασυγκρότηση ή, για να το θέσουμε διαφορετικά, η αιτιότητα αποτελείται από μια σειρά βημάτων τα οποία, στο σύνολο

τους, μπορούν να αποκληθούν 'αίτιο'⁴⁷. Εν ολίγοις, το συμπέρασμα του Mayr είναι ότι μολονότι οι στοχαστικές διαδικασίες κάνουν τις προβλέψεις προσεγγιστικές, ή και αδύνατες ενίοτε, αντί για απόλυτες, μπορούν κατά κάποιον τρόπο να θεωρηθούν εξίσου αιτιακές με τις ντετερμινιστικές διαδικασίες γιατί "δεν αδυνατίζουν την αρχή τής αιτιότητας αν βέβαια αυτή συλληφθεί κατά μία postdictive έννοια"⁴⁸. Η απόκλιση σχετίζεται με την έννοια της προβλεπτικότητας και της σκληρής αιτιοκρατίας λόγω της πολλαπλότητας των αιτιακών διαδρομών και της ενδεχομενικότητας πολλών βιολογικών διαδικασιών και όχι με την αμφισβήτηση της πληρότητας των μηχανιστικών εξηγήσεων και των γραμμικών αιτιακών αλληλουχιών τους. Το πρόβλημα όμως που θέτει η ύπαρξη του οργανισμού υπερβαίνει αυτό της ενδεχομενικότητας η οποία, με πολύ μικρότερα εξηγητικά προβλήματα, μπορούμε να πούμε ότι ισχύει ακόμη και για την συγκεκριμένη ύπαρξη και την μορφολογία οιοδήποτε μοναδικού φυσικού αντικειμένου.

Κατά την γνώμη μου, πάντως, κατεξοχήν ανθρωπομορφικό είναι το μηχανιστικό μοντέλο βάσει του οποίου η αντικειμενική πραγματικότητα συμποσούται αποκλειστικά σε μεταβολές καταστάσεων πραγμάτων ή ιδιοτήτων, ή γενικώς σε συνδέσεις γεγονότων και ακολουθίες αιτίας αποτελέσματος, και όλα δυνάμει μπορούν να υπολογιστούν, να προβλεφθούν και να κατασκευαστούν από τον ανθρώπινο νου. Είναι η μορφή που έλαβε το μοντέλο της πραγματικότητας που μας κληροδότησε η νεώτερη επιστήμη συνεπικουρούμενη από την φιλοσοφία που 'παρέδωσε' την φυσική πραγματικότητα στην επιστήμη η οποία σταδιακά έφτασε σήμερα να μην θέτει κανέναν περιορισμό στην μεταφυσική που συνεπάγεται το ίδιο το επιστημονικό μοντέλο. Από μια σκοπιά, ο Καρτέσιος με τον δυϊσμό του και κυρίως ο Καντ με τον αυτοπεριορισμό του Λόγου ως προς την δογματική του χρήση αποκαθάρουν το πεδίο της επιστημονικής γνώσης⁴⁹. Το πρόβλημα ξεκινά από την στιγμή που αντί να εκλαμβάνεται η επιστημονική γνώση ως περιορισμένη, ως ένα συγκεκριμένο είδος γνώσης και τρόπος πρόσβασης ενός μέρους της πραγματικότητας, εκλαμβάνεται ως η μόνη αντικειμενική γνώση και η πραγματικότητα που περιγράφει ως το σύνολο της φυσικής πραγματικότητας. Καρτεσιανά, ό,τι είναι τεχνητό είναι φυσικό και ό,τι είναι φυσικό είναι μηχανικό και μηχανιστικό⁵⁰. Καντιανά, "κατανοούμε πλήρως μόνο αυτό το οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε και να δημιουργήσουμε οι ίδιοι σύμφωνα με έννοιες"⁵¹. Σε μια τέτοια ασφυκτικά περιορισμένη και αιτιακά ενδεή φύση η διευθέτηση και της έννοιας και της ύπαρξης του έμβιου είναι οιονεί εκ των προτέρων αδύνατη. Όπως αναλύει ο Bergson, η ιδέα μιας επιστήμης και μιας εμπειρίας που συναρτώνται

⁴⁷ Mayr 2002 79. "Η δε εξελικτική εξήγηση δεν είναι καν λειτουργιστική καθότι δεν αφορά ένα μοναδικό οργανωμένο σύστημα του οποίου εξετάζουμε την λειτουργία. Είναι μία κοινή αιτιακή εξήγηση που ταιριάζει απόλυτα στην φυσικαλιστική οπτική της φύσης και που διαμεσολαβείται από τα εργαλεία των μαθηματικών". Grene 1974 226

⁴⁸ Mayr 1982 58

⁴⁹ Κατά τον Collinwood, η σημαντική διαφορά του Καρτέσιου από τον Καντ συμποσούται στο ότι ενώ ο πρώτος έθετε και την μεταφυσική μέσα στο πλαίσιο της επιστημονικής του μεθόδου ο Καντ ορθώς την έθεσε εκτός. Collinwood 1960 119.

⁵⁰ "δεν χρειάζεται να αναγνωρίζουμε καμία διαφορά ανάμεσα στις μηχανές που φτιάχνουν οι τεχνίτες και τα διάφορα σώματα που συντέθηκαν μόνο από την φύση...όλοι οι κανόνες της μηχανικής ανήκουν στην φυσική και επομένως όλα τα πράγματα που είναι τεχνητά είναι φυσικά" Descartes Rene, Philosophical Essays 1964 321-322

⁵¹ ΚΚΔ &68 383.

απολύτως προς την ανθρώπινη νόηση περιέρχεται υπόρρητα στην σύλληψη μιας μοναδικής και ολοκληρωτικής επιστήμης η οποία θα απαρτίζεται από νόμους· και αυτό που έκανε ο Καντ ήταν να την αναδείξει. Ετούτο όμως προκύπτει από μια αυθαίρετη σύγχυση της γενικότητας των νόμων, ως σχέσεων ανάμεσα σε πράγματα ή γεγονότα, με την γενικότητα των γενών ως σύνολα ατομικών πραγμάτων. Με άλλα λόγια, παρά την αντικατάσταση από την σύγχρονη επιστήμη της έννοιας του γένους ή της ουσίας από την έννοια του νόμου η τελευταία διατηρεί από την πρώτη το νόημα ενός παγιωμένου και πραγματικού τύπου και η σχέση ανάμεσα στον νόμο και το φαινόμενο συλλαμβάνεται εν τέλει σύμφωνα με το μοντέλο της σχέσης ανάμεσα στο γένος και το άτομο⁵². Ωστόσο, "Αν χρειάζεται μια διάνοια για να διευθετεί αμοιβαία τους όρους είναι φανερό ότι σε ορισμένες περιπτώσεις αυτοί μπορούν να υφίστανται ανεξάρτητα. Και αν, πλάι στις αμοιβαίες σχέσεις των όρων, η εμπειρία μάς εμφάνιζε επίσης ανεξάρτητους όρους, καθώς τα έμβια γένη είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από συστήματα νόμων, τότε το ήμισυ τουλάχιστον της γνώσης μας θα αναφερόταν στο 'πράγμα καθ'εαυτό', στην ίδια την πραγματικότητα. Αυτή η γνώση θα ήταν πολύ δύσκολη, επειδή ακριβώς δεν θα κατασκεύαζε πια το αντικείμενο της και θα ήταν υποχρεωμένη, αντίθετα, να το υποστεί· αλλά όσο μικρό και αν ήταν το κομμάτι που θα έκοβε από αυτό θα είχε μπήξει τα δόντια της στο ίδιο το απόλυτο"⁵³.

Σε τελική ανάλυση αυτό ακριβώς είχε προσπαθήσει να αντιμετωπίσει ο Καντ στην Τρίτη Κριτική όταν παραδέχτηκε ότι "κανείς απολύτως ανθρώπινος Λόγος (ούτε ένας πεπερασμένος, που θα ήταν όμοιος με τον δικό μας, οσοδήποτε και αν τον ξεπερνούσε κατά τον βαθμό) δεν μπορεί να ελπίζει ότι θα εξηγήσει την γένεση έστω και μόνο ενός φύλλου χλόης βάσει απλώς μηχανικών αιτιών"⁵⁴. Η αυτοοργάνωση των έμβιων όντων επί της ουσίας είναι μια οντολογική έκπληξη που αναγκάζει τον Καντ να μιλήσει για φυσικούς σκοπούς που δεν είναι τεχνικοί αλλά ούτε και αντικειμενικά φυσικοί και άρα ο μόνος τρόπος παράκαμψης του οντολογικού προβλήματος και της αντικειμενοποίησής τους εντός του γνωσιολογικού οικοδομήματός του είναι να αποτιμούνται 'ως εάν' να ήταν τεχνικοί, 'ως εάν' να ήταν αποτέλεσμα πρόθεσης ή αιτιότητας μέσω παράστασης. Η καντιανή τελεολογία ως αιτιότητα μέσω παράστασης, και άρα εντέλει ως εξωτερική τελεολογία, συμποσούται σε αρχή κατανοησιμότητας που σχετίζεται με τον τρόπο που εμείς ως γνωστικά υποκείμενα κατανοούμε τα φαινόμενα και όχι με τις ίδιες τις φυσικές διαδικασίες. Από την άλλη, η αυτοοργάνωση ή εσωτερική τελικότητα των έμβιων συνιστά μια οντολογική έκπληξη, μια οντολογική παρεμβολή στον περιορισμό της αντικειμενικής γνώσης στους τρόπους παράστασης εντός του υποκειμένου, που θέτει προβλήματα που δεν καλύπτονται με την επίκληση των καντιανών τελικών ή ιδεατών αιτιών αλλά απλώς παρακάμπτονται. Η αιτιότητα που εμφανίζουν τα οργανωμένα όντα δεν έχει κανένα ανάλογο με οιοδήποτε είδος

⁵² Βλ. Bergson 2005 221-223, Canguilhem 2008 121-133, 2007 191-223, Φουρτούνης 2007 381-388.

⁵³ Bergson 2005 222.

⁵⁴ ΚΚΔ &77 353 Για μια διεξοδική και εξαιρετική ανάλυση σχετικά με την αναγκαιότητα των τελεολογικών κρίσεων και τον ρόλο του αρχετυπικού ή εποπτικού νου στην ΚΚΔ μέσα από την οποία άντλησα και αποσαφήνισα κάποια από τα σημεία που θίγω εδώ βλ. Μαρκολέφας Ηλίας 2004, 2006. Εξίσου βοηθητικό ήταν και το σεμινάριο του Ηλία για την ΚΚΔ στο πλαίσιο του μαθήματος της Β.Κιντή κάποια χρόνια πριν. Επιπλέον, ενδεικτικά, βλ. και Ginsborg 2001, 2004, Toscano 2006, Canguilhem 1975 343-345, Grene 1966, Lenoir 1982, Zumbach 1984.

αιτιότητας γνωρίζουμε. Βάσει αυτού, υπάρχει πρόβλημα με την ίδια την έννοια της ζωής καθώς δεν καλύπτεται υπερβατολογικά ή μεταφυσικά από τις a priori έννοιες της διάνοιας · την ζωή δεν μπορούμε να την γνωρίσουμε παρά μόνο μέσα στα οργανωμένα όντα και συνεπώς δεν μπορούμε να σχηματίσουμε μια έννοια της δυνατότητάς της χωρίς εμπειρία⁵⁵. Όπως αναλύει ο Μαρκολέφας, το πρόβλημα είναι ότι στο καντιανό πλαίσιο η ύπαρξη των οργανωμένων όντων πρέπει να θεωρηθεί απερίσταλτα εμπειρική και ριζικά ενδεχομενική με τρόπο που υπερβαίνει οτιδήποτε ισχύει για κάθε άλλο μερικό περιεχόμενο της εμπειρίας. Σε αντίθεση με ένα κομμάτι χρυσού που είναι εμπειρικά ενδεχόμενο αλλά δυνατό ή εξηγήσιμο στο πλαίσιο της υπερβατολογικής συγκρότησης της εμπειρίας, η ύπαρξη ενός σκύλου είναι πραγματική ως δεδομένη αλλά αδιανόητη ή ανεξήγητη, και άρα, αυστηρά μιλώντας αδύνατη. Λόγω αυτού ωστόσο διακυβεύεται όλη η Κοπερνίκεια μεταστροφή της κριτικής φιλοσοφίας: "ο ισχυρισμός ότι οι τελεολογικές κρίσεις είναι αποκλειστικά αναστοχαστικές αντιστοιχεί στην αναγνώριση ότι υπάρχουν έννοιες των οποίων το νόημα προέρχεται αποκλειστικά από την αναστοχαστική ανάληψη μιας ορισμένης καθολικότητας ή νομοτέλειας πηγή της οποίας είναι το ίδιο το περιεχόμενο της εμπειρίας"⁵⁶.

Στο καντιανό πλαίσιο, το έμβιο ον δεν εμπίπτει στα δύο αποδεκτά είδη αιτιότητας: είτε της δρώσας, μηχανιστικής ή πραγματικής αιτιότητας της φύσης είτε της τελικής ή ιδεατής αιτιότητας που εκτός από τον ρόλο της στο χώρο της ελευθερίας ή του πρακτικού λόγου εμπλέκεται και στην σκόπιμη δραστηριότητα του υποκειμένου λόγω της ικανότητάς "να είναι κανείς μέσω των παραστάσεων του η αιτία της πραγματικότητας των αντικειμένων των παραστάσεων αυτών"⁵⁷. Το έμβιο δεν είναι οργανωμένο ως απλός φυσικός μηχανισμός, τουτέστιν η οργάνωση του δεν εμπίπτει στην πραγματική ή μηχανιστική αναγκαιότητα της οποίας το υπερβατολογικό σχήμα είναι η αναγκαία χρονική ακολουθία μέσω της οποίας η διάνοια καθορίζει a priori την περιοχή της φύσης ως δυνατής εμπειρίας. Ωστόσο, δεν είναι οργανωμένο ούτε ως προϊόν τεχνικής ή καλλιτεχνικής δημιουργίας όπου η παράσταση λειτουργεί ως ψυχολογική καθοριστική αρχή της αιτίας και προηγείται από αυτήν έτσι ώστε το αντικείμενο να διαμορφώνεται μέσω μηχανικών δυνάμεων σύμφωνα με την παράσταση ενός κανόνα που είναι εξωτερικός του ίδιου του παραγόμενου αντικειμένου. Γιατί φυσικός σκοπός μπορεί να ονομαστεί μόνο το προϊόν της φύσης που είναι "οργανωμένο και αυτοοργανούμενο ον"⁵⁸, τουτέστιν το

⁵⁵ ΚΚΔ &73 328.

⁵⁶ Μαρκολέφας 2004 14-15

⁵⁷ ΚΚΔ XXIII. Βλ. και ΚΚΔ & 65.

⁵⁸ ΚΚΔ &65 292.

"Για να είναι ένα πράγμα φυσικός σκοπός απαιτείται πρώτον ότι τα μέρη (κατά την ύπαρξη και την μορφή τους) είναι δυνατά μόνο μέσω της σχέσης τους προς το όλον. Διότι το ίδιο το πράγμα είναι σκοπός, συνεπώς υπάγεται σε μια έννοια ή μια Ιδέα, η οποία πρέπει να ορίζει a priori όλα όσα οφείλουν να περιέχονται σε αυτό. Εφόσον όμως ένα πράγμα νοείται ως δυνατό μόνο με αυτόν τον τρόπο, είναι απλώς ένα έργο τέχνης, δηλαδή προϊόν μιας έλλογης αιτίας διαφορετικής από την ύλη, ή τα μέρη, του, και της οποίας η αιτιότητα (κατά τη δημιουργία και τη σύνδεση των μερών) καθορίζεται από την Ιδέα ενός όλου που είναι δυνατό μέσω της ίδιας, και άρα όχι μέσω της εξωτερικής φύσης. Αν πρόκειται όμως ένα πράγμα ως φυσικό προϊόν να περιέχει αυτό το ίδιο και μέσα στην εσωτερική του δυνατότητα μια σχέση με σκοπούς, δηλαδή να είναι δυνατό μόνον ως φυσικός σκοπός και χωρίς την αιτιότητα των αιτίων των έλλογων όντων έξω από αυτό, τότε απαιτείται, δευτερον ότι τα μέρη του

οργανωμένο ον που είναι ταυτόχρονα αίτιο και αποτέλεσμα του εαυτού του· που οργανώνει τον εαυτό του και αναπαράγει την οργάνωση του ενώ το όλον ρυθμίζει την αλληλεπίδραση των μερών του τα οποία παράγουν αμοιβαίως το ένα το άλλο, είναι το καθένα χάριν του άλλου και χάριν του όλου· τα μέρη και το όλον αλληλοκαθορίζονται εμμενώς με κυκλικό τρόπο καθώς τα μέρη καθίστανται δυνατά μόνο σε σχέση με το όλον, αλληλοαναφέρονται το ένα στο άλλο και μπορούν να εξηγηθούν μόνο αν εκληφθούν ως "όργανα σε μια ορισμένη σχέση με το ίδιο το πράγμα"⁵⁹. Με δύο λόγια η παράσταση ή έννοια του όλου αποτελεί συνθήκη δυνατότητας και των ίδιων των μερών και της διευθέτησής τους· προηγείται και πραγματικά και λογικά των μερών και το πρόβλημα σε αυτή την περίπτωση είναι πως από ένα όλον παράγονται τα μέρη ή, καντιανά, πως μια έννοια ή μια ιδέα του όλου που δεν είναι εξωτερική του αντικειμένου θα μπορούσε να είναι η 'αιτία' του· πώς θα μπορούσε το όλον να εκδηλώνει μια μη μηχανική αιτιότητα ενός κανόνα, παράστασης ή έννοιας ή ιδέας, που δεν ανήκει σε ένα έλλογο ον έξω από αυτό και

συνδέονται στην ενότητα ενός όλου με το να είναι αμοιβαίως αιτία και αποτέλεσμα της μορφής τους. Διότι μόνο με αυτόν τον τρόπο είναι δυνατόν να καθορίζει αντιστρόφως (αμοιβαίως) και με τη σειρά της η *Ιδέα του όλου* τη μορφή και τη σύνδεση όλων των μερών· δηλαδή όχι ως αιτία --διότι τότε θα ήταν ένα προϊόν τέχνης-- αλλά ως γνωστικός λόγος της συστηματικής ενότητας της μορφής και της σύνδεσης όλου του πολλαπλού που περιέχεται στη δεδομένη ύλη για εκείνον που το κρίνει.

Για να μπορεί λοιπόν ένα σώμα να κριθεί καθ'εαυτό και κατά την εσωτερική του δυνατότητα ως φυσικός σκοπός, απαιτείται τα μέρη στην συνολική ενότητά τους να παράγουν το ένα το άλλο, τόσο κατά την μορφή όσο και κατά την σύνδεσή τους, με αμοιβαίο τρόπο και άρα να παράγουν από την δική τους αιτιότητα ένα όλον, η έννοια του οποίου θα μπορούσε πάλι αντιστρόφως (σε ένα ον που θα κατείχε την κατάλληλη για ένα τέτοιο προϊόν αιτιότητα) να είναι η αιτία του σύμφωνα με μια αρχή και συνεπώς η σύνδεση των ποιητικών αιτίων θα μπορούσε να κριθεί συγχρόνως ως αποτέλεσμα μέσω τελικών αιτίων.

Σε ένα τέτοιο προϊόν της φύσης, κάθε μέρος, όπως υπάρχει μόνο μέσω όλων των άλλων, νοείται επίσης ότι υπάρχει και χάριν των άλλων και του όλου· τούτο όμως δεν επαρκεί (διότι θα μπορούσε να είναι επίσης εργαλείο της τέχνης και έτσι να γίνεται αντιληπτό ότι είναι δυνατό μόνον ως σκοπός εν γένει), αλλά το προϊόν της φύσης νοείται ως όργανο που παράγει τα άλλα μέρη (συνεπώς ότι το καθένα παράγει το άλλο αμοιβαίως), κάτι που δεν μπορεί να είναι ένα εργαλείο της τέχνης, αλλά μόνο της φύσης, η οποία παρέχει όλα τα υλικά για τα εργαλεία (ακόμη και εκείνα της τέχνης)· και μόνο τότε και για τον λόγο αυτόν, ένα τέτοιο προϊόν ως οργανωμένο και αυτοοργανούμενο ον θα μπορούσε να ονομαστεί φυσικός σκοπός.

Σε ένα ρολόι ένα μέρος είναι το εργαλείο της κίνησης των άλλων, ένας τροχός· όμως δεν είναι το ποιητικό αίτιο της παραγωγής ενός άλλου· ένα μέρος υπάρχει βέβαια χάριν του άλλου αλλά όχι μέσω αυτού. Για αυτό και το παραγωγικό αίτιο του ρολογιού και της μορφής του δεν περιέχεται στην φύση (της ύλης αυτής), αλλά εκτός αυτής, σε ένα ον, το οποίο μπορεί να δρα σύμφωνα με Ιδέες ενός όλου που είναι δυνατό μέσω της αιτιότητάς του.....*Ένα οργανωμένο ον λοιπόν δεν είναι απλώς μηχανή, διότι αυτή έχει απλώς κινητήρια δύναμη, αλλά εκείνο κατέχει μέσα του διαμορφωτική δύναμη.....η οποία δεν μπορεί να εξηγηθεί με μόνη την ικανότητα κινήσεως (τον μηχανισμό).....*

Για να μιλήσουμε με ακρίβεια, η οργάνωση της φύσης δεν έχει τίποτε ανάλογο με οποιαδήποτε αιτιότητα που γνωρίζουμε..... Η έννοια ενός πράγματος, ως φυσικού σκοπού καθ'εαυτό, δεν είναι συνεπώς μια συστατική έννοια της διάνοιας ή του Λόγου, μπορεί όμως να είναι μια ρυθμιστική έννοια για την αναστοχαστική κριτική δύναμη ώστε να κατευθύνει την έρευνα των αντικειμένων αυτού του είδους κατά μια μακρινή αναλογία με την αιτιότητά μας σύμφωνα με σκοπούς.....Τα οργανωμένα όντα.....παρέχουν για πρώτη φορά αντικειμενική πραγματικότητα στην έννοια ενός σκοπού που δεν είναι πρακτικός αλλά σκοπός της φύσης και με τον τρόπο αυτόν παρέχουν στη φυσική επιστήμη το θεμέλιο για μια τελεολογία, δηλαδή για ένα είδος κρίσεως των αντικειμένων της κατά μια ιδιαίτερη αρχή, την οποία δεν θα είχαμε διαφορετικά απολύτως κανένα δικαίωμα να εισαγάγουμε στην επιστήμη (*επειδή δεν μπορούμε καθόλου να εννοήσουμε a priori την δυνατότητα ενός τέτοιου είδους αιτιότητας*)".

ΚΚΔ & 65 290-295. Η έμφαση δική μου.

⁵⁹ ΚΚΔ & 66 298

συνιστά απλώς καθοριστική αρχή μιας αιτίας που προηγείται του αποτελέσματος. Τα καντιανά 'τέλη' είναι σκοποί ή φιναλιστικές έννοιες και σε όλες τις εκδοχές τους αφορούν μια εξωτερική τελεολογία. Το τέλος είναι είτε "η έννοια ενός αντικειμένου εφόσον περιέχει συγχρόνως την αιτία της πραγματικότητας του αντικειμένου αυτού" είτε "το αντικείμενο μιας έννοιας εφόσον θεωρείται η έννοια ως η αιτία του αντικειμένου, ο πραγματικός λόγος της δυνατότητάς του"⁶⁰. Στην δεύτερη περίπτωση δεν θεωρείται απλώς η γνώση του αντικειμένου δυνατή μέσω της έννοιας, δηλαδή σύμφωνα την υποκειμενικά αναγκαία αρχή της μορφικής σκοπιμότητας ή καταλληλότητας της φύσης, αλλά το ίδιο το αντικείμενο ως μορφή ή ύπαρξη είναι δυνατό μόνο μέσω της έννοιας τού αποτελέσματος και ως εκ τούτου η παράσταση του αποτελέσματος είναι η καθοριστική αρχή της αιτίας του. Σε αυτή την περίπτωση μιλάμε για φυσικούς σκοπούς αλλά η έννοια του φυσικού σκοπού δεν μπορεί να θεωρηθεί ρυθμιστική ιδέα αφενός γιατί δεν αποτελεί a priori απαίτηση αλλά a posteriori απάντηση και αφετέρου γιατί εμπλέκεται εκ των πραγμάτων στο πρόβλημα του καθορισμού ή των όρων της δυνατότητας και της γένεσης ορισμένων αντικειμένων της εμπειρίας. Η έννοια του φυσικού σκοπού έχει αποκλειστικά ευρετική αναγκαιότητα και το φαινόμενο της ζωής δεν έχει υπερβατολογική ή μεταφυσική κάλυψη μέσω a priori εννοιών της διάνοιας. "Κάθε γνωστική προσέγγιση του έμβιου όντος είναι καταδικασμένη να παραμείνει εσαεί απλή αποτίμηση και δεν μπορεί ποτέ να γίνει πραγματική εξήγησή του, δηλαδή, καθορισμός των όρων δυνατότητάς του από την διάνοια ή συναγωγή της έννοιας του από μια αρχή την οποία κατέχει ήδη το υποκείμενο"⁶¹.

Εν ολίγοις, το πρόβλημα που ξεκινά με το ότι η αιτιότητα που εμφανίζουν τα οργανωμένα όντα "δεν έχει κανένα ανάλογο με οιαδήποτε αιτιότητα γνωρίζουμε" δεν θέτει απλώς το πρόβλημα της γνώσης των οργανωμένων όντων μέσω ενός κανόνα της διάνοιας που εφαρμόζεται στην εποπτεία αλλά και της ίδιας της απλής αναγνώρισής τους ως τέτοια, δηλαδή ως οργανωμένα όντα και όχι ως απλά συσσωματώματα. Θέτει ταυτόχρονα τόσο το πρόβλημα της σύλληψης και απόκτησης ή κατασκευής της ίδιας της έννοιας ως κανόνα του οργανωμένου όντος και της αναγνώρισης ή παραγωγής του ως αντικείμενο εμπειρίας όσο και, εμμέσως πλην σαφώς, το οντολογικό πρόβλημα των όρων δυνατότητας ύπαρξης και γένεσης ή παραγωγής ενός τέτοιου είδους ατομικού αντικειμένου, μιας εξατομικευμένης αυτοοργανούμενης οντότητας ως φυσικό προϊόν. Ως προϊόν της ίδιας της φύσης η οποία πέραν της πραγματικότητας των τυφλών μηχανικών δράσεων στερείται νομοτέλειας. Ακόμη και η θεώρηση της φύσης μέσα από μηχανικούς νόμους εμπίπτει μαζί με την θεώρηση σύμφωνα με σκοπούς στην αναστοχαστική κριτική δύναμη και η ενότητά τους θεμελιώνεται σε ένα άγνωστο υπεραισθητό, κάτι νοούμενο ή καθ'εαυτό, το οποίο δεν χρειάζεται να διχάζεται ή να εμπίπτει σε κανέναν από τους δύο αυτούς τρόπους⁶² και στο οποίο ο άνθρωπος είναι το μόνο ον που, θεωρούμενος ως νοούμενο, μετέχει μόνο στο πεδίο του πρακτικού λόγου μέσω της υπεραισθητής ικανότητας της ελευθερίας⁶³.

⁶⁰ ΚΚΔ & IV, &10.

⁶¹ Μαρκολέφας 2004 10, 14, Βλ. και ΚΚΔ & 68, 78.

⁶² ΚΚΔ & 70, 71.

⁶³ ΚΚΔ & 81

Τα οργανωμένα όντα, σε αντίθεση με τις τεχνικές δημιουργίες, δεν είναι διευθετήσεις υλικών μερών των οποίων η ενότητα έχει επιβληθεί εξωτερικά καθώς παρουσιάζουν ένα είδος εσωτερικής ενότητας και αλληλοαναφοράς που απουσιάζει από τις τεχνικές δημιουργίες. Ο οργανισμός δεν μπορεί να γίνει κατανοητός μόνο ως αποτέλεσμα της αλληλεπίδρασης των μερών του καθώς τα ίδια τα μέρη δεν είναι κατανοητά ως μέρη παρά μόνο υπό την προϋπόθεση του όλου. Ωστόσο, ο Kant επί της ουσίας αποποιείται την έννοια της αυτοοργάνωσης καθώς η αυτοοργάνωση θα έπρεπε να αποδοθεί στην ύλη το οποίο, κατά την άποψη του και εύλογα ως ένα βαθμό στο πλαίσιο της εξωτερικής αιτιότητας, του γραμμικού χρόνου και της αιτιακής ένδειας που αυτά συνεπάγονται, οδηγεί στον υλοζωισμό. Έτσι το μόνο καταφύγιο είναι η τεχνική ή ποιητική πράξη και η επίκληση του αρχέτυπου νου, ως εποπτικού και όχι διασκεπτικού, προκειμένου να αναδειχθεί η δυνατότητα που θα μπορούσε να συμπεριλάβει τους όρους ύπαρξης των οργανωμένων όντων⁶⁴. Η καρτεσιανή απόσταση μεταξύ νου και εκτεταμένων πραγμάτων έχει μεταμφιεστεί σε απόσταση μεταξύ έννοιας και αντικειμένου όπου η έννοια υποτίθεται ότι διαμεσολαβεί ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο. Οι έννοιες όμως δεν εξατομικεύουν και η ενότητα των έμβιων δεν είναι ένα φαινομενικό αναπαραστασιακό αντικείμενο. Έτσι, "είναι βέβαιο ότι δεν μπορούμε καν να γνωρίσουμε επαρκώς τα οργανωμένα όντα και την εσωτερική τους δυνατότητα σύμφωνα με απλώς μηχανικές αρχές της φύσης...είναι άτοπο για τους ανθρώπους να συλλάβουν το σχέδιο ή να ελπίζουν ότι μπορεί κάποτε να αναστηθεί ένας Νεύτωνας που θα μπορέσει να εξηγήσει έστω και μόνο την γένεση ενός φύλλου χλόης σύμφωνα με φυσικούς νόμους που δεν διέταξε κάποια πρόθεση"⁶⁵. Τα έμβια αντιστέκονται στους περιορισμούς της αρχής της εξατομικεύσης του χώρου και του χρόνου και σε τελική ανάλυση υπ'αυτή την έννοια της αντικειμενικότητας δεν είναι πλήρως αντικειμενοποιησίμα. Οι δε οργανισμοί για τον Kant είναι ανάλογα της ζωής καθώς, σύμφωνα με τον ίδιο, η ζωή με την αυστηρή έννοια είναι "η ικανότητα ενός όντος να καθορίζει τον εαυτό του να δράσει σύμφωνα με μια εσωτερική αρχή" και αυτή την ικανότητα την αρνείται στους οργανισμούς καθώς η εσωτερική αρχή στην οποία αναφέρεται αφορά τους νόμους της ικανότητας της επιθυμίας όπου η ικανότητα της επιθυμίας είναι "η ικανότητα ενός όντος να είναι μέσω των παραστάσεων του η αιτία της πραγματικότητας των αντικειμένων αυτών των παραστάσεων"⁶⁶.

Η 'ως εάν' καντιανή τελεολογία στην πρόσληψη από την επιστήμη ως ευρετική τελεολογία εκλαμβάνει τους οργανισμούς κυριολεκτικά 'ως εάν' να ήταν αποτέλεσμα πρόθεσης ή εξωτερικής σκοπιμότητας ή αιτιότητας μέσω παράστασης μέχρι να βρει την κατάλληλη αιτιακή εξήγηση που θα αναιρεί αυτή την σκοπιμότητα ως πρόθεση αλλά όχι ως εξωτερικότητα. Τόσο η φυσική επιλογή όσο και οι τελεονομικές εξηγήσεις μέσω γενετικού προγράμματος επιβεβαιώνουν την ευρετική διάσταση της 'ως εάν' καντιανής θεώρησης και συγχρόνως εκλαμβάνονται ως εάν να αναιρούν το αδύνατον της ανάστασης ενός Νεύτωνα που εξηγεί τους

⁶⁴ ΚΚΔ&76-77.

⁶⁵ &75 338. "Η εσωτερική μορφή ενός απλού φύλλου χλόης μπορεί να αποδείξει με επάρκεια για την δική μας ανθρώπινη κριτική ικανότητα ότι η προέλευση του είναι δυνατή μόνο κατά τον κανόνα των σκοπών" & 67 299.

⁶⁶ Μεταφυσικά Θεμέλια 544, ΚΠΛ 8.

οργανισμούς σύμφωνα με φυσικούς νόμους. Η φυσική επιλογή είναι ένας τυφλός γλύπτης μορφών που λειτουργεί 'ως εάν' να είχε σχέδιο αλλά χωρίς σχέδιο και το γενετικό πρόγραμμα είναι μια υλικοποιημένη αιτιότητα μέσω παράστασης ή μια φυσική αποβλεπτικότητα εντός του οργανισμού που λειτουργεί 'ως εάν' να ήταν ο εκ των έσω κατασκευαστής μιας μηχανής. Ο Καντ όμως επικαλέστηκε την αιτιότητα μέσω παράστασης, τουτέστιν μια εξωτερική τελεολογία, όχι επειδή ήταν ασύμβατη με την μηχανική αναγκαιότητα της φύσης αλλά ακριβώς επειδή ήταν η μόνη συμβατή με αυτήν. Τουτέστιν, ήταν η μόνη που μπορούσε να άρει την απόλυτη ενδεχομενικότητα της σύνδεσης των μερών χωρίς να αναιρεί τις γραμμικές χρονικές αιτιακές αλληλουχίες ενώ συγχρόνως παρέκαμπε το πρόβλημα της οντογένεσης και της ύπαρξης του έμβριου ως οργανωμένου και αυτοοργανούμενου όντος, τουτέστιν παρέκαμπε το πρόβλημα της εσωτερικής τελικότητας και της αναγκαίας ή ουσιώδους ενότητας του. Εν ολίγοις, αποτιμούμε το εμπειρικό τεκμήριο της εσωτερικής οργάνωσης και τελικότητας που εμφανίζουν στην εμπειρία μας οι οργανισμοί, 'ως εάν' να ήταν αποτέλεσμα εξωτερικής σκοπιμότητας ακριβώς επειδή δεν μπορούμε να το εξηγήσουμε ως εσωτερικό. Από την θετική πλευρά, ο λόγος που όσους μηχανισμούς και αν ανακαλύψουμε θα είμαστε πάντοτε 'καταδικασμένοι' να κατανοούμε τους οργανισμούς ως εάν να ήταν αποτέλεσμα πρόθεσης ή αιτιότητας μέσω παράστασης αναδεικνύει τόσο το λογικό όριο της ίδιας της επιστημονικής γνώσης ως γνώσης μέσω μηχανικών νόμων αλλά, συγχρόνως, και το αδιέξοδο της υπερβατολογικής φιλοσοφίας ή οιασδήποτε φιλοσοφίας της αναπαράστασης να αιτιολογήσει αντικειμενικά την εξατομίκευση. Να διευκρινίσω, ωστόσο, ότι το μεγαλύτερο πρόβλημα έγκειται στην ίδια την μεταφυσική της ύλης. Στην μηχανιστική εικόνα του χωροχρονικού εντοπισμού έναντι του οποίου η ζωή και το ίδιο το έμβριο ως εξατομικευμένη οντότητα δεν μπορεί παρά να είναι είτε κάτι υπερκαθορισμένο είτε επιφανόμενο.

Όπως και να έχει, η εμπειρία μας μάς παρουσιάζει μια πραγματικότητα πολύ πιο πλούσια και φιλοσοφικά αποκαλυπτική από τον κόσμο της φυσικής και η τελευταία μάλλον συνιστά ένα αφηρημένο, αν και αναντίρρητα επιτυχημένο, πεδίο έρευνας ενός μέρους αυτής της πραγματικότητας παρά ένα αξιακά ουδέτερο μοντέλο όλης της δυνατής γνώσης. Η βιολογία από την άλλη δεσμεύεται πολύ περισσότερο από αυτή την εμπειρική πραγματικότητα, από τον εκτοπισμένο από την αντικειμενική πραγματικότητα ποιοτικό κόσμο της αισθητηριακής αντίληψης και της άμεσης εμπειρίας, καθότι δεν μπορεί, όπως η φυσική, να αντιπαρέρχεται την μαρτυρία της ίδιας της ζωής και να προβαίνει σε ανάλογους βαθμούς αφαίρεσης και φορμαλισμού. Έχει να αντιμετωπίσει εκλεπτυσμένα, αμφίσημα και αλληλοσυνδεόμενα ζητήματα --όπως εκείνα της σχέσης μερών και όλου, της διαπλοκής δομής και λειτουργίας, των τελεολογικών φαινομένων, της πολυπλοκότητας, της ανάπτυξης, της αυτοοργάνωσης, της ανάδυσης νέων ιδιοτήτων και της ιστορικότητας που προσιδιάζει στο φαινόμενο της ζωής. Ετούτα, δεν καλύπτονται από, ή δεν επιδέχονται καν, ποσοτικές περιγραφές ενώ δεν φαίνεται ούτε να είναι αναγώγιμα στους αφηρημένους νόμους της φυσικής και της χημείας ή έστω σε εκείνους της βιοχημείας και της μοριακής βιολογίας, ούτε να διέπονται από προσίδιους αυστηρούς νόμους με αξιώσεις απόλυτης πρόβλεψης και καθολικότητας, ούτε, γενικότερα, να είναι πλήρως εντάξιμα στο στενό ενοποιητικό

αιτιακό πλαίσιο της φυσικής. Πάνω από όλα, η βιολογία έχει να αντιμετωπίσει το φαινόμενο όχι απλά της κανονικότητας και του προβληματικού καθεστώτος των βιολογικών νόμων αλλά της κανονιστικής συμπεριφοράς που επιδεικνύουν όλα τα έμβια όντα καθώς εγκαθιδρύουν τα ίδια τους κανόνες μέσω των οποίων σχετίζονται ενεργά τόσο με το περιβάλλον τους όσο και με τον εαυτό τους στο χρόνο. Εν ολίγοις, πρόκειται για φαινόμενα που η εξήγηση τους δεν καλύπτεται πλήρως από την τρέχουσα υλιστική, μηχανιστική αναγωγή ή περιγραφή και φαίνεται, εν μέσω άλλων, να απαιτούν συμπληρωματικές εξηγήσεις τελεολογικού, ιστορικού και μορφολογικού τύπου, των οποίων όμως η αντικειμενική πραγματικότητα τελεί υπό αμφισβήτηση όσον αφορά την κυρίαρχη επιστημολογία.

Επομένως, πέραν, αλλά συχνά και λόγω, των προβλημάτων, των παράδοξων παραδοχών και των αδιεξόδων που ούτως ή άλλως παρουσιάζει το ίδιο το αναγωγιστικό εγχείρημα γενικώς, η βιολογία, μέσω του επικρατούντος σύγχρονου εξελικτικού προσαρμοστικού προγράμματος, δυσκολεύεται να αντιμετωπίσει ζητήματα όπως εκείνα της ανάγκης επίκλησης τελεολογικών και μορφολογικών εξηγήσεων που αφορούν στην προέλευση της οργάνωσης, στην αυτοοργάνωση και στην σχέση της δομής με τη λειτουργία των ζωντανών συστημάτων. Επιπλέον, εξακολουθούν να υφίστανται εννοιολογικά προβλήματα σχετικά με βασικούς όρους όπως η εξατομίκευση, η προσαρμογή, η καταλληλότητα και η φυσική επιλογή ενώ δεν έχει διερευνηθεί επαρκώς το γεγονός πως οι επιστήμες της ζωής χρησιμοποιούν αναπόφευκτα και διαρκώς αξιολογικές έννοιες όπως η επιλογή, η αυτοσυντήρηση, η ρύθμιση, η προσαρμογή και η κανονικότητα. Έτσι, οι αναγωγιστικές και μηχανιστικές εξηγήσεις του εξελικτικού προσαρμοστικού προγράμματος, μέσα από την παράταξη γενετικών και φυσιολογικών διαδικασιών των οποίων η ενότητα αφήνεται ανεξήγητη, έχουν αποδειχθεί ανεπαρκείς όσον αφορά πολλά προβλήματα που σχετίζονται με την βιολογική ανάπτυξη και ποικιλομορφία. Η εξήγηση όμως αυτής ακριβώς της ενότητας, που σηματοδοτεί την αυτοδιάκριση του έμβιου από το περιβάλλον του και που τρόπον τινά προϋποτίθεται κάθε βιολογικής έρευνας, είναι το ζητούμενο. Η εσωτερική ενότητα του έμβιου όντος είναι εκείνη που υπόκειται των αφαιρέσεων της θεωρίας, το γεγονός πάνω στο οποίο βασίζονται όλες οι θεωρητικές αφαιρέσεις.

Ωστόσο, τα προαναφερθέντα προβλήματα, πέραν από την εμμονή του να αντιμετωπίζονται υπό της σκέπη του σύγχρονου φυσικαλισμού ως ξεχωριστά προβλήματα που επιχειρείται να επιλυθούν μέσω διάφορων υποθεωριών, μοντέλων, σημασιολογικών αναλύσεων ή όλο και πιο σύνθετων φυσικοχημικών μηχανισμών και ειδικών νόμων τα οποία επιφέρουν περαιτέρω σημασιολογικά προβλήματα, ίσως πρέπει να συνδεθούν με το κεντρικό ερώτημα που δεν είναι άλλο από το σε τι συνίσταται εντέλει η ιδιαιτερότητα του φαινομένου της ζωής. Διερευνώ, εδώ, μήπως υπάρχει όντως κάποια ειδοποιός διαφορά, τουτέστιν κάποια μοναδική συνθήκη που προσιδιάζει αποκλειστικώς στα ζωντανά όντα και μήπως σε τελική ανάλυση εκείνο που απαιτείται για την κατανόηση της ζωής δεν καλύπτεται ούτε από το πλαίσιο του σύγχρονου εξελικτικού προγράμματος ούτε από το πλαίσιο του σύγχρονου αντικειμενικού δομισμού⁶⁷ ούτε από το πλαίσιο μιας ευρετικής τελεολογίας ούτε, γενικότερα, έγκειται σε συμπληρωματικές επιστημολογικές περιγραφές και εξηγήσεις. Υποστηρίζω πως η ερμηνεία του έμβιου έγκειται σε μια

⁶⁷ Thompson 1966, Goodwin 1982.

κριτική οντολογική ανάλυση που ενδέχεται να οδηγήσει σε μια συνολική αλλαγή οπτικής. Το έμβιο αποτελεί ένα όλον που συγκροτεί ένα κέντρο αναφοράς συντονισμένων ενεργειών ή δραστηριοτήτων μέσω των οποίων το ίδιο οριοθετεί τον εαυτό του. Ο κάθε οργανισμός από την αμοιβάδα ως τον άνθρωπο αποτελεί διαβαθμισμένα, τούτέστιν ανάλογα με τον βαθμό εξατομίκευσής του, ένα αυτενεργό κέντρο συμπεριφοράς και όχι ένα αδρανές παθητικό υποκείμενο που συγκροτείται και συμπεριφέρεται συναρτήσσει εξωτερικών γραμμικών αιτιακών σχέσεων. Ο βιολογικός 'νόμος', ή οι 'νόμοι', δεν διέπουν απλώς τα έμβια αλλά είναι κανόνες που ανήκουν συγκροτητικά στο κάθε επιμέρους έμβιο και οι πραγματώσεις τους είναι πράξεις του οργανισμού. Στην σύγχρονη βιολογία ο οργανισμός εκλαμβάνεται ως ένα αδρανές παθητικό υποκείμενο που παρουσιάζει φαινομενικά πιο εκλεπτυσμένες και πολύπλοκες αντιδράσεις σε εξωτερικά ερεθίσματα. Ωστόσο, ο οργανισμός δεν είναι ούτε μια δέσμη γεγονότων ούτε ένα αδρανές παθητικό σύστημα που απλώς αντιδρά αυτοματικά σε εξωτερικούς παράγοντες, αλλά είναι ένα ουσιωδώς ενοποιημένο υποκείμενο που έχει εσωτερική ταυτότητα, και άρα κάποιου είδους και βαθμού εσωτερικότητα, και που σχετίζεται ενεργά με το περιβάλλον του. Το βασικότερο χαρακτηριστικό του δεν είναι τόσο οι φυσικές ή μηχανικές δράσεις που ασκεί ο ίδιος στο περιβάλλον αλλά ο τρόπος που δέχεται και μετασχηματίζει τουλάχιστον κάποιες από τις επιδράσεις του περιβάλλοντος. Η προσίδια παθητικότητα ή 'ευαισθησία' του, καθώς οι επιδράσεις μετασχηματίζονται μέσα από τους δικούς του κανόνες. Διαβαθμισμένα, μπορεί να αλληλεπιδρά με το περιβάλλον και κυρίως να αφομοιώνει ύλη και πληροφορία διατηρώντας την ταυτότητά του, και προκειμένου να διατηρήσει την ταυτότητά του, καθώς αυτή η συσχέτιση καθορίζεται από τους κανόνες που εγκαθιδρύει ο ίδιος ο οργανισμός λόγω της εμμενούς κανονιστικότητας που, σε αντίθεση με κάθε άβιο, χαρακτηρίζει ακόμη και μια αμοιβάδα⁶⁸. Και εδώ η διαφορά που προκύπτει δεν είναι απλώς επιστημολογική αλλά οντολογική. Ισχυρίζομαι εν ολίγοις, πως η κατανόηση αυτής της οντολογικής διαφοράς επιβάλλει την διεύρυνση του αιτιακού μας πλαισίου. Η εσωτερική ταυτότητα του οργανισμού ως ριζική ετερογένεια από το άμεσο περιβάλλον του, με το οποίο ωστόσο αλληλεπιδρά και χωρίς το οποίο δεν μπορεί να υπάρξει, είναι δικό του αιτιακό έργο, είναι η αυτοπραγμάτωση και η αυτοσυνέχισή του μέσα από την, δια του σώματος του, σχέση του με τον κόσμο. Με κάποιο τρόπο το είδος αιτιότητας που χαρακτηρίζει εσωτερικά ολόκληρο τον οργανισμό ως έμβιο ον είναι διαφορετικό αλλά και συσχετισμένο με την εξωτερική αιτιότητα του περιβάλλοντος αλλά και με την παρόμοια με του περιβάλλοντος αιτιότητα που διέπει την υλική του σύσταση. Ο οργανισμός αντιστέκεται στην αναγωγή γιατί, υπ'αυτή την έννοια, αναγωγή σημαίνει απλώς εξάλειψη του ίδιου του υπό μελέτη φαινομένου. Το πρόβλημα του φυσικαλισμού, και κάθε σύγχρονης αντίληψης φυσικού καθορισμού γενικότερα, συμπυκνώνεται στην αποδοχή ότι όλα αναλύονται σε καταστάσεις ή συμβάντα που καθορίζονται από ηγούμενα αίτια. Η εκτοπισμένη αριστοτελική μορφική αιτιότητα όμως που προσπαθώ να επικαλεστώ αφορά πάντοτε τον

⁶⁸ "...μια νέα προοπτική μπορεί να αναδυθεί στην βιολογία...Αυτή η προοπτική είναι εκείνη της ζωτικής κανονιστικότητας. Η ζωή, ακόμα και για μια αμοιβάδα, είναι προτίμηση και αποκλεισμός... Μια λειτουργία δεν επιτελείται αδιάφορα προς πολλές κατευθύνσεις. Μια ανάγκη τοποθετεί τα διαθέσιμα αντικείμενα ικανοποίησης σε μια σχέση έλξης και απώθησης. Η ζωή χαρακτηρίζεται από δυναμική πολικότητα." Canguilhem 2007 174, 1989 136

συγχρονικό καθορισμό του αποτελέσματος από το αίτιο, ή αλλιώς την συγχρονική απορρόφηση του αιτίου μέσα στο αποτέλεσμα, και δεν συνιστά ένα μυστήριο γενικό αίτιο του είναι των πραγμάτων, αλλά αφορά και την αριστοτελική κίνηση και γένεση και την συνέχεια κάθε συγκεκριμένης ύπαρξης. Η αυτονομία δεν σημαίνει μη φυσικός καθορισμός αλλά σημαίνει ότι κάποια όντα λόγω του καθορισμού από την προσίδια μορφή ή φύση τους συμπεριφέρονται και σχετίζονται με το περιβάλλον τους σύμφωνα με τους δικούς τους ατομικούς νόμους, εξίσου φυσικούς αλλά δικούς τους. Με άλλα λόγια, κατέχουν πραγματικές δυνατότητες και κατά μια έννοια είναι και τα ίδια οριοθετημένες δυνατότητες καθορισμένες από την μορφή τους. Και αυτός ακριβώς ο καθορισμός είναι το τέλος ως τελικό αίτιο ή πηγή της δυνατότητας που υπό τις κατάλληλες εξωτερικές συνθήκες κατευθύνει την συμπεριφορά τους προς ένα τέλος που είναι η πλήρης εκδήλωση από το πράγμα της μορφής που το έχει συγκροτήσει και καθορίζει εξαρχής μέσω γένεσης. Ωστόσο, η πλήρης εκδήλωση της μορφής που ήδη έχει ή είναι δεν συμποσούται στην εκδήλωση της 'ποιοτικής' ή αισθητής ή, κατά μια έννοια, υλικής μορφής του η οποία είναι πάντοτε δυνάμει ή ύλη, αλλά στο έργο του. Σε κάτι που κάνει προκειμένου να γίνει και να είναι, παραμένοντας μέσω ενός συνεχούς γίνεσθαι, αυτό που είναι και που ως τέτοιο υπερβαίνει την υλική του σύσταση και την δομικολειτουργική του οργάνωση. Ο καθορισμός του έμβιου δεν είναι ένας αιτιοκρατικός προκαθορισμός αλλά μια κανονιστική προοπτική και, με σύγχρονους όρους, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το μοντέλο του έμβιου που είναι το ίδιο το έμβιο, δηλαδή ο οργανισμός, δεν είναι προβλεπτικό (predictory) αλλά προοπτικό (anticipatory). Το έμβιο είναι ένα ενδοχρονικό ον που ζει μέσα στον κόσμο και αυτός ο κόσμος είναι ένας κόσμος με ιστορία, δηλαδή πραγματικό και πλήρως καθορισμένο παρελθόν, και επικείμενο ανοικτό μέλλον.

Η χρησιμοποίηση κάποιας ή κάποιων ιδιοτήτων ή διαδικασιών ως κριτήριο διάκρισης των ζωντανών όντων από τα άβια δεν συγκροτεί απαραίτητως έναν ορισμό της ζωής. Πρόκειται μάλλον για λειτουργικούς ορισμούς, δηλαδή για ενδεικτικές υποθέσεις⁶⁹, μέσω των οποίων ξεχωρίζουμε ή προκρίνουμε τα όντα που εκλαμβάνουμε ως ζωντανά. Ένας τέτοιου είδους ορισμός αποδίδει ενδεχομένως μια χαρακτηριστική ιδιότητα του έμβιου και ως εκ τούτου προσδιορίζει κατά αυτόν τον τρόπο και την τάξη των έμβιων αλλά δεν συγκροτεί έναν εντασιακό ορισμό της έννοιας της ζωής. Αν, για παράδειγμα, καταλήξουμε ότι έμβια όντα είναι όλα τα υλικά συστήματα που έχουν μεταβολισμό, ή οιαδήποτε άλλη ιδιότητα, αυτή η διατύπωση δεν συγκροτεί ορισμό της ζωής γιατί η εξήγησή της προϋποθέτει την ζωή, προϋποθέτει το έμβιο ως έμβιο. Ένα ον δεν είναι ζωντανό επειδή έχει μεταβολισμό αλλά έχει μεταβολισμό επειδή είναι ζωντανό και αυτό με κάποιο τρόπο θα πρέπει να φαίνεται στον ορισμό του ακόμη και αν αυτός διατυπώνεται μέσω του μεταβολισμού ως πιο χαρακτηριστική ιδιότητά του. Προφανώς, όπως αναδεικνύει ο Jonas, κάποιοι μπορούν να ισχυριστούν ότι όπως ένα κύμα είναι απλώς το μορφολογικό άθροισμα νέων ενοτήτων που εισέρχονται διαδοχικά σε μια συνολική κίνηση η οποία προχωρεί χάρη σε αυτές, έτσι σε τελική ανάλυση και ο

⁶⁹ Βλ. και Bunge 1997, 99-102, 140-143 και Weber, Varela 2002, 100-101, Seifert 1997 27-38

οργανισμός είναι λειτουργία της μεταβολίζουσας ύλης ή γενικότερα το άθροισμα μιας δέσμης σειρών από εξελικτικά, γενετικά και φυσιολογικά γεγονότα: μια σύγκλιση ανεξάρτητων εξωτερικών μεταβατικών αιτιακών αλυσίδων. Κατά αυτόν τον τρόπο η προφανής ενότητα και ατομικότητα τού οργανικού όλου διαλύεται και όλα τα χαρακτηριστικά μιας αυτοσχεσιακής αυτόνομης οντότητας σε τελική ανάλυση εκλαμβάνονται ως απλώς φαινομενικά, δηλαδή πλασματικά⁷⁰.

Υπ'αυτή την οπτική στο πλαίσιο της σύγχρονης επιστημολογίας το μνημειώδες ερώτημα του Schrodinger 'τι είναι η ζωή' δεν αποτελεί καν ένα νόμιμο ερώτημα. Η ίδια η ζωή δεν είναι αντικείμενο μελέτης καθώς δεν μπορεί παρά να είναι μια κατηγορική ιδιότητα που αποδίδεται σε κάποια είδη υλικών συστημάτων και μεταφέρει κάποια επιπρόσθετη πληροφορία για αυτά. Ως εκ τούτου, θα πρέπει όπως και κάθε άλλη ιδιότητα να εξαρτάται από το υλικό σύστημα του οποίου είναι ιδιότητα και να εξηγείται μέσω άλλων βασικότερων ιδιοτήτων του. Έτσι η ζωή είναι απλώς η ιδιότητα που αποδίδουμε στο σύνολο των υλικών συστημάτων που αποκαλούμε έμβια και ψάχνουμε να βρούμε κάποιες άλλες βασικότερες ιδιότητες ή διαδικασίες μέσω των οποίων μπορεί να επιτευχθεί η διάκριση και να εξηγηθεί η ζωή. Το ερώτημα του Schrodinger, βέβαια, και η αντίληψη του για μια νέα φυσική, "ένα νέο τύπο φυσικού νόμου" στην βάση "της ζωντανής ύλης"⁷¹ ή αλλιώς του οργανισμού, ήταν πολύ πιο ενδιαφέρουσα. Το ερώτημα του αφορούσε στην εξήγηση της οργάνωσης και της τάξης των έμβιων όντων. Στην εξήγηση της αρχής 'τάξη από τάξη' έναντι της γνωστής φυσικής αρχής 'τάξη από αταξία' των 'στατιστικών μηχανισμών'. Η προσέγγισή του, ωστόσο, παρουσιάζει κατά την γνώμη μου δύο πολύ αξιοπρόσεχτα σημεία που δεν σχετίζονται τόσο με τις απαντήσεις που έδωσε αλλά με τον τρόπο που έθεσε τα ερωτήματά του. Το πρώτο έχει να κάνει με το ότι δεν ξεκίνησε με το ερώτημα του πώς με τους ήδη υπάρχοντες φυσικούς νόμους μπορούμε να εξηγήσουμε τους οργανισμούς, αλλά ξεκίνησε αντίστροφα. Έθεσε το ερώτημα του πώς από τους οργανισμούς ως σύνθετα υλικά συστήματα για τα οποία οι γνωστοί φυσικοί νόμοι και τα μαθηματικά μας είναι ανεπαρκή, μπορούμε να μάθουμε κάτι νέο για την ίδια την φυσική και τους νόμους της φύσης: να μάθουμε εν τέλει κάτι για την ίδια την ύλη. Βάσει αυτού, το δεύτερο είναι ότι έθεσε το ερώτημα του "πώς λειτουργεί η κληρονομούμενη ουσία...καθώς καμία λεπτομερής πληροφορία σχετικά με την λειτουργία του γενετικού μηχανισμού δεν μπορεί να προέλθει από μια γενική περιγραφή της δομής του"⁷². Όπως το θέτει ο Rosen⁷³, έθεσε το οιονεί επιστημονικά 'απαγορευμένο' ερώτημα του πώς από ένα αδρανειακό πράγμα παράγεται μια βαρυτική δύναμη που επιδρά σε κάτι άλλο, πώς ένα πράγμα εκδηλώνεται ή 'πραγματώνεται' σε δύναμη. Για να το θέσω διαφορετικά, το θέμα του ήταν πώς κάτι ενεργεί και όχι μόνο πώς αντιδρά. Ως γνωστόν, στο πλαίσιο της νευτώνειας φυσικής, ένα σώμα είναι το μέτρο για την δύναμη που επενεργεί πάνω του επειδή το ίδιο είναι ο φορέας μιας αντιστεκόμενης δύναμης, δηλαδή της αδράνειας. Έτσι, όταν ένα σώμα εμφανίζει μια διαφορετική συμπεριφορά αυτό σημαίνει ότι δρα πάνω του μια δύναμη η οποία μετράται από την

⁷⁰ Βλ. Jonas 2001 21-22, 1966 78-79.

⁷¹ Schrodinger 1944/1995 112

⁷² Schrodinger 1995 97-98. Κατά την γνώμη μου ο τρόπος που έθεσε ο Schrodinger αυτό το ερώτημα είναι ανεξάρτητο από την ανακάλυψη της δομής του DNA. Ούτως ή άλλως ήταν ο πρώτος που μίλησε για γενετικό κώδικα των χρωμοσωμάτων.

⁷³ Rosen 2000 5-30

αλλαγή που επιφέρει πάνω του. Η μάζα δεν είναι απλώς η ποσότητα ύλης του αλλά το δυναμικό μέγεθος που εκδηλώνεται ως αδράνεια. Ωστόσο, κάθε σώμα εκτός από την αδρανειακή μάζα που προσιδιάζει στον τρόπο που αντιδρά σε δυνάμεις που δρουν πάνω του έχει και ένα άλλο μέτρο της ποσότητας της ύλης του που είναι η βαρυτική μάζα και προσιδιάζει στο πώς παράγει μια δύναμη πάνω σε άλλα σώματα. Έτσι κάθε μάζα ως ποσότητα ύλης εκδηλώνει δύο δυνάμεις, μια αδρανειακή και μια βαρυτική οι οποίες ωστόσο συμπίπτουν και είναι ισοδύναμες. Η μάζα με τις δύο δυναμικές παραμέτρους της, που στην μηχανική συνδέουν τις καταστάσεις ή τις φάσεις, δηλαδή ό,τι συμπεριφέρεται, με τις δυνάμεις, είναι ανεξάρτητη από τις καταστάσεις και τις δυνάμεις, τουτέστιν ανεξάρτητη από τις συμπεριφορές του συστήματος που ρυθμίζει. Δεν υπάρχει τίποτε που να την μεταβάλλει, είναι η ουσία της ύλης και η πεμπτούσια της αντικειμενικότητας. Η μάζα ενός σώματος είναι η ταυτότητά του. Η σύμπτωση όμως αυτών των δύο παραμέτρων, πέραν από το ότι ήταν ένα από τα μεγάλα μυστήρια της νευτώνειας θεωρίας που οδήγησε τον Einstein στην αρχή της ισοδυναμίας μάζας και ενέργειας, αφενός διευκόλυνε την παραμέρηση του ερωτήματος που αφορούσε στο τι είναι η δύναμη, και αφετέρου εξ ορισμού η θεωρία δεν μπορούσε να συμπεριλάβει συστήματα για τα οποία δεν θα ίσχυε η σύμπτωση των δύο παραμέτρων. Ο Νεύτων δήλωνε πως 'δεν επινοώ υποθέσεις' και έτσι για την νέα επιστήμη αρκούσε το γεγονός ότι κάθε δύναμη, είτε εξωτερική είτε εσωτερική ενός συστήματος, ήταν μετρήσιμη συναρτήσει μιας αλλαγής κατάστασης που επιφέρει. Στην βιολογία, τώρα, ο Mendel είχε συλλάβει τους φαινοτύπους ως μορφολογικές ιδιότητες και συμπεριφορές που προκαλούνταν από υποκείμενους 'κληρονομικούς παράγοντες', τα μετέπειτα γονίδια. Το θέμα είναι ότι, χωρίς να γνωρίζει τι ήταν αυτοί οι κληρονομικοί παράγοντες, ο Mendel τους είχε συλλάβει ως εκείνα τα πράγματα που προκαλούσαν φαινοτυπικές συμπεριφορές, ως 'αιτίες' που εν είδει νευτώνειων δυνάμεων διακρίνονται από τις αλλαγές συμπεριφοράς που επιφέρουν. Βάσει αυτού οι κληρονομικοί παράγοντες κατά καιρούς ερμηνεύτηκαν ως κληρονομική δύναμη ως υλικές οντότητες ή σωμάτια όπως τα σπερμάτια του Δαρβίνου ως μονάδες που ενέχονται οι ίδιες στην εμφάνιση των ποιοτικών χαρακτηριστικών κ.α. Πρόθεσή μου εδώ δεν είναι να εμπλακώ στην συζήτηση για την ιστορία και τον εννοιολογικό προσδιορισμό του γονιδίου μέσα από τις διάφορες διακρίσεις του όπως μεντελιανό, μοριακό, εξελικτικό ή αναπτυξιακό⁷⁴. Την εποχή που γράφει ο Schrodinger (1944), λίγο πριν ανακαλυφθεί το DNA (1953), είχε ήδη τεθεί η διάκριση μεταξύ γονότυπου και φαινότυπου και η κληρονομούμενη ουσία είχε ταυτιστεί με ένα μόριο, με σημερινούς όρους το σύνολο των γονιδίων στο DNA, που βρίσκεται στον πυρήνα των κυττάρων. Η γενετική αφορούσε στην μελέτη του γονότυπου και κυρίως την μεταβίβαση των κληρονομούμενων μονάδων και η εμβρυολογία μελετούσε τον φαινότυπο και κυρίως την αναπτυξιακή διαδικασία. Ωστόσο, ως γνωστόν, το φλέγον ζήτημα ακόμη μέχρι και σήμερα αφορά στην σχέση και τον ιδιότυπο, και απόλυτα προβληματικό κατά την γνώμη μου, δυϊσμό ανάμεσα στον γονότυπο και τον φαινότυπο⁷⁵, ο οποίος έχει οδηγήσει και στην επικράτηση αφελών και

⁷⁴ Βλ. Keller 2000, Moss 2001, 2003.

⁷⁵ "οι ζωντανοί οργανισμοί εκπροσωπούν μια αξιοσημείωτη μορφή δυϊσμού. Δεν είναι ένας δυϊσμός σώματος και ψυχής, ή σώματος και πνεύματος, δηλαδή ένας δυϊσμός εν μέρει φυσικός εν μέρει μεταφυσικός. Συνεπώς ο δυϊσμός της σύγχρονης βιολογίας είναι φυσικοχημικός και προκύπτει από το

επικίνδυνων απόψεων γενετικού ντετερμινισμού. Εν πάση περιπτώσει, το κρίσιμο ερώτημα που έθεσε ο Schrodinger είχε την εξής ιδιαιτερότητα. Αφορούσε κυριολεκτικά στον τρόπο που ένα αδρανειακό πράγμα όπως ένα συμπαγές δομημένο μόριο παράγει μια βαρυντική δύναμη που επιδρά και επιφέρει αλλαγές συμπεριφοράς. Με άλλα λόγια, το ερώτημα ήταν πως μεταβάλλεται η αδράνεια σε βαρύτητα, ένα πράγμα σε δύναμη ή ένα μόριο σε μεντελιανό, δηλαδή λειτουργικό, γονίδιο. Αν κατά μια έννοια το μεντελιανό γονίδιο εκλαμβάνομε ως άγνωστη δρώσα δύναμη είχε πραγματοποιηθεί σε αδρανειακό μόριο, ο Schrodinger έθεσε το αντίστροφο ερώτημα που αφορούσε στον τρόπο 'πραγμάτωσης' αυτού του μορίου σε δύναμη που επιφέρει την συμπεριφορά ή μετατρέπεται σε συμπεριφορά. Δεν αρκούσε η εξήγηση της βαρύτητας με την αδράνεια, της δύναμης με το πράγμα ή του γονιδίου με το μόριο αλλά χρειαζόταν και το αντίστροφο. Με άλλα λόγια, η ζωή έθετε με άλλους όρους το ερώτημα της σχέσης της δομής με την λειτουργία. "Προσπάθησα να εξηγήσω ότι η μοριακή εικόνα του γονιδίου καθιστά αντιληπτό το εξής: ο μικροσκοπικός κώδικας πρέπει να έχει αντιστοιχία ένα προς ένα με ένα ιδιαίτερα πολύπλοκο και εξειδικευμένο σχέδιο ανάπτυξης, για το οποίο οφείλει να περιέχει τα μέσα ώστε να το θέτει σε λειτουργία. Πολύ καλά, λοιπόν, αλλά πως το επιτυγχάνει αυτό; Πώς θα μετατρέψουμε την σύλληψη σε πραγματική κατανόηση;"⁷⁶. Ο Schrödinger δεν αναζητούσε έναν γενετικό πρόγραμμα, δηλαδή ένα καθαρά συντακτικό κώδικα που αφού μεταγραφεί θα μεταφράζεται σε δομικά πρωτεϊνικά συστατικά, δηλαδή σε περαιτέρω σχετικά λιγότερο αδρανή μόρια που η εκδίπλωση και η οργάνωση τους επαναθέτει τα ίδια προβλήματα. Αναζητούσε ένα νέο, άγνωστο στην άψυχη ύλη, φυσικό νόμο για τα έμβια όντα. Ένα νέο φυσικό νόμο, τρόπον τινά μια μορφική αιτία έναντι μιας άγνωστης βιταλιστικής ζωτικής δύναμης, που θα εξηγούσε πως η ολονομική τάξη ενός μορίου με χαμηλούς βαθμούς ελευθερίας και χωρίς δυνατότητα εκτέλεσης δυνατού έργου περνά στην μη ολονομική τάξη που δεν είναι μόριο και εκδηλώνεται από τον φαινότυπο συναρτήσει του χρόνου. "Από την γενική εικόνα...για την κληρονομούμενη ουσία προκύπτει ότι η ζωντανή ύλη [ο οργανισμός], ενώ δεν παρακάμπτει τους 'νόμους της φυσικής' όπως έχουν καθιερωθεί μέχρι σήμερα, ακολουθεί πιθανόν κάποιους 'άλλους νόμους φυσικής', άγνωστους μέχρι σήμερα οι οποίοι όταν αποκαλυφθούν, θα αποτελέσουν ένα κομμάτι αυτής της επιστήμης εξίσου ολοκληρωμένο με το προηγούμενο"⁷⁷. Η ζωή είναι μια συμπεριφορά κάποιου είδους μακροσκοπικής ύλης, δηλαδή κάτι που κάνει ο οργανισμός, και ο απεριοδικός κρύσταλλος, η νέα αρχή της 'τάξης από τάξη' και η τροφή με αρνητική εντροπία μέσω του μεταβολισμού, συνέθεταν την απάντηση του Schrodinger στο τεθέν ερώτημα. Κατά τον Schrodinger, ο οργανισμός διατηρεί τον εαυτό του ως μια υψηλή κατάσταση τάξης ή οργάνωσης, επειδή αντιστέκεται στην φθορά προς μια αδρανή κατάσταση θερμοδυναμικής ισορροπίας ή μέγιστης εντροπίας, δηλαδή στον θάνατο, μέσω του

γεγονός ότι οι οργανισμοί έχουν και γονότυπο και φαινότυπο. Ο γονότυπος, που αποτελείται από νουκλεϊνικά οξέα, απαιτεί για την κατανόησή του εξελικτικές εξηγήσεις. Ο φαινότυπος, ο οποίος δομείται με βάση τις πληροφορίες που παρέχονται από τον γονότυπο, και αποτελείται από πρωτεΐνες, λιπίδια και άλλα μακρομόρια, απαιτεί λειτουργικές (άμεσες) εξηγήσεις για την κατανόησή του. Ένας τέτοιος δυϊσμός είναι άγνωστος στον άβιο κόσμο. Οι εξηγήσεις του γενότυπου και του φαινότυπου απαιτούν θεωρίες διαφορετικού είδους" Mayr 2002 29.

⁷⁶ Schrodinger 1995 97

⁷⁷ Schrodinger 1995 98.

μεταβολισμού. Το σημαντικό δεν είναι μόνον ότι συνιστά ένα ανοικτό σύστημα που ανταλλάσσει ύλη και ενέργεια με το περιβάλλον αλλά το ότι μέσω αυτής της ανταλλαγής αντλεί τάξη ή 'αρνητική εντροπία' από το περιβάλλον καθώς με τον μεταβολισμό "επιτυγχάνει να ελευθερώνεται από όλη την εντροπία που είναι υποχρεωμένος να παράγει όσο είναι ζωντανός". Κρατώντας τα δύο ερωτήματα και αφήνοντας κατά μέρος διάφορα άλλα συμπεράσματα και απόψεις του Schrodinger, θέλω να προσθέσω τα εξής. Η αλήθεια είναι ότι ο τελευταίος εστίαζε στην σχέση μεταξύ γονότυπου και φαινότυπου αλλά η λύση του όπως υπερασπίζεται ο Rosen υπερβαίνει τον εν λόγω διϊσμό και οδηγεί προς μια κατεύθυνση μελέτης της αιτιακής οργάνωσης ενός ανοικτού συστήματος και ως εκ τούτου σε κάποιου είδους μορφική αιτιότητα. Κατά τον Rosen τα αυτόνομα συστήματα δεν πρέπει να συγχέονται με τα κλειστά συστήματα και οι αυτόνομες δυνάμεις δεν πρέπει να συγχέονται με τις εσωτερικές δυνάμεις. Τα αυτόνομα συστήματα είναι ανοιχτά συστήματα όπου η ροή από το περιβάλλον προς το σύστημα και αντίστροφα καθορίζεται από το εσωτερικό του συστήματος⁷⁸. Οι οργανισμοί είναι υλικά συστήματα κλειστά στην ποιητική αιτιότητα το οποίο σημαίνει ότι για κάθε μέρος του συστήματος η απάντηση στο γιατί έχει μια απάντηση στο εσωτερικό του συστήματος που αντιστοιχεί στο ποιητικό αίτιο του.

Κατά την γνώμη μου, κάθε σοβαρή αντιμετώπιση του γρίφου της ζωής δεν μπορεί παρά να συγκρούεται με την κυρίαρχη αντίληψη περί αντικειμενικότητας βάσει της οποίας ο αντικειμενικός κόσμος είναι ένας κόσμος φυσικαλιστικών αιτιών και μηχανισμών, μια διαδοχή καταστάσεων, όπου όλα περιγράφονται με γεγονικές προτάσεις που διχοτομούνται σε αληθείς και ψευδείς. Τα πάντα ανάγονται σε εξωτερικά χωροχρονικά συμβάντα και ο κόσμος συμποσούται εν τέλει σε ένα σύνολο κατηγορησιμων ιδιοτήτων. Όλα είναι γραμμικές αιτιακές σχέσεις ή νομοειδείς κανονικότητες που αποδίδονται με λογικές συνεπαγωγές και κάθε τι φυσικό θα πρέπει να μπορεί κατασκευαστεί και να φορμαλοποιηθεί. Το πρόβλημα όμως που ανακύπτει με τον ορισμό του έμβιου είναι διαφορετικής υφής από τα προβλήματα κυκλικότητας των μη κατηγορικών ορισμών που ανακύπτουν όταν ο ορισμός ενός μέλους μιας ομάδας εξαρτάται από το σύνολο του οποίου είναι μέλος ή όταν ο ορισμός ενός αντικειμένου εξαρτάται από την ιδιότητα μέσω της οποίας το διακρίνουμε ή, γενικώς, όταν αυτό που ορίζεται συμμετέχει στον ίδιο του τον ορισμό. Και αυτό γιατί η εν λόγω κυκλικότητα δεν είναι κάτι που μπορούμε να αποποιηθούμε μέσω λογικών διαδικασιών, αξιωματικών θέσεων ή διεύρυνση του κλειστού συστήματος. Η ύπαρξη του έμβιου όντος ως οντότητας που είναι η ίδια υπεύθυνη για την εξατομίκευσή της αποτελεί απτή μαρτυρία ενός υλικού συστήματος που με κάποιο τρόπο συνεπάγεται την συνεπαγωγή του. Η αναίρεση της κυκλικότητας και η προσπάθεια αντικατάστασής της με κατηγορικούς προσδιορισμούς δεν οδηγεί στην εξήγηση αλλά στην εκμηδένιση. Γιατί σε αυτή την περίπτωση η κυκλικότητα φέρει πληροφοριακό περιεχόμενο καθώς αντανakλά τον οντολογικό συνεχή αυτοκαθορισμό του ίδιου του έμβιου, την αυτοπραγμάτωση και την αυτοσυνέχισή του μέσα από την προσίδια σχέση του με το περιβάλλον έναντι του οποίου αυτοδιακρίνεται ακριβώς μέσα από τον έλεγχο ή καθορισμό αυτής της

⁷⁸ Rosen 2000 183, 312

σχέσης. Εν ολίγοις, η ιδιότυπη αυτή κυκλικότητα σηματοδοτεί την οντολογική διαφορά του από τα άβια υλικά συστήματα: την ίδια την ζωή ως διαφορετικό τρόπο ύπαρξης ο οποίος συνιστά και τον μοναδικό τρόπο επιστημολογικής διάκρισής του έμβιου. Με άλλα λόγια, η ταυτότητα ενός οργανισμού με τον εαυτό του δεν συνιστά ένα απλό λογικό κατηγορημα και μια κενή περιεχομένου ταυτολογία αλλά ένα πλήρες νοήματος οντολογικό χαρακτηριστικό το οποίο επιτυγχάνεται διαρκώς από το ίδιο το έμβιο για τον εαυτό του⁷⁹. Βάσει αυτού, κατά την γνώμη μου, η κατεύθυνση δεν μπορεί να είναι η αντικειμενοποίηση μέσω αντικατάστασης και απαλοιφής αλλά η αποδοχή και η δικαιολόγηση της αντικειμενικότητας κάποιου είδους εμμενούς, και άρα κατά μια έννοια τελικής, αιτιότητας. Αυτό δεν συνεπάγεται κανενός είδους συμβατικά κατανοούμενου βιταλισμού ούτε προϋποθέτει κάποιο είδος εξωτερικής τελεολογικής θεώρησης μέσω σχεδίου, προθετικότητας, αιτιότητας μέσω παράστασης ή κωδικοποιημένου γενετικού προγράμματος. Ούτως ή άλλως, όπως ήδη ειπώθηκε, αυτές οι θεωρήσεις είναι απόλυτα συμβατές με την μηχανιστική θεώρηση κατά τον ίδιο τρόπο που είναι συμβατές με αυτήν και η 'αρνητική' τελεολογία της φυσικής επιλογής ως τυφλού γλύπτη μορφών και το γενετικό πρόγραμμά που καθορίζει τελεονομικά ως σχεδιαστής ή κατασκευαστής της μηχανής μέσα στην μηχανή την φαινοτυπική συμπεριφορά⁸⁰. Γιατί, κατά την γνώμη μου, σε αυτό ακριβώς έγκειται ο ανθρωπομορφισμός του μηχανιστικού μοντέλου. Στην ίδια λογική με την ανθρωπομορφική αντίληψη ενός θεού δημιουργού τα πάντα είναι δυνάμει κατασκευάσιμα, ακόμα και αν προέκυψαν ή εξελίχτηκαν μέσω φυσικής επιλογής τυχαίων κληρονομήσιμων μεταλλαγών, σύμφωνα με τις επιστημονικά αντικειμενικές αφαιρέσεις που αντλούμε από αυτά⁸¹. Αυτό είναι το είδος της τελεολογίας που επικρίνει ο Bergson όταν γράφει πως 'η τελεολογία είναι ένας ανεστραμμένος μηχανικισμός'. Ο ίδιος ο Bergson βέβαια φτάνει στο άλλο άκρο. Η αναγωγή των πάντων στην ζωτική ορμή ως καθαρή ενέργεια και η θεώρηση της ίδιας της ύλης ως παραπροϊόν που μολαταύτα με κάποιο τρόπο παρεμβαίνει στις διακλαδώσεις και την ποικιλομορφία της δημιουργικής εξέλιξης αναιρεί εξίσου όλες τις διακρίσεις και παράγει το αντίστροφο πρόβλημα. Όπως και να έχει, όπως αναλύει και ο Jonas, η ίδια η 'μηχανή' που υιοθετήθηκε για τον αυστηρό περιορισμό της στα ποιητικά αίτια είναι μια φιναλιστική έννοια, με την διαφορά, ότι δεν υπάρχει τελικό αίτιο εσωτερικό στην οντότητα ως τρόπος της δικής της διαδικασίας, αλλά εξωτερικός σκοπός ως προηγηθέν σχέδιό της⁸². Η τελεολογία του έμβιου δεν είναι μια φιναλιστική τελεολογία. Το τέλος του έμβιου δεν αφορά μια προδεδομένη ή προκαθορισμένη τελική κατάσταση στην οποία οδηγείται μια διαδικασία αλλά αφορά κυρίως την εσωτερικά καθοριζόμενη και κατευθυνόμενη συνέχεια και οριοθέτηση μιας διαδικασίας καθώς και την σχέση του έμβιου με το περιβάλλον του, με τον κόσμο στον οποίο ανήκει. Το τέλος του έμβιου είναι εμμενές υπό την έννοια ότι το χαρακτηριστικό έργο του παραμένει ή 'επιστρέφει' στον εαυτό του και συνιστά την αυτοπραγμάτωσή του. Η σχέση του με τον κόσμο

⁷⁹ Βλ. και Jonas 1996 66. 2001 24.

⁸⁰ Βλ. και παρακάτω.

⁸¹ "Το σχέδιο ενός νοήμονα παράγοντα και η φυσική επιλογή παράγουν παρόμοια αποτελέσματα" Smith 2000 193.

⁸² Βλ. Jonas 1966 59.

έγκειται σε κάτι που επιτελεί το ίδιο για τον εαυτό του και όχι στην χρήση του χάριν κάτι άλλου. Και αυτό είναι άμεσα συνυφασμένο με την οντογένεση και τον τρόπο εξατομίκευσής του. Η δημιουργική ανταπόκριση της ζωής, δηλαδή των ίδιων των έμβιων, δεν μπορεί να είναι απλώς προσαρμοστική αλλά ούτε και απεριόριστη. Όσον αφορά τους επιστημονικούς βιταλιστές, συνεπείς στο νευτώνειο πνεύμα, επικαλούνταν διαφόρων ειδών μυστήριες ζωτικές δυνάμεις ακριβώς για να εξηγήσουν τελεολογικές συμπεριφορές χωρίς τελικά αίτια. Η συμβατότητα ή συμπληρωματικότητα του βιταλισμού με την ευρεία έννοια του μηχανικισμού συμπληφίζεται στην εξής φράση του Mayr: "οι βιταλιστές είχαν ως σκοπό να εξηγήσουν εξειδικευμένα χαρακτηριστικά των οργανισμών τα οποία σήμερα εξηγούνται με το γενετικό πρόγραμμα...ο Driesch υποστήριζε, για παράδειγμα, ότι ο φυσικαλισμός δεν μπορούσε να εξηγήσει την αυτορρύθμιση, την αναγέννηση και την αναπαραγωγή, καθώς και ψυχικά φαινόμενα όπως η μνήμη και η ευφυΐα. Εντούτοις, είναι αξιοσημείωτο το πόσο συχνά εμφανίζονται απόλυτα λογικές προτάσεις στα γραπτά του Driesch, εάν κάθε φορά που συναντούμε την λέξη 'εντελέχεια' την αντικαθιστούμε με την φράση 'γενετικό πρόγραμμα'"⁸³. Είναι προφανές κατά την γνώμη μου, ότι η απόδοση τέτοιου είδους δημιουργικότητας στα γονίδια συνιστά μια μορφή απτού βιταλισμού καθώς φέρνει τον δημιουργό μέσα στην μηχανή. Είναι το 'φάντασμα μηχανή μέσα στην μηχανή'⁸⁴. Είναι η επικράτηση της λογικής της αδράνειας και της παθητικής ανταποκριτικής αντίδρασης έναντι της βαρύτητας και της παραγωγικής δράσης μέσω της υλικοποίησης της προθετικότητας που σε ένα μηχανιστικό κόσμο παρουσιάζεται ως η μόνη εναλλακτική λύση. Την απάντηση στο ερώτημα της ζωής δεν μπορεί να μας την παρέχει κανένας υποκείμενος φυσικοχημικός μηχανισμός και καμία υλική ή μη υλική ρυθμιστική αρχή που δρα με εξωτερικούς τρόπους. Αυτό οδηγεί σε μια άπειρη αναδρομή και απαιτεί μια συνεχή διεύρυνση των υπό εξέταση συστημάτων.

Όπως πολύ ορθά κατά την γνώμη μου επιχειρηματολογεί και ο Rosen⁸⁵ το βασικό μειονέκτημα των περισσότερων σύγχρονων προσεγγίσεων είναι ότι προϋποθέτουν πως ο οργανισμός ως υλικό σύστημα συνιστά απλώς μια ειδική περίπτωση μιας ευρύτερης κατηγορίας, ένα στενό υποσύνολο των άβιων υλικών συστημάτων. Το άβιο σύστημα είναι το τυπικό σύστημα από το οποίο ο οργανισμός μπορεί να συναχθεί μέσω κάποιου είδους προσθήκης ειδικών συνθηκών. Η παραδοχή αυτή αποτελεί κοινό τόπο των περισσότερων σύγχρονων προσεγγίσεων, τόσο των αναγωγιστικών όσο και των επονομαζόμενων αντιαναγωγιστικών και, κατά την γνώμη μου, ακόμη και των περισσότερων βιταλιστικών. Ο οργανισμός εκλαμβάνεται ως ένα τυπικό υλικό σύστημα στο οποίο αθροίζεται ένα σύνολο ειδικών συνθηκών και περιορισμών. Ως εκ τούτου η συνθετότητά του ως υλικό σύστημα είναι το μέτρο που δείχνει πόσο εξειδικευμένη περίπτωση αποτελεί ανάμεσα στα υπόλοιπα. Από αυτή την συμβατική σκοπιά, από τον επιλεγμένο γενικό κανόνα συνάγεται το συμπέρασμα ότι τα άβια υλικά συστήματα παρέχουν

⁸³ Mayr 2002 20. Επισημαίνω εδώ, ότι η εντελέχεια του Driesch πόρρω απέχει από την αριστοτελική έννοια της εντελέχειας.

⁸⁴ Oyama 2000 72. Όπως αναλύει ο Toscano, "από την αναλυτική περιγραφή των κανονικοτήτων ενός αναπτυξιακού συστήματος περνάμε στην εγκαθίδρυση ενός από τα μέρη του σε εξατομικευτικό παράγοντα και σε ρυθμιστή της εξατομίκευσης των διαδικασιών εξατομίκευσης". Toscano 2006 149.

⁸⁵ Rosen 1991, 2000.

όλες τις πληροφορίες για την συμπεριφορά της ύλης. Έτσι, η συνθετότητα του έμβιου οργανισμού είτε εκλαμβάνεται ως πολυπλοκότητα που μπορεί να αναχθεί στα πλαϊσιακά ανεξάρτητα απλά μέρη του συστήματος και τις αλληλεπιδράσεις που τα περιορίζουν είτε δεν ανάγεται σε αυτά αλλά παραμένει εξαρτημένη από αυτά. Ακόμη και οι ολιστικές και αναδυτιστικές θεωρίες που αποδέχονται μια οντολογία ιεραρχικών επιπέδων και τον έλεγχο των μερών από το όλον, στην πλειονότητά τους δεν αμφισβητούν την οντολογική προτεραιότητα και αυτάρκεια του επιλεγμένου βασικού επιπέδου οργάνωσης. Στην δε περίπτωση ενός συμβατικά κατανοούμενου βιταλισμού, όπως ήδη ειπώθηκε, η ιδιαιτερότητα των έμβιων υλικών συστημάτων αποδίδεται σε κάποιου είδους οντολογικά ανεξάρτητη και επιπρόσθετη στην ύλη βιταλιστική δύναμη που από αυτή την άποψη απλώς συμπλήρωνε εξωτερικά την μηχανιστική προσέγγιση καλύπτοντας τις ιδιαίτερες συμπεριφορές των έμβιων. Αυτού του είδους οι προσεγγίσεις αφενός προϋποθέτουν πως ό,τι μπορούμε να γνωρίσουμε σχετικά με την ίδια την ύλη καλύπτεται από την συμπεριφορά των άβιων υλικών συστημάτων και αφετέρου εκλαμβάνουν την ζωή ως μια απλή κατηγορική ιδιότητα, ή ένα σύνολο τέτοιων ιδιοτήτων, οι οποίες είτε ανάγονται είτε δεν ανάγονται στις βασικές ιδιότητες της ύλης που χαρακτηρίζουν. Αυτό φαίνεται και από την χρήση της διατύπωσης 'έμβιος οργανισμός' όπου ο οργανισμός συνήθως εκλαμβάνεται ως το υλικό σύστημα στο οποίο εμφανίζεται η επιπρόσθετη ιδιότητα του έμβιου. Αν όμως ο οργανισμός δεν εκληφθεί ως ένα τυπικό υλικό σύστημα στο οποίο αθροίζονται κάποιες ειδικές συνθήκες έτσι ώστε να εμφανίζει επιπρόσθετα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά αλλά εκληφθεί ως η πιο πλήρης εκδήλωση φυσικού υλικού συστήματος, τότε ο οργανισμός αφενός δεν χρειάζεται απαραίτητα τον προσδιορισμό έμβιο γιατί καθίσταται συνεκτατός με ό,τι αποκαλούμε έμβιο οπότε, αν μη τι άλλο, η ζωή δεν αποτελεί απλή ιδιότητά του, και αφετέρου ως υλικό σύστημα αποτελεί ευρύτερη κατηγορία ή έννοια από εκείνη του άβιου συστήματος τυπικό δείγμα του οποίου είναι το κάθε είδους μηχανιστικό σύστημα. Από αυτήν την σκοπιά η βιολογία ασχολείται με μια τάξη αντικειμένων ή συστημάτων που αν και πιο σπάνια είναι πολύ ευρύτερα ή περιεκτικά και όχι στενότερα από τα άβια μηχανιστικά συστήματα. Τα τελευταία υπάγονται με κάποιο τρόπο στα πρώτα ενώ το αντίστροφο δεν ισχύει. Οι οργανισμοί είναι οντολογικά πληρέστερα φυσικά συστήματα όχι γιατί είναι υλικά συστήματα που έχουν κάτι επιπρόσθετο αλλά γιατί τα άβια είναι απλούστερα και περιορισμένα ή 'εκφυλισμένα' ή λιγότερο γενικά ή αιτιακά ανεπαρκή υλικά συστήματα. Από αυτήν την άποψη, κατά τον Rosen όλα τα μηχανιστικά συστήματα και γενικώς όλα τα υλικά συστήματα που μπορούν να έχουν ένα υπολογιστικό μοντέλο, ανεξαρτήτως της πολυπλοκότητάς τους, είναι απλά και λιγότερο γενικά ή περιεκτικά καθώς αποτελούν 'εκφυλισμένες' και περιορισμένες ή οριακές περιπτώσεις σύνθετων υλικών συστημάτων όπως οι οργανισμοί. Οι οργανισμοί σε αντίθεση με τα άβια συστήματα αποτελούν μια "παρακαταθήκη σημασιών και μη κατηγορικών προσδιορισμών"⁸⁶. Ο οργανισμός κατέχει ένα είδος σημασιολογικού περιεχομένου το οποίο απουσιάζει από τα άβια συστήματα και ο λόγος για αυτό δεν είναι η ύπαρξη ειδικών συνθηκών, ούτε βέβαια ότι η συστατική ύλη τους είναι ζωντανή. Ο λόγος έγκειται στο ότι τα τελευταία φέρουν μια πιο περιορισμένη αιτιακή συμπεριφορά ή, κατά Rosen, μια "ένδεια συνεπαγωγής". Τα έμβια όντα είναι αυτοκαθοριζόμενα και ως εκ τούτου αποτελούν

⁸⁶ Rosen 2000 4.

πληρέστερα υλικά όντα και πιο συμπεριληπτική έννοια από τις ετεροκαθοριζόμενες μηχανές και τα αδρανή υλικά σώματα.

Η εμμονή του προβλήματος της ζωής στην καρδιά των προτεινόμενων λύσεων μπορεί να διερευνηθεί μέσα από το παράδοξο που χαρακτηρίζει τις επιστήμες της ζωής. Από την μια, η διαδικασία επιστημονικοποίησης της βιολογίας μπόρεσε να αναπτυχθεί μόνο στο βαθμό που το πρόβλημα της ιδιαιτερότητας της ζωής και της οριοθέτησης που σηματοδοτεί ανάμεσα στις φυσικές οντότητες συστηματικά απορρίπτονταν ή αγνοούνταν ως πρόκληση αλλά, από την άλλη, η ίδια η έννοια αντιστέκεται στην επιστημονικοποίηση και επαναθέτει το πρόβλημα⁸⁷. Μια τέτοιου είδους διερεύνηση δεν έγκειται στην αμφισβήτηση της εσωτερικής επιστημονικής μεθοδολογίας ή του καθαυτό επιστημονικού έργου γενικότερα. Τα επιτεύγματα, τα περισσότερα γνωστικά αποτελέσματα και οι εφαρμογές της σύγχρονης επιστήμης, συμπεριλαμβανομένης της βιολογίας, δεν τίθενται υπό αμφισβήτηση. Εκείνο όμως που τίθεται υπό αμφισβήτηση είναι το κατά πόσον η επιστήμη εξηγεί το σύνολο της πραγματικότητας και άρα αποτελεί την μοναδική και πλήρη πηγή έγκυρης γνώσης καθώς και το έσχατο κριτήριο ως προς το τι πραγματικά υπάρχει. Πέραν από τα ζητήματα που ανακύπτουν λόγω της εκ των ων ουκ άνευ ανάγκης επίκλησης συμπληρωματικών περιγραφών σχετικά με την πληρέστερη κατανόηση της φύσης, η ίδια η επιστήμη παραβιάζει τα όρια της τόσο όταν μέσω κάποιων εξηγήσεων που παρέχει οδηγείται σε αδικαιολόγητες παρεκτάσεις όσο και όταν παραβλέπει πως κάποιες βασικές παραδοχές ή αρχές, που ρητά ή άρητα εκ της συστάσεως της εμπεριέχει κάθε επιμέρους επιστημονική θεωρία καθώς και το ίδιο το πλαίσιο της συγκρότησης της ως γνωστικού κλάδου, είναι φιλοσοφικές και δη μεταφυσικές⁸⁸. Πέραν δε από τα γενικά ερωτήματα που αναδεικνύουν την αλληλοδιαπλοκή του χώρου της επιστήμης με εκείνον της φιλοσοφίας, όπως εκείνα που αφορούν στα θεμέλια, στην ερμηνεία, στην εννοιολογική δομή των επιστημονικών θεωριών και τα συναφή, μπορεί ενίοτε εντός της ίδιας της επιστήμης να προκύψουν ζητήματα ή προς εξήγηση φαινόμενα για την διευθέτηση των οποίων δεν επαρκούν τα δικά της εσωτερικά κριτήρια. Και, όπως ήδη αναφέραμε, τέτοιου είδους ζητήματα ανακύπτουν διαχρονικά στον χώρο της βιολογίας. Γιατί τα προαναφερόμενα προβλήματα δεν είναι εμπειρικά αλλά ερμηνευτικά ή εννοιολογικά και ανεξάρτητα των ανακαλυπτόμενων και προτεινόμενων μηχανισμών⁸⁹.

⁸⁷ Η επιστημονικοποίηση της βιολογίας, τουτέστιν η αναλυτική, πειραματική διερεύνηση των φυσικοχημικών μηχανισμών και διαδικασιών που υπόκεινται των ζωντανών φαινομένων καθώς και η οριοθέτηση και σύσταση των διαφόρων πεδίων έρευνας όπως η βιοχημεία, η βιοφυσική, η κυτταρολογία κλπ, επιτεύχθηκε, ως επί το πλείστον, μέσω της συνεχιζόμενης μέχρι και σήμερα προσπάθειας ενσωμάτωσης της βιολογίας στην αναγωγιστική μηχανιστική προσέγγιση της φύσης, δηλαδή μέσω της προσπάθειας αναγωγής της ζωής στη νεκρή ύλη, ήτοι στη μη ζωή. Βλ. και Canguilhem 1975 238-240.

⁸⁸ "Ωστόσο, θα πρέπει να αποτελεί πρωταρχικό δίδαγμα της παρούσας ιστορικής έρευνας πως οι προσπάθειες να διατυπωθεί αυτή η νέα οπτική μέσω της απλής σύνθεσης των επιστημονικών δεδομένων ή μέσω της λογικής κριτικής των παραδοχών της είναι σε κάθε περίπτωση εκ των ων ουκ άνευ ανεπαρκείς." Burt 1932, 304.

⁸⁹ Όπως το έθετε ο Hutchins το 1931: "Επιστήμη δεν είναι η συλλογή γεγονότων και η συσσώρευση δεδομένων.Τα γεγονότα δεν τακτοποιούνται μόνα τους. Τα γεγονότα δεν λύνουν προβλήματα. Δεν θέλω να παρερμηνευθώ. Πρέπει να συλλέγουμε γεγονότα. Πρέπει να τα αποκτήσουμε όλα. Συγχρόνως όμως θα πρέπει να εγείρουμε το ερώτημα σχετικά με το κατά πόσον μόνο τα δεδομένα θα

Επιπλέον, μια τέτοιου είδους διερεύνηση υποδεικνύει πως κάποιες παραδοχές, που σε κάποιο στάδιο αποτελούσαν αναγκαίες συνθήκες για την εξέλιξη ενός συγκεκριμένου τρόπου σκέψης, σε κάποιο επόμενο στάδιο μπορεί και να αποτελούν εμπόδιο. Για παράδειγμα, ένας από τους βασικούς λόγους της ευρείας αποδοχής της εξελικτικής θεωρίας έγκειται στο ότι μέσω μίας μονόπλευρης, και όπως υποστηρίζω άδικης για την εμβέλεια της ίδιας της θεωρίας, ερμηνείας έχει εκληφθεί ως εκείνη που εξοβέλισε οριστικά από τον φυσικό κόσμο την ποιοτική ουσία και την αδιαχώριστη μορφική αρχή της, παρέχοντας έτσι την δυνατότητα της πλήρους ενσωμάτωσης της βιολογίας στο μηχανιστικό μοντέλο της πραγματικότητας που μας έχει κληρονομηθεί από την επιστήμη της φυσικής και έχει οιονεί επιβληθεί ως η μόνη αντικειμενική πραγματικότητα, ως το όλον της πραγματικότητας. Εδώ αντιμετωπίζουμε μία περίπτωση όπου η διαμεσολαβημένη από την επιστήμη εμπειρική γνώση μπορεί να επιβεβαιώσει, να διορθώσει ή και να ακυρώσει τουλάχιστον κάποιες από τις μεταφυσικές παραδοχές μας. Όπως η νευτώνεια φυσική, (που με το νόμο της βαρύτητας ένωσε την αστρονομία και τη μηχανική σε μια μαθηματική επιστήμη της ύλης σε κίνηση), συνένωσε άπαξ τους έως τότε δύο ξεχωριστούς κόσμους του ουρανού και της γης, έτσι και η εξελικτική θεωρία έδωσε το τελειωτικό κτύπημα στον καρτεσιανό δυϊσμό. Ωστόσο, όπως πολύ εύστοχα αναδεικνύει ο Jonas⁹⁰, η θεωρία της εξέλιξης ακριβώς επειδή όντως υπονομεύει πλήρως κάθε είδους δυαρχία, όχι μόνο δεν επιβεβαιώνει την μηχανιστική κυριαρχία, αλλά, με την ίδια κίνηση, που μέσω της κατάκτησης του βασιλείου της ζωής, οδήγησε τον υλισμό στον πλήρη του θρίαμβο, θέτει ταυτοχρόνως και τους όρους υπέρβασής του. Μπορεί η μονόπλευρη ερμηνεία του δαρβινισμού να αποτέλεσε ένα πολύ ουσιαστικό βήμα για την ανάπτυξη της σύγχρονης βιολογίας αλλά η Ζωή, μέσω της θεωρία της εξέλιξης, όχι μόνο δεν αφομοιώνεται στο νέο κοσμοείδωλο αλλά ανακτά την χαμένη της υπόληψη, επαναθέτει το ζήτημα της ποιοτικής συνέχειας και ασυνέχειας και εγκυκαλεί σε μια νέα οντολογική αναθεώρηση. Δεν είναι οι άνθρωποι εκείνοι που χάνουν κάτι από την ύπαρξη και την εσωτερικότητά τους⁹¹. Αντιθέτως, οι οργανισμοί είναι εκείνοι που επανακτούν κάτι από αυτά. Με την αποδοχή της εξελικτικής θεωρίας το πρόβλημα δεν ανακύπτει από το ότι ο άνθρωπος ως υλικό ή ακόμη και λειτουργικό σύστημα, το ανθρώπινο σώμα στο οποίο συμπεριλαμβάνεται και ο εγκέφαλος, θα πρέπει να εξηγηθεί φυσικά ή βιολογικά. Αυτό ήταν ανέκαθεν γνωστό και αποδεκτό. Το αρχικό σοκ που προκάλεσε η θεωρία κοινής καταγωγής του Δαρβίνου δεν σχετίζεται με την ζωϊκότητα του έλλογου ζώου αλλά με την υποτιθέμενη έκπτωση του

διευθετήσουν τις δυσκολίες μας για μας....να αναρωτηθούμε μήπως η συσσώρευση και η κατανομή των γεγονότων μας οδηγήσει μέσα στις δαιδαλώδεις διαδρομές ενός κόσμου του οποίου οι περιπλοκές έχουν παραχθεί από τα γεγονότα που έχουμε ανακαλύψει. Όπως η Αναγέννηση μπορούσε να κατηγορήσει τον Μεσαίωνα ότι ήταν πλούσιος σε αρχές και φτωχός σε γεγονότα, δικαιούμαστε και εμείς τώρα να διερευνήσουμε κατά πόσον δεν είμαστε πλούσιοι σε γεγονότα και φτωχοί σε αρχές. Η ορθολογική σκέψη είναι η μόνη βάση για την μόρφωση και την έρευνα. Είτε το γνωρίζουμε είτε όχι είναι υπεύθυνη για τις επιστημονικές επιτυχίες μας· η απουσία της είναι υπεύθυνη για την σύγχυση μας" Από Rosen 1985 2-3.

⁹⁰ Βλ. Jonas 1966 38-58, 2001 17-19, 38-41, 103-108, 248-252, 276-278.

⁹¹ "Η νέα ερμηνεία για τον κόσμο δεν περιελάμβανε μόνο την αντικατάσταση ενός σταθερού κόσμου, από έναν εξελισσόμενο, αλλά επίσης, και αυτό είναι σημαντικότερο, την έκπτωση του ανθρώπου από την μοναδική θέση στο σύμπαν και την τοποθέτησή του στο ρεύμα της εξέλιξης των ζώων" Mayr 2001 113.

υπερζωϊκού νοητικού, εσωτερικού και συνειδησιακού στοιχείου του. Συγχρόνως, η υλιστική επιστημονική προσέγγιση στερείται δια παντός την προστασία που της παρείχε η δυαρχία διασφαλίζοντας μια ειδική θέση στον άνθρωπο που ως καρτεσιανό προνομιακό ή επίλεκτο υποκείμενο, εν μέσω άλλων, είχε και το προνόμιο να προβαίνει σε μια φυσικοεπιστημονική ανάλυση και μεταχείριση όλων των άλλων. Επιπλέον, 'τα ψυχικά, νοητικά ή πνευματικά φαινόμενα δεν μπορούν να ερμηνεύονται πλέον ως μια ξαφνική εισβολή μιας οντολογικά ξένης αρχής ακριβώς σε αυτό το σημείο του συνολικού ρεύματος της ζωής · ως κάτι που βρίσκεται σε πλήρη ασυνέχεια με την προανθρώπινη ιστορία της ζωής'. Ωστόσο, η δαρβινική εξέλιξη και οι προσαρμοστικές μετεξελίξεις της αφήνουν απέξω την δημιουργική ανταπόκριση, τρόπον τινά, της ίδιας της ζωής στις εξωτερικές καταστάσεις. Επιπλέον, οι εξελικτικές αιτιακά ενδεείς εξηγήσεις ως έχουν μπορούν να εξηγήσουν ίσως την εξέλιξη διαφόρων οργάνων, συμπεριλαμβανομένου του εγκεφάλου, αλλά όχι την εξέλιξη της συνείδησης. Από την μια είναι τουλάχιστον σαφές ότι το εξελικτικό πλεονέκτημα σχετίζεται με το έργο που επιτελεί το έμβιο μέσω των οργάνων του. Σύμφωνα με τους βιολόγους επιλέγεται ένα όργανο ή ένας τύπος συμπεριφοράς μέσα από τυχαίες μεταλλάξεις λόγω του πλεονεκτήματος που προσφέρει στον κάτοχό του για την επιβίωση. Από την άλλη αν η συνείδηση επιφέρει ένα εξελικτικό πλεονέκτημα δεν μπορεί να είναι ένα απλό επιφανόμενο που δεν επενεργεί στην συμπεριφορά. Αν όμως σύμφωνα με τον κανόνα του φυσικά κλειστού κόσμου των φυσικών επιστημών η μόνη πραγματική αιτιότητα είναι μηχανιστικού τύπου τότε η δυνατότητα της συνείδησης να επενεργεί στην συμπεριφορά θα πρέπει, οιονεί εύλογα σύμφωνα με την αρχική παραδοχή, να αποδοθεί στις λειτουργίες και την φυσιολογία του εγκεφάλου και όχι στην σκέψη και τα υποκειμενικά φαινόμενα. Η συνείδηση αναδεικνύεται έτσι σε ένα περιττό χαρακτηριστικό και μια μη συνειδητή μηχανή με ανάλογη συμπεριφορά εξίσου επαρκής για την φυσική επιλογή. Αυτό που έχει συνείδηση δεν συμπεριφέρεται όπως συμπεριφέρεται επειδή έχει συνείδηση αλλά έχει συνείδηση επειδή συμπεριφέρεται όπως συμπεριφέρεται, τουτέστιν όπως το κάνει να συμπεριφέρεται η φυσική του συγκρότηση. Αυτός είναι ο εκπληκτικός παραλογισμός διάφορων σύγχρονων εξαλειπτικών, αναγωγιστικών, λειτουργιστικών και υποτιθέμενα μη αναγωγιστικών σύγχρονων προσεγγίσεων που συχνά φτάνουν να ισχυρίζονται ότι κάτι, για παράδειγμα ένας υπολογιστής, μπορεί να σκέπτεται μολονότι δεν γνωρίζει ούτε τι σκέπτεται ούτε ότι σκέπτεται. Το πρόβλημα ωστόσο, τουλάχιστον για όσους επιμένουν ότι υπάρχει πρόβλημα, δεν μπορεί να επιλυθεί αποκλειστικά στο επίπεδο της συνείδησης. Αυτός είναι ο τρόπος για να μην επιλυθεί ποτέ. Η απάντηση πρέπει να αναζητηθεί στις ρίζες της ίδιας της ζωής. Στα είδη των αιτιακών σχέσεων γενικότερα όσο και στην σχέση μέσων και τέλους ειδικότερα. Δεν είναι όλα εργαλειακά μέσα ή μέσα για την επίτευξη κάτι άλλου. Στο έμβιο τα μέσα και τα τέλη είναι άρρηκτα συνδεδεμένα και κάτι μπορεί ταυτόχρονα να είναι τέλος και μέσο σε σχέση με το συνολικό έργο του εμβίου ενώ η ίδια η ζωή του κάθε εμβίου είναι μια αυτοτελής διαδικασία που επιτελεί το ίδιο για τον εαυτό του πληρώνοντας το είναι του· το τρεφόμενο ως τρεφόμενο, το αισθανόμενο ως αισθανόμενο και το σκεπτόμενο ως σκεπτόμενο. Αν το έμβιο χρησιμοποιεί μέσα που τροποποιούν το τέλος του, δηλαδή την μορφή ζωής του, τότε αυτά τα μέσα υπάγονται ή γίνονται μέρος αυτού του τέλους· και αυτό είναι μια από τις δημιουργικές αντιδράσεις της ίδιας της ζωής.

Αν λοιπόν η βιολογία συνιστά έναν κλάδο που έχει ως αντικείμενο τα ζωντανά όντα και επιχειρεί να αναπτύξει έναν γνωσιακό λόγο γι' αυτά, οφείλει τουλάχιστον, έστω και για να περιγράψει ή να εξηγήσει τα έμβια φαινόμενα ακόμη και χωρίς έναν επαρκή ορισμό για την έννοια της ζωής, να αναγνωρίζει την ιδιαιτερότητα του ζώντος και της οριοθέτησής του ανάμεσα στις φυσικές οντότητες. Η συνεχιζόμενη όμως μέχρι σήμερα προσπάθεια ενσωμάτωσης της βιολογίας στην αναγωγιστική μηχανιστική προσέγγιση της φύσης ενώ, από τη μία, διακρίνει και χαρακτηρίζει κάποια φαινόμενα ως βιολογικά, από την άλλη, εκ των προτέρων εκλαμβάνει και ερμηνεύει τα αντικείμενα που τα εμφανίζουν ως αντικείμενα που επί της ουσίας δεν διαφέρουν από εκείνα της επιστήμης της φυσικής. Ακόμη και οι επονομαζόμενες σύγχρονες αντιαναγωγιστικές ή ολιστικές προσεγγίσεις στην πλειονότητά τους περιορίζονται στην απόρριψη του θεωρητικού και κάποιων ειδών εξηγητικού αναγωγισμού ενώ, ως επί το πλείστον, υιοθετούν έναν σκληρό οντολογικό αναγωγισμό βάσει του οποίου οι οργανισμοί όχι μόνο αποτελούνται από τα ίδια συστατικά με την άψυχη ύλη αλλά επιπλέον αυτά τα έσχατα συστατικά και η αιτιακή δράση που τα διέπει πρέπει να εκλαμβάνονται το λιγότερο ως οντολογικά πρωταρχικά. Η ιεραρχική οργάνωση καθώς και όλες οι ιδιότητες που προσιδιάζουν στα ζωντανά όντα πρέπει κατά τον ένα ή τον άλλο τρόπο να αφομοιωθούν σε μια μηχανιστική θεώρηση όπου οι δομικές ιδιότητες των μερών, ή, υπό μια άλλη οπτική, τα κατώτερου επιπέδου μηχανιστικά ή υλικά ποιητικά αίτια, επαρκούν για την εξήγηση της συγκρότησης, των ιδιοτήτων και της συμπεριφοράς του όλου⁹². Κατ' αυτόν τον τρόπο, όμως, η ζωή συνεχίζει να αποτελεί απλώς ένα φαινόμενο που εν κατακλείδι πρέπει να υπαχθεί στην οντολογία της εκτατής νεκρής ύλης, στην μη ζωή. Αδράνεια όμως σημαίνει απραξία και απάθεια ενώ η ζωή είναι το ακριβώς αντίθετο της αδιαφορίας απέναντι στο περιβάλλον, είναι "δραστηριότητα εναντίωσης στην αδράνεια και την αδιαφορία"⁹³ και το ζωντανό ον δεν είναι απλώς ένα αδρανές αντικείμενο εξωτερικών επιδράσεων αλλά ένα ον που σε όλες τις εκφάνσεις του σχετίζεται ενεργητικά με το περιβάλλον του.

Το επίμαχο, επομένως, έγκειται στο ότι η ίδια η ζωή συνιστά μια 'ποιότητα' από εκείνες που έχουν εξοριστεί από το πεδίο που έχει προκριθεί ως το μόνο αντικειμενικά πραγματικό και ως εκ τούτου, πέραν από το ότι η προσπάθεια της εξήγησης της ως φαινομένου συναρτήσει εννοιών και νόμων που έχουν θεμελιωθεί στην άρνηση της είναι αν μη τι άλλο αντιδιδαισθητική και παράδοξη, ακόμη και το ίδιο το εγχείρημα της αναγωγής καθίσταται άτοπο. Και αυτό γιατί η ίδια η γνώση συνιστά το έργο ενός ζώντος, μια ζωτική ικανότητα ή δραστηριότητα. Αν όμως η οντολογία μας εξαντλείται στην πραγματική ύπαρξη ενός μόνο βασικού επιπέδου οργάνωσης στο οποίο όλα τα υπόλοιπα πρέπει να υπαχθούν καταλήγοντας να αποτελούν απλά αιτιακά αδρανή επιφαινόμενα και οντολογικά ασθeneίς σφαίρες του πραγματικού, τότε τίθεται το ερώτημα ακόμη και της δυνατότητας οιουδήποτε είδους γνώσης, συμπεριλαμβανομένου του ίδιου του ατομιστικού φυσικαλισμού. Ακόμα και αν, per impossibile, δεχόμασταν ότι στο εν λόγω πλαίσιο η γνώση είναι

⁹² Ενδεικτικά βλ. Brandon 1980, 132-135, Moreno 1991, 133-135 και Rieppel 1990, 320

⁹³ Canguilhem 2008 94, 2007 299

εφικτή, τότε ο ισχυρισμός πως σε τελευταία ανάλυση πραγματική ύπαρξη έχουν μόνον κάποιου είδους υλικά σωματίδια σε κίνηση αυτοαναιρεείται καθότι προϋποθέτει κάτι εξίσου πραγματικά υπαρκτό που να είναι σε θέση να προβεί σε αυτήν την κρίση. Και αυτό σίγουρα δεν είναι ούτε τα όποια στοιχειώδη σωματίδια περιγράφει η επιστήμη της φυσικής ούτε τα βιομόρια της μοριακής βιολογίας. Είναι όμως ο άνθρωπος, δηλαδή, ένας ζωντανός οργανισμός, ένα ον που εκδηλώνει τα χαρακτηριστικά του έμβριου, ένα σώμα που κατέχει ιδιάζουσες ικανότητες, εν μέσω των οποίων και εκείνη της νόησης, και δρα μέσα σ'ένα περιβάλλον, μέσα στον κόσμο στον οποίο ανήκει και με τον οποίο αλληλεπιδρά. Για να το θέσω πιο μετριοπαθώς, κάθε τέτοιος ισχυρισμός βρίσκεται αντιμέτωπος με κάποια μορφή του προβλήματος του επιφαινομεναλισμού⁹⁴. Η εκτατικοποιημένη ή σύμφωνη με τα εκτατικά συμβάντα αντίληψη ενός εσωτερικού χρόνου, μια αναλυτική των εσωτερικών φαινομένων ανάλογη με αυτή των σωμάτων, που προάγει έναν ντετερμινισμό του ψυχικού βίου, από τον οποίο, αν και τον αρνείται, δεν ξεφεύγει ούτε ο Καντ⁹⁵, κατά μια έννοια δεν είναι πρόβλημα του σύγχρονου υλιστικού επιφαινομεναλισμού. Εδώ το νοητικό ως επιφαινόμενο είναι ένα παραπροϊόν αυτού που είναι μόνο μηχανιστικά καθορισμένο και δεν διαθέτει κανενός είδους αιτιότητα, ούτε εξωτερική ούτε εσωτερική. Έτσι, όπως ισχυρίζεται και ο Jonas, μέσω αυτού του απατηλού πλεονάσματος η μηχανιστική ύλη έχοντας αναβαθμιστεί σε μονιστική παντοδυναμία καταλήγει να είναι ο παραπλανητικός δαίμονας που ο Καρτέσιος πάσχιζε να αποφύγει⁹⁶.

Εφόσον, λοιπόν, στο πλαίσιο της επικρατούσας σύγχρονης μονιστικής, υλιστικής οντολογίας μας, διατεινόμεστε πως είναι εφικτή κάποιου είδους γνώση, και πολύ περισσότερο η έγκυρη επιστημονική γνώση, οφείλουμε πρώτα να διερευνήσουμε τις συνθήκες που εξασφαλίζουν αυτή την δυνατότητα. Όχι τις συνθήκες δυνατότητας της γνώσης που πληροί ο νους αλλά τις συνθήκες που εξασφαλίζουν τόσο την ένταξη του νου στην αντικειμενική 'φυσική' πραγματικότητα όσο και την σχέση του

⁹⁴ Όπως επισημαίνει και η M.Grene, "ελλείπει μιας πλήρους οντολογίας η οποία θα μάς επέτρεπε να διευθετήσουμε τόσο τα τεχνήματα όσο και τους οργανισμούς αλλά και εμάς τους ίδιους στην αρμόζουσα θέση τους μέσα σ'ένα κοσμολογικό πλαίσιο ... το πάλαι ποτέ γνωσιολογικό επιχείρημα παραμένει έγκυρο εν σχέσει με οιαδήποτε 'μοριακή επιστήμη', η με τον ισχυρισμό οιασδήποτε επιστήμης ότι είναι μοριακή επειδή όλη η επιστήμη είναι έτσι, και ότι όλη η επιστήμη είναι έτσι επειδή τα μόρια --ή τα συστατικά τους μέρη-- είναι το μόνο που υπάρχει για να γνωρίσουμε". Grene 1974, 42 Βλ. και Canguilhem 1975, 94, Jonas 1966 128-134.

⁹⁵ ΚΚΛ. Βλ. Τρίτη Αντινομία όπου ο κανόνας της αιτιότητας εκτείνεται και στα εσωτερικά συμβάντα ως φαινόμενα, δηλαδή στην ψυχολογία. Στην συνέχεια ισχυρίζεται ότι ισχύει μόνο όπου εμπλέκεται η μορφή της εξωτερικής εποπτείας, δηλαδή ο χώρος, και όχι για τα αντικείμενα της εσωτερικής αίσθησης. Το πρόβλημα προκύπτει από το ότι ο Καντ επιμένει να χρησιμοποιεί τον εσωτερικό κόσμο ως ένα κόσμο αισθητικών φαινομένων ισοδύναμα με τις εμφανίσεις του έξω κόσμου και από το ότι ο χρόνος και ο χώρος είναι απλώς και μόνο οι μορφές της αισθητικότητας που καθιστούν δυνατές τις εμφανίσεις. Ο χρόνος ως μορφή της εσωτερικής αίσθησης δεν αφορά τον ίδιο τον κόσμο αλλά την μετάβαση από μια ψυχική κατάσταση σε άλλη. "Ο χρόνος δεν είναι τίποτε άλλο παρά η μορφή της εσωτερικής αίσθησης, δηλαδή της εποπτείας του εαυτού μας και της εσωτερικής μας κατάστασης" [ΚΚΛ Β49]." Η υποτιθέμενη προστασία του Καντ από τον ιδεαλισμό οφείλεται στον σκληρό διαχωρισμό μεταξύ ψυχολογικής και υπερβατολογικής υποκειμενικότητας. Η εσωτερική αίσθηση είναι παθητικά δεκτική και άρα ο χρόνος ως a priori συνθήκη κάθε παράστασης, είτε εξωτερικών είτε εσωτερικών αντικειμένων, δεν συγκροτεί τα φαινόμενα. Βλ. και Jonas 1966 132-133, Caygill 1995 259.

⁹⁶ Jonas 1966 133. Για μια εξαιρετική ανάλυση των λογικών, μεταφυσικών και οντολογικών αδιεξόδων και αποπημάτων κάθε μορφής επιφαινομεναλισμού βλ. Jonas 1966 127-134, 1984 209-222.

με το σώμα. Και η συνθήκη αυτή, κατά την γνώμη μου, δεν μπορεί παρά να βασίζεται στην αναδιαμόρφωση της έννοιας μας για την ζωή ως τον ενδιάμεσο κρίκο που θα διασφαλίζει τόσο τις διαφορές όσο και την συνέχεια μεταξύ της άβιας φύσης, της ζωής και της γνώσης. Γιατί τα έννοια όντα είναι πρώτα από όλα έμβια όντα που λόγω και βάσει του ότι είναι ζωντανά χαρακτηρίζονται τόσο από την δυνατότητα εμπειρίας όσο και από την ικανότητα γνώσης. Θα πρέπει η ίδια μας η ορθολογικότητα να έχει τις ρίζες της στην κανονιστικότητα που χαρακτηρίζει την ζωή χωρίς αυτό από την άλλη να συνεπάγεται κανενός είδους βιολογισμό. Ωστόσο, ο καρτεσιανός δυϊσμός, ο πλήρης πραγματικός αλλά και αιτιοκρατικός διαχωρισμός της σφαίρας του πνεύματος ή του νου από την σφαίρα της εκτατής ύλης, έχει καθορίσει την σύγχρονη σκέψη και οι συνέπειες του πολυεπίπεδου, εντέλει, χάσματος που δημιούργησε παραμένουν ανεξίτηλες. Ο τεχνητός διαχωρισμός σε *res cogitans* και *res extensa* οδήγησε στην απαλοιφή της ζωής ως ενδιάμεσο κρίκο και στην νομιμοποίηση μιας διπλής όψεως οντολογίας του θανάτου η οποία δημιουργεί προβλήματα τα οποία έχει καταστήσει ανεπίλυτα εξαρχής. Με τα λόγια του Jonas, "η δυϊστική αντίθεση δεν οδηγεί στην αποκορύφωση των χαρακτηριστικών της ζωής μέσω της συγκέντρωσής τους στην μία πλευρά, αλλά στην απονέκρωση και των δύο πλευρών μέσω του αποχωρισμού τους από το ζωντανό ενδιάμεσο. Αυτή η απονέκρωση αποσπά την εκδίκηση της από το γεγονός ότι --για να μην μιλήσουμε για το γρίφο της ζωής-- ακόμη και για την ερμηνεία της εξωτερικής κανονικότητας στις κινήσεις της ύλης, η εικόνα μιας αιτιότητας μέσω μιας ενεργούς δύναμης δεν βρίσκει πλέον νομιμοποίηση σε καμία παραδεδομένη άμεση δεδομενικότητα"⁹⁷. Η σύγχρονη επιστήμη προϋποθέτει την οντολογική πόλωση καθότι ο υλιστικός μονισμός που έχει υιοθετήσει δεν συνιστά τίποτα περισσότερο από την απόδοση οντολογικής προτεραιότητας ή αποκλειστικότητας στην μία από τις δύο καρτεσιανές υποστάσεις και την προσπάθεια εξήγησης της δεύτερης, δηλαδή του νοητικού ή της υποκειμενικότητας, συναρτήσεται της πρώτης, δηλαδή της ύλης ή του φυσικαλιστικού επιπέδου της υποτιθέμενα μοναδικής αντικειμενικής πραγματικότητας.

Εφόσον, όμως, στο χώρο της βιολογίας προκύπτουν ή επανέρχονται συνεχώς θεωρητικά ζητήματα ή προς εξήγηση φαινόμενα για την διευθέτηση των οποίων δεν επαρκούν τα δικά της εσωτερικά κριτήρια και το δεδομένο επιστημολογικό ή εννοιολογικό πλαίσιο ερμηνείας της, και εφόσον, γενικότερα, δεν επαρκούν οι λογικές και σημασιολογικές αναλύσεις στις οποίες έχει περιοριστεί η επικρατούσα άποψη για την σύγχρονη φιλοσοφία⁹⁸, υποστηρίζω πως χρειάζεται μία αναψηλάφηση του ευρύτερου κατηγοριακού πλαισίου που επί της ουσίας προϋποθέτει η επιστήμη και, ως εκ τούτου, των βασικών θεμελιακών εννοιών και

⁹⁷ Jonas 1966 22.

⁹⁸ Ο περιορισμός, ο κατακερματισμός και εν κατακλείδι η υποταγή της φιλοσοφίας στις επιστήμες συνιστά μια βαριά κληρονομιά της θετικιστικής προσέγγισης την οποία η πλειονότητα των στοχαστών δεν έχει ακόμη αποποιηθεί. Ως εκ τούτου, έχοντας εκχωρήσει την διερεύνηση της αντικειμενικής πραγματικότητας στις θετικές επιστήμες, ως έγκυρη φιλοσοφία έχει φτάσει να αναγνωρίζεται μόνο η επιστημολογία των διάφορων επιστημονικών κλάδων που απλώς ακολουθεί τις επιστημονικές εξελίξεις και εντοπίζεται και αρκείται σε γνωσιοθεωρητικές, λογικές και σημασιολογικές μελέτες. Βλ. και Windelband Γ 162-163, 197-200, 202-215, 240-248, Jonas 2001, 147, 201-202, 291-294, Dupre 1993, 2-8, Mayr 2002, 44.

παραδοχών που αφορούν στα είδη των οντοτήτων, αιτιακών σχέσεων και διαδικασιών που, δικαιολογημένα ή μη, επιτρέπει ή προϋποθέτει το πλέγμα των επιστημονικών υποθέσεων ή θεωριών για την περιγραφή του φυσικού κόσμου. Μία τέτοιου είδους αναψηλάφηση, ωστόσο, φέρνει την επιστήμη αντιμέτωπη με τις θεμελιακές παραδοχές της και την εμπλέκει αναπόδραστα σε έναν ενεργό διάλογο με τον εξορισμένο χώρο της μεταφυσικής. Τουτέστιν, σε ένα διάλογο που υπερβαίνει την απλή ανάδειξη ή αποδοχή των μεταφυσικών παραδοχών που την πλαισιώνουν και προχωρά στην επερώτηση, αναδιάταξη και διόρθωσή τους. Σε ένα διάλογο όπου η συμβολή του ίδιου του μεταφυσικού λόγου ξαναγίνεται καίρια. Αυτό, από την άλλη, προϋποθέτει πως η μεταφυσική δεν νοείται πλέον με την παραδοσιακή έννοια ενός αυθαίρετου, ολοκληρωμένου και οριστικού συστήματος που οιονεί εκ του μηδενός θέτει *a priori* αρχές και επεξεργάζεται παραγωγικά, απαγωγικά ή διαλεκτικά μία συνολική σύλληψη της πραγματικότητας προσδιορίζοντας το πλαίσιο των κοσμικών οντοτήτων και διαδικασιών πριν και πέρα από κάθε εμπειρικό έλεγχο. Αντιθέτως, τόσο οι πρώτες αρχές όσο και η οντολογία κάθε προτεινόμενης μεταφυσικής άποψης θα πρέπει να διαμορφώνονται λαμβάνοντας υπ'όψιν, μεταξύ άλλων, και τα δεδομένα των επιστημονικών εξελίξεων· ως εκ τούτου, πέραν από σφαιρικότητα, συνεκτικότητα και συνέπεια, το σύστημα θα πρέπει να επιδεικνύει και μια διευρυμένου τύπου, δηλαδή διαμεσολαβημένης και από την επιστήμη, εμπειρική επάρκεια.

Επομένως, προκειμένου ο προτεινόμενος φιλοσοφικός λόγος να είναι πρόσφορος δεν αρμόζει να εντάσσεται ή να περιορίζεται ούτε σε μία προκαντιανή μεταφυσική που θα αναζητά ένα απόλυτο θεμέλιο της γνώσης υπό την κλασική έννοια ενός μοναδικού και απόλυτου είναι, δηλαδή ενός πραγματικού όντος όπως τα εμπειρικά αντικείμενα ή το *cogito*, ούτε σε μία καντιανή γνωσιοθεωρία που θα αναζητά το υπερβατολογικό θεμέλιο της γνώσης, δηλαδή τις συνθήκες δυνατότητας που πρέπει να πληροί ο νους για να μπορούμε να γνωρίσουμε συγκροτώντας μέσω των κατηγοριών, δηλαδή των μορφών σύνθεσης της διάνοιας και της εποπτείας, τα αντικείμενα της εμπειρίας. Επιπλέον, δεν επαρκεί ούτε και το πλαίσιο οιασδήποτε μετακαντιανής μεταφυσικής που έχει παραμείνει δέσμια του καρτεσιανού ρήγματος. Εδώ, βέβαια, καλούμαστε να υπερκεράσουμε ένα πολύ δύσκολο και βασικό εμπόδιο καθότι, φανερά ή μη και δυστυχώς μάλλον αναπόδραστα, σχεδόν όλη η μετακαρτεσιανή φιλοσοφία, συμπεριλαμβανομένων της καντιανής, της μετακαντιανής και κάθε μορφής επιστημονικής φιλοσοφίας, φέρει το στίγμα του καρτεσιανού δυϊσμού. Όπως ήδη ειπώθηκε κάθε μεταδυϊστική θεωρία προϋποθέτει την οντολογική πόλωση ύλης και νου και προσπαθεί, βασιζόμενη στον έναν από τους δύο πόλους, να ανακατασκευάσει και να κατανοήσει το όλον της πραγματικότητας. Έτσι, καταλήγουμε σε ιδεαλιστικού ή υλιστικού τύπου μονισμούς, οι οποίοι όμως ακριβώς λόγω της περιορισμένης και περιοριστικής αφητηρίας τους δεν μπορούν παρά να είναι ατελείς, τουλάχιστον, όταν παύουν να εκλαμβάνονται ως συμπληρωματικές, αφηρημένες περιγραφές της πραγματικότητας και, από πλεονεκτική θέση, αυτοεπεκτείνονται σε καθολικές οντολογίες. Ωστόσο, το γεγονός της ζωής ως ψυχοφυσικής ενότητας που επιδεικνύει ο οργανισμός με την σύμπτωση της εξωτερικότητας και της εσωτερικότητας στο σώμα δεν επιτρέπει ούτε συμπληρωματικές περιγραφές ούτε επιλογή του ενός πόλου έναντι του άλλου. Στην πρώτη περίπτωση θα σήμαινε ότι τα δύο πεδία είναι στην πραγματικότητα χωριστά και ο διαχωρισμός με βάση το αντικείμενό τους θα ήταν οντικός και όχι

οντολογικός ενώ ο οργανισμός δείχνει ότι αυτό ακριβώς είναι που δεν συμβαίνει. Στην δεύτερη περίπτωση θα σήμαινε την επίτευξη του αδύνατου, τουτέστιν την παραγωγή της απτής πραγματικότητας από μια εκ των αφαιρέσεων της. Η δε συμφωνία της υπερβατολογικής και της υλιστικής θεωρίας ως προς την αποποίηση της οργανικής τελεολογίας και την κατοχύρωση της φύσης στο μηχανιστικό νόμο δεν κατέστησε μόνο την ζωή ανερμήνευτη αλλά κατέστησε προβληματική και κάθε έννοια αιτιακής σχέσης. Επομένως, "οιαδήποτε απόπειρα φιλοσοφικού μονισμού δεν μπορεί ούτε να αποτελεί επιστροφή σε κάποιο ακέραιο αρχαίο βιταλιστικό μονισμό ούτε να εξουδετερώνει την πολικότητα ακυρώνοντας τον έναν από τους δύο πόλους της πραγματικότητας. Θα πρέπει να απορροφήσει την πολικότητα σε μία υψηλότερη ενότητα ύπαρξης από την οποία τα αντίθετα απορρέουν ως όψεις του είναι της ή ως στάδια του γίνεσθαι της"⁹⁹.

Ισχυρίζομαι, λοιπόν, πως ο χώρος της βιολογίας, ή τουλάχιστον η θεωρητική πλευρά που προσβλέπει σε μια ερμηνεία του φαινομένου της ζωής και οριοθέτησης του έμβριου, επιβάλλει μία αναδιάρθρωση ή έστω διεύρυνση του κατηγοριακού πλαισίου, εγκαλώντας έτσι το σύνολο της οντολογίας αλλά ως ένα βαθμό και της επιστημολογίας. Και αυτό θα προσπαθήσω να το αναδείξω και να το αποσαφηνίσω καλύτερα προσβλέποντας σε μία κατανόηση του φαινομένου της ζωής η οποία δεν θα έρχεται σε σύγκρουση με τα επιστημονικά δεδομένα, ούτε θα παρακάμπτει την φαινομενολογία της εμπειρίας, ήτοι, δεν θα αντίκειται των δεδομένων της άμεσης εμπειρίας μας. Ωστόσο, το πιο σημαντικό είναι ότι η μαρτυρία της ζωής υπερβαίνει την φαινομενολογία της εμπειρίας. Όπως ήδη ανέφερα, στο πλαίσιο της σύγχρονης βιολογίας και της συναφούς επιστημολογίας διεξάγεται μια, μάλλον όχι και τόσο τελεσφόρα, προσπάθεια η οποία περιορίζεται στο να εντοπιστεί η ειδοποιός διαφορά του ζώντος στη βάση κάποιων εκδηλώσεων του ίδιου του φαινομένου της ζωής, της εμφάνισης και περιγραφής χαρακτηριστικών ιδιοτήτων ή διαδικασιών, οι οποίες, όμως, καθόσον εξηγούνται ή παραμένουν προς εξήγηση εντός της υλιστικής, μηχανιστικής θεώρησης έχουν ήδη αναιρέσει και απαλείψει το προς εξήγηση φαινόμενο. Τέτοιου είδους προσεγγίσεις όχι μόνο δεν παρέχουν έναν ορισμό της ζωής αλλά καθιστούν την ζωή ακατανόητη. Η πρωταρχική αναγνώριση της ζωής, η οποία εκ των ων ουκ άνευ μετέχει στην ίδια την συγκρότηση του αντικειμένου της βιολογίας ως ξεχωριστής επιστήμης που μελετά τα ζωντανά όντα, προϋποθέτει πριν από όλα την απλή εμπειρική παρατήρηση του φαινομένου ως διαφορετικού. Πρόκειται όμως για μια ιδιότυπη παρατήρηση μέσω της οποίας από την εξωτερική, μορφολογική μαρτυρία ο παρατηρητής τρόπον τινά συνάγει πως κάποια αντικείμενα είναι ζωντανές οντότητες. Οδηγείται δηλαδή σε μια διαπίστωση που δεν μπορεί να προκύψει από καμία φυσικοεπιστημονική ανάλυση ενώ, αντιθέτως, αφενός προηγείται κάθε φυσικοεπιστημονικής ανάλυσης και αφετέρου βασίζεται στην αντίληψη κάποιων μορφικών χαρακτηριστικών τα οποία η αναλυτική, φυσικοεπιστημονική έρευνα καθώς και η συναφής ατομιστική, φυσικαλιστική επιστημολογία μολονότι τα προϋποθέτουν τα αγνοούν. Η περαιτέρω ιδιαιτερία εν σχέσει με την αντίληψη των λοιπών φυσικών αντικειμένων ως κάποιου είδους αντικείμενα, δηλαδή με την προκατανόηση που προηγείται κάθε αναλυτικής

⁹⁹ Βλ. Jonas 1966 1-22

διαδικασίας¹⁰⁰, έγκειται στο ότι η παρατήρηση της ζωής ως ζωής επιτελείται από ένα ον που το ίδιο είναι ζωντανό και ως εκ τούτου είναι σε θέση να αναγνωρίζει τη ζωή μέσω της εμπειρίας του ίδιου του εαυτού. Μόνο και λόγω του ότι εμείς οι ίδιοι είμαστε ζωντανά όντα, ζωντανά σώματα, έχουμε τόσο την ικανότητα να γνωρίζουμε γενικώς όσο και το πλεονέκτημα να αναγνωρίζουμε τη ζωή. Με τα λόγια του Jonas: "Ο παρατηρητής της ζωής πρέπει να είναι προετοιμασμένος από τη ζωή. Με άλλα λόγια, προϋποτίθεται η οργανική του ύπαρξη με την εμπειρία που φέρει, προκειμένου να είναι σε θέση να οδηγηθεί σε εκείνο το επαγωγικό συμπέρασμα, το οποίο de facto συνάγει συνεχώς. Αυτό, δε, είναι το πλεονέκτημα -- που τόσο επίμονα αγνοήθηκε ή συκοφαντήθηκε στην ιστορία της γνωσιοθεωρίας -- του ότι έχουμε σώμα, ήτοι είμαστε σώμα. Εν ολίγοις, είμαστε προετοιμασμένοι από αυτό που είμαστε. Μόνο μέσω της παρεμβολής της εσωτερικής ταυτότητας, που καθίσταται δυνατή με αυτό τον τρόπο, μπορούμε να κατανοήσουμε το απλώς μορφολογικό (και ως τέτοιο χωρίς νόημα) γεγονός της μεταβολικής συνέχειας ως διαρκούς πράξης, δηλαδή να κατανοήσουμε το συνεχές ως αυτοσυνέχιση."¹⁰¹.

Με άλλα λόγια, η κριτική ανάλυση, η φαινομενολογική περιγραφή αλλά και ο μεταφυσικός στοχασμός πάνω σε θεμελιώδη, επιστημονικά και λογικά αναπόδεδικτα, αλλά επ' ουδενί χωρίς νόημα, ζητήματα συνιστούν απαραίτητα εργαλεία για την προσέγγιση του φαινομένου της ζωής. Ωστόσο, πρόκειται για ένα φαινόμενο που υπερβαίνει, ή και αναιρεί ακόμη, τα όρια που κατά κανόνα χωρίζουν τους κλάδους και τα πεδία της γνώσης καθιστώντας απαραίτητες τις οντολογικές κρίσεις και δίνοντας την δυνατότητα να επανατεθεί το κοσμολογικό πρόβλημα, τα θεμελιακά ερωτήματα για το είναι, με όρους που αμβλύνουν ή παραμερίζουν τις διαζεύξεις της κλασικής μεταφυσικής¹⁰². Χρειαζόμαστε μια κατανόηση της έννοιας της ζωής

¹⁰⁰ Βλ. Polanyi 1978, 358, Golstein 308-320, Grene 1963, 233-240 και 1966, 206, 235-237, Campbell 2002, Heidegger 1978 363, 1967, 67-76, Bunge 1979, 143-144, , Grene 1974, 147-148s

¹⁰¹ Jonas 1996 67, 81-82 , 91 και 2001 25-26, 72. Βλ. και Grene 1966, 204, 207, 209, 217 και Weber-Varela 109-110

¹⁰² Ετούτο αναδεικνύεται λυσιτελώς μέσα από το έργο του H.Jonas. Βλ. Jonas 1966, 2001, 1984. Πέραν όμως από το σημαντικότατο κατά την γνώμη μου έργο του Jonas το οποίο αποτέλεσε πηγή και εφαλτήριο για μεγάλο μέρος της ανάλυσής μου εδώ, η επιστροφή στην οντολογία μέσω μιας φιλοσοφίας της ζωής είναι κάτι που αναπτύχθηκε από ένα μη αναλυτικό φιλοσοφικό ρεύμα του 20ου αιώνα. Το πρόβλημα είναι ότι οι περισσότερες από αυτές τις προσεγγίσεις μολονότι υπερβαίνουν την απλή συμπάραθεση 'ύλης' και 'συνειδένας' δεν θίγουν ποτέ την θεμελιώδη οντολογική ρήξη που διακρίνει την σφαίρα της εσωτερικότητας από την σφαίρα της κατά χώρο σωματικότητας ή εξωτερικότητας. Το σημείο εκκίνησης των περισσότερων είναι τα δεδομένα και διαπιστωμένα γεγονότα του κόσμου της εμπειρίας και τα ψυχικά βιώματα ως βάση για την θεώρηση της αντικειμενικότητας του πνεύματος στη σφαίρα του κοσμικού γίνεσθαι. Στο επίκεντρο της φιλοσοφικής διερεύνησης είναι οι φυσικές ρίζες της ψυχής και η σχέση της ψυχικής δομής με τον λόγο ή το πνεύμα. Ως προς την ερμηνεία του ζωικού γίνεσθαι μολονότι αποφεύγεται το πρότυπο της ενσυνείδητης σκόπιμης πράξης και τα οντολογικά χαρακτηριστικά της βιολογικής σφαίρας αναβαθμίζονται ή συμπίπτουν ως ένα βαθμό με δομικές κατηγορίες της ψυχικής σφαίρας, η ψυχική σφαίρα συλλαμβάνεται ως το πεδίο μιας νέας ψυχολογίας που αντιπαράκειται στην αθροιστική τάση της 'μηχανιστικής' και της συνειρμικής ψυχολογίας. Κατά κανόνα επικρατούν θεωρίες δομών και μια οντολογία διαστρωματώσεων και σφαιρών του είναι από την οποία απουσιάζει κάθε ενοποιητική αρχή και όπου να μεν ότι αναδύεται δεν ανάγεται στο κατώτερο αλλά από την άλλη ουδέποτε δεν μπορεί το κατώτερο να ερμηνευτεί καθοδικά. Κατά την γνώμη μου, πέραν άλλων προβλημάτων, κάθε τέτοιου είδους οντολογία διαστρωματώσεων βρίσκειται αντιμέτωπη με το πρόβλημα της 'εισβολής' του λόγου. Βλ. και Windelband 1991 Γ 195-251.

που, χωρίς να έρχεται σε σύγκρουση με τα επιστημονικά, δεδομένα, δεν θα αντίκειται των διαισθήσεων του κοινού νου και κυρίως δεν θα παρακάμπτει το πλέον άμεσο, απτό, αδιάλειπτο και πειστικό δεδομένο της εμπειρίας μας, ήτοι, το συγκεκριμένο, πραγματικό, εμπειρικό δεδομένο του ίδιου μας του σώματος ως ζωντανού σώματος. Πρόκειται μάλλον για την πιο πρωταρχική και άμεση εμπειρία ενός πραγματικού σύνθετου ενιαίου σώματος, η ενότητα του οποίου δεν μπορούμε να πούμε πως αποτελεί ένα απλό και πιθανώς πλασματικό προϊόν της αισθητηριακής μας αντίληψης, ούτε πως μπορεί να κατανοηθεί από μια οιαδήποτε θεωρία γνώσης που έχει εξαρχής περιορίσει τον πραγματικό κόσμο και τα αντικείμενά του σε άβια υλικά συσσωματώματα που συνέχονται μηχανικά και γίνονται φαινομενικά αντιληπτά ως ενιαία σύνολα μέσω κάποιου τύπου συνθετικής ικανότητας ενός κατά τα άλλα άγνωστης φύσης νου. Στην εμπειρία του ίδιου μας του σώματος έχουμε δεδομένη την σύμπτωση της εξωτερικότητας και της εσωτερικότητας. Πρόκειται για ένα σώμα εκτατό και αδρανές και συγχρόνως ευαίσθητο, επιθυμητικό και με ικανότητα δράσης. Από το δικό μου σώμα αντιλαμβάνομαι την ζωή ως ψυχοφυσική ενότητα που επιδεικνύει κάθε οργανισμός και που προηγείται ακόμη και της ίδιας της φαινομενολογικής εμπειρίας. Το ζωντανό σώμα, η πραγματικότητα του έμβιου όντος, συνιστά το κέντρο αναφοράς στο οποίο ναυαγεί ο δυϊσμός. Εδώ, η δυνατότητα του υλικού συστήματος να αποτελεί ενότητα πολλαπλών συνόλων, δηλαδή η διαδικασία εξατομίκευσης, είναι δικό του έργο· οφείλεται στον εαυτό του και συντηρείται από τον εαυτό του ενώ συγχρόνως αυτή ακριβώς η διαδικασία αποτελεί εκδήλωση της μορφής του, κατά μια έννοια ως πράξη είναι η μορφή του. Απ'αυτή την άποψη της λειτουργίας των οργανισμών, ο μεταβολισμός μπορεί να θεωρηθεί ως η πλέον χαρακτηριστική ιδιότητα του έμβιου: προσιδιάζει σε όλα τα έμβια όντα και σε κανένα άβιο. Η συνεχής ανταλλαγή ύλης με το περιβάλλον δεν έχει ως αποτέλεσμα την αλλαγή της ταυτότητας του οργανισμού αλλά, περιέργως, μέσω αυτής διατηρεί την ταυτότητάς του, δηλαδή, την μορφή του. Το έμβιο ον υπάρχει μέσω αυτής της ανταλλαγής της ύλης με το περιβάλλον ενώ αν αυτή σταματήσει αυτό αυτομάτως θα πάψει να ζει και να είναι ο εαυτός του ως συγκρότηση και διατήρηση της διαφοράς του από το περιβάλλον του. Η ίδια η υλική συγκρότηση του οργανισμού είναι δικό του έργο και το συγχρονικό 'αποτέλεσμα' αυτού του έργου είναι ο ίδιος ο οργανισμός. Ο οργανισμός αυτοσυγκροτείται και η συνεχής δραστηριότητα του οργανισμού συνιστά το ίδιο του το είναι. Το ζωντανό σώμα δεν είναι απλώς ένα μεταβολικό σύστημα αλλά είναι εξ ολοκλήρου και συνεχώς συγχρονικό προϊόν της δικής του μεταβολικής δραστηριότητας. Και αυτό είναι κάτι που δεν ισχύει για κανένα άλλο υλικό σύστημα. Ως προς μια μηχανή, ο μεταβολισμός θα σήμαινε το συνεχές γίνεσθαι και την αντικατάσταση των υλικών της ίδιας της μηχανής ενώ ταυτόχρονα αυτό το γίνεσθαι θα ήταν έργο της μηχανής. Αυτό όμως αφορά ένα συνολικό έργο που προσιδιάζει ή μάλλον συμπίπτει με την μορφή, ή αλλιώς την οργανική ταυτότητα, των ζωντανών όντων αποκλειστικά και μόνο. Μια μεταβολίζουσα μηχανή πέραν από το ότι πρέπει να χρησιμοποιηθεί ή να τεθεί σε λειτουργία από κάτι άλλο μεταβάλλει την ύλη με την οποία τροφοδοτείται ενώ η ίδια παραμένει ένα ταυτολογικό αδρανειακό σύστημα. Η μεταβολική δραστηριότητα δεν είναι έργο του σώματος ως μεταβολίζουσας ύλης αλλά έργο του σώματος ως συγκεκριμένου οργανισμού. Σε αυτό το σημείο ακριβώς είναι που η παρουσία της ζωής ως ανεξάλειπτης 'ποιότητας' εκφέρει τον οντολογικό της λόγο αντιστρέφοντας την

ισχύουσα οντολογική τάξη: η προτεραιότητα του υλικού υποχωρεί και η μορφή παύει να είναι αποτέλεσμα και γίνεται αιτία των υλικών συσσωματώσεων με τις οποίες συμπίπτει και τις οποίες συγχρόνως υπερβαίνει κάθε στιγμή. Μέσω του μεταβολισμού η μορφή χειραφετείται από την άμεση ταυτότητά της με το υλικό, "από τον τύπο σταθερής και κενής ταυτότητας με τον εαυτό που προσιδιάζει στο υλικό, υπέρ ενός άλλου, διαμεσολαβημένου και λειτουργικού είδους ταυτότητας"¹⁰³. Η έννοια του ζωντανού όντος δεν αφορά μια κενή περιεχομένου ταυτολογική έννοια αλλά μια πλούσια περιεχομένου οντολογική ταυτότητα. Και το πρώτο πέρασμα από την κενή ταυτολογική ταυτότητα στην οντολογικά περιεκτική ταυτότητα παρέχεται από την βασικότερη ζωτική δραστηριότητα της 'θρέψης' ακόμη και του απλούστερου οργανισμού. Εδώ έχουμε την πρώτη διάσταση εσωτερικότητας και το πρώτο βήμα 'ανεξαρτησίας' ή 'ελευθερίας' της μορφής από την ύλη. Η εσωτερικότητα σε αυτό το στάδιο σηματοδοτεί μια πρωταρχική διαμεσολαβημένη αυτοσχεσία και όχι κάποιου είδους εμπειρία ή συνείδηση. Είναι η συγκρότηση και η διατήρηση μιας ετερογενούς με το περιβάλλον ταυτότητας ως ιδιαίτερης σχέσης αφομοίωσης και μετατροπής του έτερου, εν προκειμένω της τροφής, σε εαυτό. Δεν υφίσταται κανενός επιπέδου αίσθηση εαυτού και κανενός είδους εμπειρία. Ο εαυτός εδώ σημαίνει ένα είδος πρωτοεαυτού και η εξατομίκευση αφορά στην συγκρότηση διαφοράς μέσω της αντίστασης στην εξομοίωση και την επιλεκτική σχέση με τον κόσμο ως έτερον. Το έμβιο ως ον που τρέφεται έχει μέσω του σώματος του μια επιλεκτική σχέση με το περιβάλλον του και τόσο οι όροι όσο και ο καθορισμός ή η 'κυριαρχία' της σχέσης παρέχονται από το ίδιο και παραμένουν στο ίδιο. Γιατί κάτι είναι τροφή μόνο για αυτό που τρέφεται και το έμβιο ως τρεφόμενο σχετίζεται με τον εαυτό του, εν προκειμένω διατηρεί αυτό τον εαυτό του, σχετιζόμενο με το έτερον που μέσω της σχέσης έχει γίνει ή γίνεται εαυτός. Κατά μια έννοια ο τρόπος του είναι του, ως τρεφόμενο, δηλαδή ζωντανό με την πρωταρχική ή στοιχειώδη έννοια του όρου, είναι η διαδικασία της θρέψης ως συνεχής πραγμάτωση αυτής της σχέσης και αυτό συγχρόνως είναι η αυτοπραγμάτωσή του ως η ενέργεια ή πράξη της θρέψης που επιτελεί το ίδιο για τον εαυτό του. Αριστοτελικά μιλώντας η 'δι'εαυτού θρέψη'. Με δύο λόγια, η ταυτότητα του έμβιου είναι η σχέση του με τον εαυτό του και η σχέση του με τον εαυτό του είναι η διαμεσολαβημένη από το σώμα ή τις δυνατότητές του εσωτερικευμένη σχέση του με τον κόσμο. Και όσο περισσότερες και ανώτερες είναι οι δυνατότητές του σχετίζεται με τον κόσμο με περισσότερους προσίδιους τρόπους και συγχρόνως τόσο πιο εξατομικευμένο και πιο εαυτός γίνεται και είναι. Η ζωή έτσι συνιστά μια ενεργώς αυτοολοκληρούμενη δραστηριότητα η οποία παρέχει μια οντολογική έννοια του ατόμου ή του υποκειμένου που αντιδιαστέλλεται τόσο προς την φαινομενολογική όσο και προς την φυσιοκρατική.

Σύμφωνα με τον Jonas, κάθε ζωντανό ον εμφανίζει μια πολικότητα μεταξύ του είναι και του μη-είναι, του εαυτού και του κόσμου, της μορφής και της ύλης και της ελευθερίας και της αναγκαιότητας. Κατά την γνώμη μου, η πρόκριση του δίπολου ύλης και μορφής ως εκείνου που υποβαστάζει τις υπόλοιπες πολικότητες είναι εκείνη που θα μάς βοηθήσει να υπερβούμε κάθε είδους δυϊσμό και να κινηθούμε πέραν από τις επιμέρους αφαιρέσεις, νου-σώματος, έκτασης-σκέψης, υποκειμένου-

¹⁰³ Jonas 2001 25. Βλ. και Jonas 1966 75-81, 2001 22-25, Russon 1996.

αντικειμένου, ύλης-συνείδησης, αξίας-γεγονότος κοκ. Ο τρόπος με τον οποίο η ύλη και η μορφή από την μία δεν συνιστούν δύο διαφορετικές υποστάσεις, ούτε είναι δύο πράγματα που συντίθενται σε ένα άλλο πράγμα, αλλά, από την άλλη, η μορφή είναι αιτιακά αποτελεσματική ως πραγματικό ολιστικά συγκροτητικό αίτιο ενός πράγματος το οποίο εν τέλει συμπίπτει με το είναι του πράγματος ως πράξη ή έργο και όχι ως μορφολογική δομή ή ιδεατό πρότυπο ή γενική έννοια ή ιδέα ή εσωτερική αναπαράσταση, είναι το επίμαχο σημείο. Είναι, κατά την γνώμη μου, το σημείο υπεροχής της αριστοτελικής οντολογίας και μεταφυσικής έναντι κάθε μονισμού και δυϊσμού είτε αρχαίου είτε σύγχρονου. Η διαβαθμισμένη αιτιακή ενότητα που, λόγω της μορφής ή ουσίας του, αναλογικά χαρακτηρίζει κάθε πράγμα, είτε άβιο είτε έμβιο, παρέχει τα κριτήρια τόσο για την συνέχεια όσο και την διάκριση της 'ύλης', της ζωής και της γνώσης. Όπως ήδη φάνηκε, μια βασική θέση αυτού του εγχειρήματος είναι πως η χρήση της μορφικής αιτιότητας η οποία έχει αρχίσει να χρησιμοποιείται σε διάφορες θεωρητικές προσεγγίσεις στην σύγχρονη φιλοσοφία της ζωής και του νου δεν μπορεί να επανεισαχθεί χωρίς αλλαγή των αντιλήψεων μας για την ίδια την ύλη. Όχι προφανώς όσον αφορά την συστατική ύλη και τους φυσικοχημικούς μηχανισμούς, αλλά ως ύλη ολόκληρου του πράγματος. Στο πλαίσιο της αριστοτελικής μεταφυσικής, η διάκριση των άβιων από τα έμβια όντα δεν μπορεί να αφορά αποκομμένα την έννοια της μορφής αλλά εμπλέκει ουσιωδώς μια μεταφυσική έννοια της ύλης ως δυνατότητας που είναι αδιαχώριστη από το πράγμα του οποίου είναι ύλη. Η ύλη ως δυνατότητα του πράγματος του οποίου είναι ύλη είναι ήδη καθορισμένη από την μορφή και δεν είναι απλώς η συστατική ύλη. Η τελευταία υπάρχει μέσα στο πράγμα μόνο δυνάμει αυτό που ήταν πριν, έχει καθεστώς ανάλογο με αυτό των ποιοτήτων και, όσον αφορά τα έμβια, ανανεώνεται διαρκώς. Υπ'αυτή την έννοια η μορφή ή ψυχή έχει ήδη από αυτό το στάδιο ένα βαθμό 'ανεξαρτησίας'. Υπ'αυτή την οπτική ακριβώς, ακόμη και τα φυτά έχουν ψυχή, τουτέστιν θρεπτική ψυχή. Το δυνάμει, με την άμεση ή ισχυρή υπαρκτική έννοια, είναι ο τρόπος του είναι της ύλης, ως διαμορφούμενης ή διαμορφωμένης ύλης ολόκληρου του πράγματος που γίνεται ή είναι το ενεργεία πράγμα του οποίου η συγκροτητική μορφή ή εντελέχεια εκδηλώνεται ως ενέργεια. Γιατί η ύλη και η μορφή ως δυνάμει και ενεργεία αντιστοίχως είναι κατά κάποιον τρόπο 'ταυτό και έν'. Ο λόγος για αυτό έγκειται στο ότι δεν υπάρχει κανένα 'ελεύθερο' δυνάμει που σημαίνει αφενός ότι οτιδήποτε είναι ως όλον δυνάμει κάτι είναι συγχρόνως ενεργεία κάτι άλλο και αφετέρου ότι η ύλη ως καθαυτό υλικό αίτιο και υποκείμενο ενός ενεργεία πράγματος δεν υπάρχει χωρίς την μορφή που την έχει συγκροτήσει και συνεχίζει να την συγκροτεί ως ακριβώς αυτό το δυνάμει. Η προτεραιότητα της ενέργειας έναντι της δυνατότητας είναι η οντολογική 'εγγύηση' της δυνατότητας. Κάθε μορφή ή ψυχή που έχει αποκτηθεί μέσω διαδικασίας γένεσης από μια άλλη ενεργεία μορφή, δηλαδή την μορφή του προγόνου, καθιστά συνάμα την ύλη άμεσα δυνάμει το ενεργεία πράγμα αυτής της μορφής και το πράγμα του οποίου είναι μορφή ή ψυχή δυνατό να επιτελεί το έργο του. Το καθαυτό υλικό αίτιο ή αλλιώς η έσχατη ύλη του πράγματος δεν είναι η συστατική του ύλη αλλά η διαμορφωμένη ύλη, και η μορφή του δεν είναι η αισθητή μορφή του ή η διευθέτηση αλλά η εντελέχεια ή ενεργεία μορφή του δυνάμει που ήδη, ως μορφή του ποιητικού, έχει συγκροτήσει κατά την γένεση και που ως η νέα αιτιακά όμοια μορφή συνεχίζει να

συγκροτεί και να διατηρεί καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξης του πράγματος¹⁰⁴. Με δύο λόγια, κάθε ενεργεία φυσικό πράγμα είναι ένα δυνάμει πράγμα, μια δυνατότητα ή ένα σύνολο δυνατοτήτων, που η ενέργεια του εκδηλώνει την εντελέχεια αυτής της δυνατότητας που είναι η μορφή του. Η ενέργεια απόκτησης μορφής ως εντελέχεια της ύλης συγκροτεί την δυνατότητα, ή τις δυνατότητες, ενός ενεργεία πράγματος να πληρώνει το είναι του. Δεν υπάρχει κάτι που να συνδέει κάτι που είναι ύλη με κάτι άλλο που είναι μορφή γιατί η εντελέχεια της ύλης είναι η ενέργεια του πράγματος. Ωστόσο, αυστηρά μιλώντας, μόνο στα έμβια αυτή η ενέργεια δεν αφορά απλώς την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου πράγματος ως ένα ενιαίο πράγμα αλλά αφορά ένα συνεχές έργο που επιτελεί ενεργητικά το ίδιο για τον εαυτό του και σύμφωνα με την δική του ψυχή ή φύση ή μορφή. Η εμμένεια της μορφής ως εντελέχειας στα έμβια όντα και η εσωτερική ενότητα, συνέχεια και κανονιστικότητα που παρέχει λόγω του αιτιακού της ρόλου είναι το κριτήριο διάκρισης μεταξύ των ετεροκαθοριζόμενων άβιων όντων και των αυτοκαθοριζόμενων ή αυτοτελών έμβιων όντων. Μόνο οι μορφές των έμβιων είναι ψυχές ή ουσιώδεις μορφές με την πλήρη έννοια, τουτέστιν μορφές που αποτελούν ταυτόχρονα εσωτερικά καθοριστικά ποιητικά αίτια επειδή είναι τελικά αίτια ως 'ακίνητα κινούνται' τουτέστιν κινούν, ή μάλλον κατευθύνουν την κίνηση, χωρίς να τραβούν και να σπρώχνουν. Η αιτιότητα δεν αφορά μόνο τις κινήσεις και την γένεση αλλά και την συνέχεια της ύπαρξης κάθε πράγματος ως το συγκεκριμένο πράγμα που είναι και συνεχίζει να είναι λόγω της μορφής του. Το έμβιο ωστόσο δεν είναι μια απλή παθητική οντότητα που δέχεται εξωτερικές επιδράσεις και ανάλογα με την μορφή του υπόκειται σε συγκεκριμένα είδη κινήσεων. Το έμβιο είναι ένα ενεργητικό κέντρο συμπεριφοράς που σχετίζεται ενεργά και επιλεκτικά με το περιβάλλον του. Το έμβιο ανταποκρίνεται στα 'παθήματά' του με πράξεις. Και αυτό γιατί οι χαρακτηριστικές δυνατότητες που του παρέχει η μορφή ή ψυχή του δεν είναι ατελείς δυνατότητες σύμφωνα με τις οποίες υπόκειται σε συγκεκριμένα είδη κινήσεων αλλά εντελείς δυνατότητες να κινεί αυτό τον εαυτό του και να επιτελεί αυτοτελείς, και άρα ολοκληρωμένες ανά πάσα στιγμή, ενέργειες. Σχετίζεται με τον κόσμο σύμφωνα με τους δικούς του νόμους και 'αποκτά κόσμο' συγκροτώντας συγχρόνως τον εαυτό του γιατί οι δραστηριότητές του επανακάμπτουν σε αυτό το ίδιο και δεν έχουν κανένα άλλο τέλος έξω από το να είναι αυτές οι δραστηριότητες· από το να είναι οι ζωτικές ενέργειες που είναι, δηλαδή η προσίδια ζωή του ως πράξη που είναι το είναι του. Γιατί όπως ήδη ειπώθηκε το πρόβλημα της ζωής συμπυκνώνεται στο πρόβλημα της ψυχοφυσικής ενότητας που επιδεικνύει ο οργανισμός, δηλαδή στην σύμπτωση της εξωτερικότητας και της εσωτερικότητας. Στο ότι είναι ένα σώμα που εν αντιθέσει προς τα άβια δεν είναι απλώς φθαρτό αλλά είναι θνητό, που εκτός από εκτατό και αδρανές είναι ευαίσθητο και επιθυμητικό, που ανήκει στον κόσμο αλλά έχει και κόσμο, που μπορεί να γίνει αισθητό αλλά αισθάνεται και το ίδιο. Ένα σώμα που εξωτερικά μπορεί να ασκεί αιτιακή μηχανιστική δράση ενώ συγχρόνως εσωτερικά χαρακτηρίζεται από εαυτότητα και τελικότητα ή κανονιστικότητα στην οποία και υπάγονται τόσο οι εξωτερικές ή μηχανιστικές αιτιακές σχέσεις των υλικών μερών του όσο και οι χαρακτηριστικοί τρόποι αλληλεπίδρασής του με το περιβάλλον· η προσίδια συμπεριφορά του που συμποσούται στο προσίδιο τρόπο του είναι του ως έμβιο ον ή, αλλιώς, στην ζωή του ως τρόπο του είναι.

¹⁰⁴ Βλ. ΜΦ Η 6.

Επομένως, όπως υποστηρίζει και ο Jonas μέσα από μια διαφορετική προσέγγιση από αυτή του Rosen, η ίδια η οντολογία της ζωής προτείνει μια μονιστική, υλιστική λύση η οποία όμως απαιτεί ένα συμπλήρωμα της ίδιας της έννοιας της ύλης πέραν από τις μετρήσιμες διαστάσεις της φυσικής οι οποίες έχουν εξαχθεί αφαιρετικά από αυτή. Απαιτεί, μη ανθρωποκεντρικά, η εσωτερικότητα και άρα και η προέλευση της υποκειμενικότητας να είναι κατά κάποιον τρόπο συνεκτατή με τη ζωή και η δυνατότητα για τη συγκρότηση αυτής της εσωτερικότητας να ανήκει στην ίδια την ύλη. "Η καθαρή συνείδηση είναι εξίσου νεκρή με την καθαρή ύλη". Τόσο η καθαρή έκταση όσο και η καθαρή συνείδηση αποτελούν απλές αφαιρέσεις, ανεπαρκώς ζωντανές ή ανεπαρκώς θνητές, από τις οποίες δεν μπορεί να προκύψει η ζωή κατά κανένα τρόπο. Μια φιλοσοφία της ζωής θα πρέπει να περικλείει και την φιλοσοφία του οργανισμού και την φιλοσοφία του νου δίνοντας το πλαίσιο έτσι ώστε το οργανικό ακόμη και στις χαμηλότερες εκφάνσεις του να προδιαγράφει το νου και ο νους ακόμη και στις υψηλότερες εκφάνσεις του να παραμένει μέρος του οργανικού. Θα πρέπει, άρα, να αντισταθεί στον σύγχρονο φυσικαλισμό και στην συνακόλουθη άποψη ότι η φυσικοποίηση συμποσούται σε κάποιου είδους αναγωγισμό ή επιφαινομεναλισμό, να διαρρήξει τόσο τα ανθρωποκεντρικά όρια της ιδεαλιστικής και υπαρξιακής φιλοσοφίας όσο και τα υλιστικά όρια των φυσικών επιστημών, καθώς και να επιχειρήσει να υπερβεί την διαμάχη των αρχαίων και των σύγχρονων αντιλήψεων¹⁰⁵. Ωστόσο, κατά την γνώμη μου τουλάχιστον, το μεταφυσικό συμπλήρωμα της έννοιας της ύλης μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσα από την αλλαγή της αντίληψής μας για τις αιτιακές σχέσεις. Διαφορετικά θα καταλήξουμε σε κάποιου είδους πανεμπειρισμό ή πανψυχισμό ή στο να αποδίδουμε εν σπέρματι συνείδηση ή υποκειμενικότητα στην ίδια την ύλη. Ετούτο αποτελεί ένα από τα λίγα σημεία διαφωνίας μου με τον Jonas ο οποίος θεωρεί ότι "η ύλη είναι εξ αρχής λανθάνουσα υποκειμενικότητα, ακόμη και αν απαιτήθηκαν ατέλειωτοι αιώνες και η σπανιότατη τύχη για την πραγματοποίηση αυτής της δυνατότητας· τόση τελεολογία μπορεί να συναχθεί από την μαρτυρία της ζωής και μόνο"¹⁰⁶. Η ίδια η ύλη ούτε είχε ούτε έχει ούτε μπορεί ποτέ να αποκτήσει καμία απολύτως λανθάνουσα υποκειμενικότητα. Γιατί αυστηρά μιλώντας δεν είναι η ύλη αυτή που εξελίχθηκε ή αυτό από το οποίο αναδύθηκαν μορφές ζωής. Αν η ζωή, δηλαδή το έμβιο, αναδύθηκε από κάτι αναδύθηκε από κάποια είδη υλικών σωμάτων που με κάποιο τρόπο εσωτερίκευαν κάποιες από τις σχέσεις τους με το περιβάλλον τους αντιστρέφοντας σιγά σιγά τον εξωτερικό καθορισμό σε κάποιου είδους αυτοκαθορισμό. Και αυτό όντως μπορεί να απαιτήσει ατέλειωτους αιώνες και σπάνια τύχη. Το σημαντικό όμως είναι ότι μια τέτοιου είδους ανάλυση απαιτεί μια διαφορετική αντίληψη ακόμη και για τις αιτιακές σχέσεις μεταξύ των υλικών πραγμάτων. Και εδώ ακριβώς κατά την γνώμη μου υπεισέρχεται η έννοια μιας αριστοτελικού τύπου μορφικής αρχής από την οποία έπεται οιοδήποτε είδους τελεολογία της 'ύλης'. Το θέμα δεν είναι να συμβιβάσουμε την ύλη και την συνείδηση ή τον νου υποστηρίζοντας ότι αλληλεπιδρούν ή ότι το ένα ανάγεται στο άλλο ή λέγοντας ότι η συνείδηση είναι επιφαινόμενο. Το θέμα είναι να μην φτάσουμε καν στο σημείο όπου ανακύπτει ένας ανυπέρβλητος δυϊσμός.

¹⁰⁵ Βλ. Jonas 1966 2-26

¹⁰⁶ Jonas 2001 258

Ως εκ τούτου στην ανάλυση μου εστιάζω στα πλεονεκτήματα που φέρει η αριστοτελική ανάλυση της ζωής μέσω του αιτιακού ρόλου της μορφής. Εδώ, δεν θα επεκταθώ περισσότερο επί του θέματος. Θα προσθέσω απλώς πως η ερμηνεία του αριστοτελικού έμφυχου σώματος, η οποία όμως προϋποθέτει την ανάλυση και κατανόηση της υλομορφικής θεωρίας με την οποία εξηγεί την φύση κάθε είδους αντικειμένου, είτε ζωντανού είτε άβιου είτε τεχνητού, αποτελεί τον βασικό άξονα της ανάλυσης μου καθώς προδιαγράφει και τεκμηριώνει τις βασικές θέσεις που υποστηρίζω. Η ερμηνεία της αριστοτελικής ψυχής επί της ουσίας βασίζεται στην ορθή κατανόηση των σχέσεων και της αλληλοδιαπλοκής της ύλης και της μορφής μέσα από τις μεταφυσικές αρχές της δύναμης, που υπό το πρίσμα της πραγματικότητας αποτελεί κάποιου είδους οντολογική δυνατότητα, και της ενέργειας, καθώς και στην αποσαφήνιση του τρόπου που, μέσω της μορφικής αιτιότητας που θεμελιώνει την θεωρία του για την πράξη, ερμηνεύει την φύση αναδεικνύοντας στο επίκεντρο της μεταφυσικής του τα έμβια όντα ως τις κατεξοχήν ή πιο πλήρεις ουσίες του φθαρτού κόσμου. Η ανάλυση της αριστοτελικής αιτιότητας ---και κυρίως της αλληλοδιαπλοκής των τεσσάρων αιτίων ή αρχών που αποτελούν τους αναγκαίους παράγοντες για να είναι ή να συμβαίνει οτιδήποτε--- συνιστά κομβικό ζήτημα καθότι αναδεικνύει πώς και γιατί το γενικότερο ζήτημα της αιτιότητας συναρτάται άμεσα με το πρόβλημα της ζωής και σηματοδοτεί την οντολογική διαφορά του έμβιου από το άβιο. Ενδεικτικά, αναφέρω πως ένας από τους λόγους που η σύλληψη της έννοιας του ζωντανού μας διαφεύγει σχετίζεται με την προσπάθεια της εξελικτικής βιολογίας να συλλάβει τον βιολογικό κόσμο μέσω της μοναδικής πολύ περιορισμένης, ακόμη και μόνο εν σχέσει προς την αριστοτελική ποιητική, έννοιας αιτιότητας της φυσικής επιστήμης. Και ο λόγος για αυτό είναι ότι η αριστοτελική ποιητική αιτιότητα δεν αναφέρεται μόνο σε ένα επίπεδο ανάλυσης, δεν υφίσταται ως τέτοια ανεξάρτητα από τα άλλα είδη αιτιότητας και υπό μια διευρυμένη οπτική αφορά και τα τελικά αίτια ως εσωτερικά καθοριστικά αίτια των δρώντων ποιητικών και των ψυχικών ή ζωτικών πράξεων ή ενεργειών του οργανισμού οι οποίες εκτείνονται από την θρέψη ως και την σκέψη. Σε κάθε περίπτωση το ότι ένα πράγμα είναι δρών ποιητικό αίτιο ενός άλλου πράγματος οφείλεται στην μορφή που ήδη έχει. Το σημαντικό πλεονέκτημα, κατά την γνώμη μου, είναι ότι ο Αριστοτέλης έχει μια γενική θεωρία αιτιότητας που αναλογικά εφαρμόζεται στα πάντα. Ως εκ τούτου οι διακρίσεις προκύπτουν μέσα από την διαφορετική πηγή και αλληλοδιαπλοκή των αιτίων όσον αφορά τον καθορισμό ενός πράγματος ή ενός συμβάντος και όχι μέσω της επίκλησης νέων παραγόντων. Έτσι, για παράδειγμα, τα έργα τέχνης συγκροτούνται ή κατασκευάζονται από μια εξωτερική αρχή κίνησης ενώ τα έμβια αναπτύσσονται και διατηρούνται από μια εσωτερική αρχή κίνησης ενώ η μορφή μέσα στην ύλη είναι πάντοτε κάποιου είδους τέλος αλλά μόνο στα έμβια είναι τελικό αίτιο, τουτέστιν εσωτερικό ποιητικό καθοριστικό αίτιο της ενεργητικής σχέσης τους με τον κόσμο. Αυστηρά μιλώντας, μόνο τα έμβια έχουν εσωτερικές ή εμμενείς ή πλήρεις ή 'ενεργητικές' μορφές. Τόσο στα τεχνήματα όσο και στα άβια οι μορφές τους είναι 'παθητικές' και, με διαφορετικό τρόπο για το καθένα, μη αυτοτελείς και, κατά μια έννοια, εξωτερικές. Αυστηρά μιλώντας, δεν είναι οι μορφές ως εντελέχειες παθητικές αλλά τα ίδια τα όντα λόγω των μη εντελών δυνατοτήτων που τους παρέχει η μορφή τους είναι παθητικά και μη αυτοτελή γιατί οι ενέργειες των δυνατοτήτων τους δεν είναι αυτοτελείς πράξεις και η πληρότητα του είναι τους ως

ατομικές οντότητες είτε εξαρτάται ουσιαστικά από κάτι εξωτερικό είτε κατευθύνεται προς κάτι εξωτερικό. Το σημαντικό έγκειται στο ότι η μορφή δεν πρέπει να κατανοηθεί υποστασιακά αλλά ως κάποιου είδους εντελέχεια που παρέχει σε αυτό του οποίου είναι εντελέχεια βαθμό πληρότητας, συνέχειας ή εσωτερικής αιτιακής ενότητας.

Μια ριζική αλλαγή προοπτικής από την θεώρηση του οργανισμού ως απλό συσσωμάτωμα προσαρμοστικών ή άλλων μηχανισμών προς μια φιλοσοφία του οργανισμού η οποία εκλαμβάνει την μορφή ως θεμελιώδη κατηγορία της ζωής, το οποίο υπό το πρίσμα της ανάλυσης μου συμποσούται στο να λαμβάνει την ίδια την ζωή ως οντολογική κατηγορία, μπορεί να οδηγήσει σε πολύ πιο γόνιμες κατευθύνσεις. Μέσω της μορφής μπορεί να γίνει κατανοητή μια εσωτερική τελεολογική θεώρηση του οργανισμού η οποία απέχει πολύ από μια εξωτερική τελεολογία η οποία, μη παραδόξως, συνάδει με την μηχανιστική αντίληψη του κόσμου και απαιτεί αναφορά σε κάποιο υπερφυσικό δημιουργό, σε κάποιο εξωγενή σκοπό ή σε οιοδήποτε προκαθορισμένο τέλος ως αιτιότητα μέσω παράστασης ή προθετικά οργανωμένη τελειότητα. Συνάδει, βέβαια, όπως ήδη ανέφερα και με την επίκληση μιας 'αρνητικής εξωτερικής τελεολογίας' όπως αυτής της φυσικής επιλογής ως τυφλού γλύπτη μορφών· ένα αρνητικό υποκατάστατο της τελεολογίας το οποίο, μηχανιστικά και μη προθετικά, 'ευνοεί' εξαφανίζοντας καθώς δρα εξωτερικά πάνω στο τυχαίο 'υλικό' που της προσφέρεται λειτουργώντας 'με απειλές αντί για υποσχέσεις'¹⁰⁷. Ο δαρβινισμός απλώς κατέστησε δυνατή την προέκταση της μηχανιστικής εικόνας στην ζωή¹⁰⁸. Η απαλοιφή όμως της εξωτερικής προθετικής ή 'σχεδιαστικής' τελεολογίας από την εξέλιξη δεν απαλείφει την εσωτερική τελεολογία που διέπει την ανάπτυξη, την οργάνωση και την συμπεριφορά όπως και η οντολογική και επιστημολογική διάκριση του έμβιου από το άβιο δεν αναιρεί την ιστορική συνέχειά τους μέσα από την οποία το έμβιο προέκυψε ως ετερογένεια και κατά ανάλογο τρόπο εξελίχθηκε. Σε τελική ανάλυση ακόμη και η επιβράβευση που παρέχει η φυσική επιλογή υπό την μορφή της επιβίωσης συμποσούται στην χρησιμοποίηση του θανάτου για την προώθηση νέων μορφών ζωής: "για την ευνοϊκή μεταχείριση της διαφορετικότητας και το κοσκίνισμα των ανώτερων μορφών ζωής με την ανάπτυξη της ατομικότητας"¹⁰⁹. Ένα κριτήριο κανονικότητας που αφορά όλα όσα συμπεριλαμβάνονται στη σχέση της ζωής με το θάνατο όπως αυτή επηρεάζει την ατομική μορφή ζωής σ'ένα δεδομένο χρόνο. Ωστόσο, η αυτοσυντήρηση υπό την μορφή της επιβίωσης συνιστά γενικό χαρακτηριστικό μιας υποτιμημένης και συρρικνωμένης ζωής. Μιας νοηματικά απογυμνωμένης ζωής που έχει εξομοιωθεί με την επιβίωση και την προσαρμογή σε εξωτερικές συνθήκες. Από την άλλη, η εμμενής μορφική αιτιότητα υπάγει τα τελεολογικά χαρακτηριστικά της ζωής στην εσωτερική τους σημασιότητα. Τα μέρη του οργανωμένου σώματος συνιστούν μέσα προς ένα τέλος που, υπό μια έννοια, είναι αυτός ο ίδιος ο οργανισμός· ένα οργανικό σώμα με χαρακτηριστικό έργο που έχει μέρη τα οποία στην ολότητα τους συνιστούν μια ενιαία σύνθετη, αλλά όχι συντεθιμένη, ενότητα·

¹⁰⁷ Βλ. και Jonas 1966 48-53, Canguilhem IR 136-139, Παράρτημα 2. Βλ. και επόμενη υπ.

¹⁰⁸ "Θα μπορούσε κανείς να εντάξει σχεδόν όλη αυτή την γραμματεία στον δαρβινισμό, αντικαθιστώντας απλώς τον εξηγητικό αιτιακό παράγοντα: δεν ήταν ο Θεός που τελειοποίησε το σχέδιο αλλά η δράση της φυσικής επιλογής" Mayr 2002 84

¹⁰⁹ Jonas 2001 111

ένα ουσιωδώς εξατομικευμένο ον που αυτοριοθετείται μέσω του έργου του. Η έννοια 'δυνάμει ον', η οποία προϋποθέτει την έννοια της μορφής, ίσως και να συνιστά όχημα για να υπερβούμε την πραγμάτευση των ζωντανών όντων μέσω των αντιμαχόμενων δίπολων μέρη-όλον, δομή-λειτουργία, μέσα-τέλος και να ανασυγκροτήσουμε την έννοια μας για τη ζωή ούτως ώστε να πάμει να συνιστά μια αινιγματική εξαίρεση στη φυσική ύπαρξη. Όλα αυτά τα δίπολα δεν αφορούν διακριτούς όρους που καθορίζουν ο ένας τον άλλον αλλά ένα και το αυτό δυνάμει ον, ένα είδος ύλης ή μια υλική ουσία, που δεν υφίσταται χωρίς την μορφή που ως εντελέχεια το ενοποιεί και καθορίζει την συμπεριφορά του ως ενεργεία ον. Γιατί δυνάμει ον δεν είναι μόνο ένα πράγμα που μέσω μιας συγκεκριμένης διαδικασίας γίνεται κάτι άλλο αλλά και το ίδιο το πράγμα ως ύλη που είναι ή γίνεται συνεχώς ενεργεία αυτό το πράγμα που είναι λόγω της μορφής του. Η σχέση της ύλης με την μορφή είναι ανάλογη με την σχέση του πράγματος με αυτό που κάνει ή με αυτό που μπορεί να κάνει χωρίς να μεταβληθεί και η μορφή είναι η πληρότητα ή πραγματικότητα αυτής της τελεολογικής σχέσης ή αυτοσχασίας μεταξύ του δυνάμει και του ενεργεία. Και συγχρόνως αυτή η αυτοσχασία είναι και η σχέση του εαυτού με τον κόσμο. Πρόκειται για την σχέση ταυτότητας που έχει συνεχώς ένα πράγμα με τον εαυτό του για όσο υπάρχει ως αυτού του είδους πράγμα μέσα στον κόσμο και σε σχέση με τον κόσμο. Αυτή η σχέση όμως είναι ενεργητική αυτοπραγμάτωση και εσωτερικά καθοριζόμενη αυτοσχασία μόνο στην περίπτωση των έμβιων. Και εσωτερικά καθοριζόμενη αυτοσχασία σημαίνει αφομοίωση της σχέσης με τον κόσμο δια της άσκησης δυνατοτήτων και μέσω του σώματος: συγκρότηση και διατήρηση 'εαυτού' σύμφωνα με προσίδια αρχές που εκδηλώνονται ως πλήρεις επανακάμπτους ενέργειες ή πράξεις που δεν έχουν κανένα εξωτερικό τέλος γιατί είναι οι ίδιες τέλος. Για να το θέσω πιο απλά, το έμβιο λόγω της αιτιακής ενότητας και πληρότητας που του παρέχει η μορφή του, που επί της ουσίας είναι το είναι αυτής της ενότητας, θέτει το ίδιο κάποιους κανόνες και έχει σε σχέση με κάποια πράγματα τον έλεγχο αυτού που του συμβαίνει. Σε καμία εκδοχή του δεν είναι απλώς μια παθητική οντότητα γιατί, όσον αφορά τις όποιες χαρακτηριστικές συμπεριφορές του, είναι συνάμα παθητικό και ενεργητικό. Σχετίζεται με τον εαυτό του μέσω της σχέσης του με το άλλο καθώς με τις ενέργειές του υπερβαίνει την ετερότητα του άλλου και το αφομοιώνει ή το μετατρέπει σε εαυτό.

Προφανώς κατά την χρήση εννοιών όπως η μορφή, θα πρέπει να προσέξουμε προκειμένου να αποφύγουμε τόσο κάποια πιθανώς άκυρα συνεπακόλουθα της αριστοτελικής μεταφυσικής, όπως εκείνα του ενός αιώνιου, περατού κόσμου και της αιωνιότητας και σταθερότητας των φυσικών ειδών, όσο και τα συμπεράσματα και τη μεθοδολογία της όντως παρωχημένης αριστοτελικής επιστήμης. Ωστόσο, η αιωνιότητα και η σταθερότητα των ειδών, παρά τις αντικρουόμενες απόψεις, δεν αφορά μια τυπολογική θεώρηση της αιωνιότητας των ειδών ως καθόλου, είτε έξω είτε μέσα στα πράγματα, ενώ η αριστοτελική επιστήμη εκλαμβάνομενη στενά ως γνώση των υλικών συστατικών και μηχανισμών δεν επηρεάζει το μεταφυσικό του σύστημα. Όπως θα προσπαθήσω να δείξω αφενός οι αριστοτελικές μορφές ή ουσίες είναι ατομικές, εμμενείς και, ως τέτοιες, υφίστανται μόνο για όσο υπάρχει το κάθε πράγμα, και αφετέρου δεν αφορούν ποιοτικές ομοιότητες ούτε αποτελούν ένα σύνολο κατηγορήσιμων ιδιοτήτων. Η μορφή ως εντελέχεια αποδίδεται στην ύλη τρόπον τινά ως μεταφυσικό κατηγορήμα και δηλώνει την ίδια την συγκρότηση του

υποκειμένου ως υποκείμενο ιδιοτήτων το οποίο προκύπτει με διαδικασία γένεσης υπό την επενέργεια ενός πράγματος, που έχει μια όμοια αλλά αριθμητικά διακριτή μορφή, και άρα ένα ίδιο μορφικό αίτιο, στην κατάλληλη ύλη· δηλώνει τον καθορισμό της απώτερης δυνατότητας από μια προηγούμενη ενέργεια έτσι ώστε η άμεση δυνατότητα να έχει το τέλος προς το οποίο κατευθύνεται υπό κανονικές συνθήκες και αν δεν παρέμβει κανένα εμπόδιο. Η ομοιότητα των μορφών αφορά μια αιτιακή ομοιότητα από την οποία προκύπτουν οι ποιοτικές. Επιπλέον, δεν έχει διαφορά, όσον αφορά την οντολογική ανάλυση του έμβριου, το αν οι κατωτέρου επιπέδου υλικοί ποιητικοί μηχανισμοί, κατά μια έννοια τα μηχανιστικά αίτια, είναι οι αριστοτελικοί, οι οποίοι εξαντλούνται σχεδόν στην δράση του θερμού και του ψυχρού, ή αυτοί της σύγχρονης επιστήμης. Όσον αφορά έννοιες όπως αυτές του πεπερασμένου κόσμου, της συνέχειας, του κενού, του απείρου κ.κ.α. αφορούν θεμελιώδεις έννοιες, --διατυπώσεις επανερχόμενων προβληματικών σύμφωνα με τον Canguilhem--, η επερώτηση των οποίων, τουλάχιστον σε περιόδους επιστημονικών κρίσεων, είναι αναπόφευκτη και οδηγεί σε αναθεώρηση του εκάστοτε τρέχοντος θεωρητικού πλαισίου. Όσο δελεαστικό, και ενίοτε εντυπωσιακό, και αν είναι, προφανώς το θέμα δεν είναι η αναχρονιστική σύγκριση ή η δικαίωση αριστοτελικών απόψεων μέσα από σύγχρονες επιστημονικές ανακαλύψεις. Για παράδειγμα, το πεπερασμένο αριστοτελικό σύμπαν που δεν περιορίζεται από τίποτε το εξωτερικό καθώς η περιστροφική κίνηση του πρώτου ουρανού που συνίσταται από την διαδοχική αλλαγή σχέσης των μερών του αποτελεί μια συνολικά ακίνητη, δηλαδή χωρίς αλλαγή θέσης, ενέργεια που οριοθετεί και τον ίδιο και όλο τον κόσμο¹¹⁰, δεν προδιαγράφει το πεπερασμένο αλλά μη περιορισμένο σύμπαν του Einstein και τις γεωδαιτικές γραμμές του. Ούτε η απροσδιοριστία των σωματιδίων της κβαντικής ή η μη ανεξάρτητη ύπαρξη των hardons αποτελούν επιβεβαίωση της αριστοτελικής πρώτης ύλης. Το σημασιολογικό περιεχόμενο ωστόσο των ίδιων των εννοιών τίθεται επί τάπητος εκ νέου. Η επίκληση, τώρα, τελεονομικών, λειτουργιστικών και δομικών εξηγήσεων στο πλαίσιο των σύγχρονων βιολογικών θεωριών όχι μόνο δεν επιβεβαιώνει την αριστοτελική αιτιακή θεωρία αλλά, τουλάχιστον κατά την γνώμη μου, τις περισσότερες φορές συγκρούεται με ό,τι αποκαλεί ο Αριστοτέλης τελική και μορφική αιτιότητα. Γιατί το αριστοτελικό μορφικό αίτιο δεν είναι απλώς άμεσα συναρτημένο με την εκτοπισμένη οντολογία της ευρέως παρεξηγημένης αριστοτελικής ουσίας ως στατικό υποκείμενο κατηγορημάτων, αλλά *sensus stricto* είναι η ίδια η ουσία και συμπίπτει με τον τρόπο του είναι αυτού που είναι ουσία. Η ουσία δεν είναι ένα σύνολο ουσιαστών ιδιοτήτων που ενυπάρχουν στο υποκείμενο γιατί το λογικό υποκείμενο είναι μεταφυσικά περαιτέρω αναλύσιμο και η κατανόηση υπερβαίνει την προτασιακή σκέψη και προηγείται της διατύπωσης των πρώτων αρχών της γνώσης και της επιστημονικής απόδειξης και γνώσης. Πάνω από όλα, το κάθε πράγμα δεν είναι το σύνολο των 'ουσιαστών' ιδιοτήτων του, των καθαυτό συμβεβηκότων του, ή αλλιώς των αναγκαίων χαρακτηριστικών του, που προφανώς υπάρχουν πάντοτε μαζί και συγχρονικά με το πράγμα, αλλά αυτό που κάνει σύμφωνα με την φύση ή μορφή του που ταυτίζεται με αυτό το κάνει. Η μορφή ως η αρχή ή το είναι της ενότητας του ποιητικού και του τελικού μέσα στην ύλη αφορά

¹¹⁰ Το εσωτερικό όριο του πρώτου ουρανού είναι ο κοινός τόπος όλων των σωμάτων επειδή περιέχει όλα τα άλλα ενώ ο ίδιος ο ουρανός δεν περιέχεται από τίποτα βλ. Φ 207α13-15, Φ 4.5,

την συγκρότηση και την ενότητα του ίδιου του υποκειμένου ως οντικό και λογικό υποκείμενο.

Η αριστοτελική οντολογία μέσω της μορφικής αιτιότητας συνιστά μια δυναμική οντολογία κατανοήσιμων ετεροκαθοριζόμενων κινούμενων πραγμάτων και αυτοριοθετημένων έμβιων διαδικασιών και όχι μια οντολογία αδρανών υποκειμένων που επιδέχονται λογικά κατηγορήματα. Η πρόταση, τώρα, του Max Delbrück¹¹¹ και η μετέπειτα επικρότηση από τον Mayr για απόδοση του βραβείου Nobel στον Αριστοτέλη για την ανακάλυψη της αρχής του γενετικού προγράμματος αποτελεί, κατά την γνώμη μου, μόνο ένα δείγμα του εύρους των παρερμηνειών. Η ταύτιση της αριστοτελικής μορφής με το γενετικό υλικό, και την ούτως ή άλλως προβληματική δημιουργική δράση που του αποδίδεται, συνιστά παρωδία της αριστοτελικής μορφικής αιτιότητας. "...και όμως το ακίνητο κινούν περιγράφει άγνοια το DNA: δρα, δημιουργεί μορφή και ανάπτυξη και δεν αλλάζει κατά την διαδικασία"¹¹²...."το είδος του Αριστοτέλη, ο φαινομενικά μεταφυσικός παράγοντας, δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτό που αναφέρουμε σήμερα ως γενετικό πρόγραμμα, και το οποίο εξηγείται πλήρως από φυσικοχημικούς παράγοντες. Η ανάπτυξη του γονιμοποιημένου ωαρίου καθοδηγείται από ένα γενετικό πρόγραμμα"¹¹³. Ο δε Mayr δικαιολογεί το ατόπημα του Αριστοτέλη να εκλαμβάνει το μορφικό αίτιο ως κάτι άυλο καθώς "δεν μπορούσε να δει την διαμορφωτική αρχή, η οποία σε τελική ανάλυση δεν έγινε πλήρως κατανοητή παρά μόνο μετά το 1953"¹¹⁴ (!). Όσο δύσκολη και αν είναι η ερμηνεία των αριστοτελικών κειμένων και όσες και αν είναι οι αντικρουόμενες απόψεις και ερμηνείες υπάρχουν κάποιες ρητές διατυπώσεις που αν μην τι άλλο δεν μπορούν να αγνοηθούν. Το ότι όλη η αριστοτελική αιτιακή ανάλυση εκπορεύεται από την προσπάθεια του Αριστοτέλη να μην υποστασιοποιήσει την μορφή ούτε ως κάτι σωματικό ούτε ως κάτι ασώματο που αποτελεί ένα επιπρόσθετο στοιχείο στην ύλη¹¹⁵ καθώς και η ρητή απόρριψη οιασδήποτε υλικής ποιητικής δράσης από την μορφή¹¹⁶, τουτέστιν της μορφής ως δρώντα φορέα και άρα ως κάτι που δρα το ίδιο με υλικούς τρόπους, αποτελεί το πιο κρίσιμο σημείο της οντολογίας του που τον διαφοροποιεί από όλα τα άλλα αρχαία ρεύματα και συγχρόνως τον καθιστά 'επίκαιρο' στην σύγχρονη συζήτηση για την ζωή και τον νου. Δεν πρόκειται για μια ερμηνευτική λεπτομέρεια που μπορεί να αγνοηθεί ούτε όσον αφορά τους προαναφερθέντες ούτε όσον αφορά αρκετούς σύγχρονους φιλοσόφους της ζωής και του νου που επικαλούνται τα αριστοτελικά μορφικά και τελικά αίτια αποδίδοντάς τους μεταβατική αιτιακή δράση. Το άυλον της αριστοτελικής μορφής και ο τρόπος του είναι της ως ενέργεια ή ζωή ενός έμβιου όντος που έχει η ίδια συγκροτήσει συνιστά μεταφυσική προϋπόθεση παντελώς ανεξάρτητη από οιαδήποτε επιστημονικά δεδομένα και μηχανισμούς. Διαφορετικά,

¹¹¹ Delbrück 1976

¹¹² Delbrück 1971 55, Mayr 1988 57

¹¹³ Mayr 2002 170.

¹¹⁴ Mayr 1988 56.

¹¹⁵ ΜΦ Ζ17.

¹¹⁶ Σχεδόν όλο το ΠΨ1 έγκειται στην απόρριψη της δράσης της μορφής με υλικούς τρόπους και στην κριτική όλων των συναφών απόψεων, στην οποία εκτός από τους Ατομικούς και του Ελεάτες συμπεριλαμβάνει ακόμη και την πλατωνική θεωρία της ψυχής ως αυτοκινούμενο και άρα ως κάτι που κινεί επειδή κινείται το ίδιο. Η κίνηση για τον Αριστοτέλη αποτελεί κριτήριο της υλικότητας ενός πράγματος. Οτιδήποτε έχει ύλη κινείται και οτιδήποτε κινείται έχει ύλη και από αυτή την άποψη είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι.

η αριστοτελική ανάλυση της ψυχής θα περιοριζόταν στην διαμορφωτική δράση του έμφυτου θερμού που σε αυτή την περίπτωση θα ήταν η ψυχή ως επιπρόσθετος ή ενδογενής ανιμιστικός παράγοντας και δεν θα παρουσίαζε κανένα ιδιαίτερο ενδιαφέρον όχι απλώς από επιστημονική αλλά ούτε και από φιλοσοφική άποψη. Το DNA στο πλαίσιο μιας αριστοτελικής προσέγγισης δεν μπορεί να αποτελεί τίποτε περισσότερο από ένα σημαντικό εργαλείο, ένα αριστοτελικό όργανο της θεραπευτικής ψυχής. Μια αποθήκη πληροφορίας για την παραγωγή πρωτεϊνών που αποτελεί ένα από τα υποθετικά αναγκαία μέσα για την επίτευξη του τέλους που, υπό μια εκδοχή του, είναι ο ίδιος οργανισμός. Από την άλλη, η αλήθεια είναι πως μια από τις μεγαλύτερες δυσκολίες της αριστοτελικής ανάλυσης έγκειται στην αποσαφήνιση του αιτιακού ρόλου της μορφής η οποία με την σειρά της εξαρτάται από την κατανόηση της σχέσης της δυνατότητας με την ενέργεια τόσο στην κίνηση ως ατελή ενέργεια όσο και στις ζωτικές πράξεις, και γενικότερα στο είναι, ως πλήρεις ενέργειες. Χωρίς την έννοια της δυνατότητας και του τρόπου εξάρτησής της από την ενέργεια είναι οιονεί αδύνατη η κατανόηση της σχέσης της ύλης με την μορφή και κατ'επέκταση της στενής εξάρτησης και συσχέτισης της ύλης με το τελικό αίτιο της υποθετικής αναγκαιότητας ως σύστοιχης της 'ου ένεκα' αιτιότητα της μορφής.

Ωστόσο, ο επαναπροσδιορισμός και η επανασημασιολόγηση βασικών εννοιών δεν αποτελεί εσωτερικό ζήτημα της επιστήμης και των συναφών θεωριών της καθώς επαναθέτει φιλοσοφικά προβλήματα η διευθέτηση των οποίων αφενός συνεπιφέρει ενίοτε οντολογικές κρίσεις και αφετέρου αφορά όλη την φιλοσοφική σκέψη η οποία, τουλάχιστον κατά την γνώμη μου, δεν απειλείται κατά τον ίδιο τρόπο από το πρόβλημα του αναχρονισμού. Κατά ένα περίεργο τρόπο μολονότι οι περισσότερες επιστημονικές θεωρίες μας μπορεί μελλοντικά να αποδειχθούν εσφαλμένες, η ίδια η επιστήμη θα συνεχίσει να αποτελεί έγκυρη πηγή γνώσης. Και αυτό δικαίως καθόσον πρόκειται για έναν συγκεκριμένο, αποτελεσματικό και εξελισσόμενο τρόπο διερεύνησης της πραγματικότητας, ή τουλάχιστον κάποιων πλευρών της πραγματικότητας. Ωστόσο, ακόμη και αν μετά από μερικούς αιώνες οι πιο σύγχρονες επιστημονικές θεωρίες μας αποδειχθούν ανεπαρκείς και τα όποια στοιχειώδη σωματίδια, μορφογενετικά και κβαντικά πεδία, γενετικά προγράμματα ή ό,τι άλλο, αντίστοιχα του φλογιστού, έννοιες όπως αυτές του κενού, του απείρου, της μεταβολής και της ζωής θα παραμένουν σε ανοιχτό διάλογο με όλες τις σημασίες τους από την αρχή που ο άνθρωπος άρχισε να διατυπώνει τις σκέψεις του γιατί η μεταφυσική ελλοχεύει ήδη μέσα σε κάθε σκέψη που είναι σκέψη και η κάθε τέτοια σκέψη είναι ήδη υπερβατική. Τα 'έσχατα ερωτήματα' για κάποιους είναι άνευ νοήματος γιατί οι προτεινόμενες απαντήσεις δεν είναι βέβαιες αλήθειες, δεν είναι επιδεικτικές επιστημονικής ή λογικής απόδειξης ή ό,τι άλλο σχετικό. Αυτό απλώς συνιστά ένα δόγμα κατάργησης της σκέψης και απόδοσης νοήματος σε ό,τι κατεξοχήν από μόνο του στερείται νοήματος, κατ'αναλογία με την προτεραιότητα που δίνεται στο πώς σκεφτόμαστε και όχι στο ότι και το τι σκεφτόμαστε. Τα έσχατα ερωτήματα αφορούν, εν μέσω άλλων, στην διερεύνηση του αυτονόητου ως μη αυτονόητου προσβλέποντας στην κατανόηση και την διαμόρφωση ηθικής στάσης μέσα από την σκέψη και την γνώση· αφορούν την ζωή ως ανθρώπινο τρόπο του είναι και όχι μια γονιδιακή μηχανή επιβίωσης ούτε μια υπολογιστική μηχανή χειρισμού συμβόλων.

Όπως αναλύει ο Canguilhem¹¹⁷ η επινόηση μιας έννοιας έγκειται είτε στη σύλληψη και διατύπωση ενός νέου προβλήματος είτε στην διαφορετική σύλληψη και επαναδιατύπωση ενός παλαιότερου.¹¹⁸ "...οι θεωρίες δεν απορρέουν από τα γεγονότα που τακτοποιούν και είθισται να εκλαμβάνονται ως οι κινητήριοι μοχλοί τους. Για να το θέσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια, τα γεγονότα πράγματι δρουν ως εναύσματα για την θεωρία, αλλά ούτε δημιουργούν τις έννοιες που τις ενοποιούν εσωτερικά ούτε εισάγουν τους διανοητικούς στόχους που αυτές αναπτύσσουν. Αυτοί οι στόχοι εκπορεύονται από πολύ παλιά, και ο αριθμός των ενοποιητικών εννοιών είναι μικρός. Γι'αυτό άλλωστε τα θεωρητικά θέματα επιμένουν ακόμη και μετά την φαινομενική καταστροφή τους"¹¹⁹ Τρόπον τινά, στις έννοιες είναι που εμφωλεύουν και συμπλέκονται τα αιώνια προβλήματα της ανθρώπινης γνώσης με τις μεταφυσικές παραδοχές και τα θεωρητικά αλλά και εξωθεωρητικά δάνεια κάθε επιστημονικής θεωρίας. Γι'αυτό άλλωστε και οι επιστημολογικές και ιστορικές αναλύσεις οφείλουν "να μεταβαίνουν από την έννοια στη θεωρία και όχι αντιστρόφως"¹²⁰. Έτσι, οι επιστημολογικές ρήξεις οφείλονται σε εννοιολογικές και όχι σε θεωρητικές καινοτομίες ενώ, βάσει αυτού, οι ασυνέχειες είναι περισσότερο πολύπλοκες και λιγότερο συχνές και ριζικές¹²¹. Κατά τον Canguilhem οι διαρκείς επανεμφανίσεις, ή αλλιώς η θεματική διατήρηση, κάποιων εννοιών σε διαφορετικές θεωρίες ή ακόμα και εντός εντελώς αποκλινόντων θεωρητικών πλαισίων γεφυρώνουν τις ασυνέχειες και μας επιτρέπουν να εγκαθιδρύουμε, αναδρομικά πάντοτε, μη γραμμικές συνέχειες μεταξύ ασύμβατων θεωριών ή ακόμη και μεταξύ διαφορετικών κοσμοθεριών¹²². Από αυτή την άποψη η ιστορία ως ιστορία εννοιών "εμπίπτει στο έργο της φιλοσοφικής γνωσιολογίας"¹²³. Σε ένα θεωρητικό σύστημα μια έννοια δεν είναι ποτέ ανεξάρτητη καθώς το πάντα υπό αίρεση αληθινό της νόημα συγκροτείται μέσα από την λογική συνεκτικότητά της με άλλες έννοιες. Υπό το πρίσμα αυτής της νοηματικής αλληλοδιαπλοκής των εννοιών η κριτική ανάλυση της διαμόρφωσης θεμελιωδών εννοιών και η διατήρηση κάποιου κοινού νοηματικού περιεχομένου μέσα από τις επανασημασιολογήσεις, τις διορθώσεις, τις ακυρώσεις, τις μεταμφιέσεις και τις συνδηλώσεις τους, αφενός δείχνει την εμμονή του προβλήματος στην καρδιά των προτεινόμενων λύσεων και αφετέρου κατοπτρίζει το νήμα ορθολογικότητας που είναι αόρατο από την κλασσική ιστορία καθώς η ίδια η ορθολογικότητα δεν αλλάζει αλλά διευρύνεται ή, κατά την γνώμη μου, διευρύνεται το πεδίο εφαρμογής της καθώς ανακαλύπτει 'η ίδια' τον 'εαυτό' της, τις κατάλληλες έννοιές της. Ο εντοπισμός της πολυσημίας και η ανάλυση των παραμορφώσεων, των διορθώσεων, των αμφισημιών και των συμπαραδηλώσεων που φέρουν οι έννοιες αποκαλύπτουν την ορθολογική εντέλει διαδρομή τους αποκαθιστώντας αναδρομικά μια σειρά εννοιολογικής προόδου. "Η ιστορία του κόσμου είναι η κρίση του κόσμου" και ο ορθός λόγος όχι μόνο έχει ιστορία αλλά η ιστορία του είναι

¹¹⁷ Για μια πιο διεξοδική ανάλυση των επιστημολογικών απόψεων του Canguilhem και της ανάλυσης του για την έννοια της ζωής ως εμμενούς κανονιστικότητας βλ. Παράρτημα 2.

¹¹⁸ VR 37, 51, 55-56, Etudes 218

¹¹⁹ CV 79

¹²⁰ FR 3-6, Lecourt 1972 78

¹²¹ Για την διαφοροποίηση του από τον Koyre και από τον Bachelard βλ. Chimisso 2003 312, VR 34 - 36, IR 13-15, Etudes 13-15

¹²² Βλ. και Chimisso 2003,311-313

¹²³ Etudes 23.

συγκροτητική του ίδιου του λόγου γιατί η ορθολογικότητα δεν είναι ένας απολυτοποιημένος λογικός κανόνας αλλά η εξωιστορική κανονιστικότητα που συγκροτεί τους κανόνες της ιστορικής της ανακάλυψης. Ο κανόνας που διέπει την γνώση είναι ένας αξιολογικός κανόνας ανοικτός σε μελλοντικές αλλαγές που δεν συγκροτείται στη βάση μιας παγιωμένης ή αιώνιας αλήθειας αλλά με αναφορά στους τρόπους διαπλοκής της αλήθειας με το σφάλμα στην ιστορία συγκρότησης κάθε γνωστικού πεδίου. Γιατί ο κάθε γνωσιακός κανόνας είναι μια εφαρμογή της ορθολογικότητας στην πράξη. Τουτέστιν η ορθολογικότητα δεν συνιστά έναν δευτεροβάθμιο κανόνα αλλά είναι η εγγενής κανονιστικότητα κάθε κριτικού κανόνα, τουτέστιν κάθε κανόνα που έχει την δυνατότητα να αυτοδιορθώνεται και να αυτοαναδιαρθρώνεται.

Η προσπάθειά μου εδώ δεν έγκειται ούτε σε μια ιστορία των ορισμών της έννοιας της ζωής ούτε σε μια κριτική διερεύνηση της διαμόρφωσης της έννοιας. Με δεδομένη την θεματική διατήρηση του προβλήματος της ζωής η πρόταση, υπό ένα αριστοτελικό πρίσμα, εστιάζει στην οντολογική διαφορά αλλά και συνέχεια του άβιου και του έμβιου και στις ρίζες της κανονιστικότητας και της ορθολογικότητας στην ίδια την ζωή. Από την άλλη, μια εύλογη αντίρρηση έγκειται στο ότι δεν επιτρέπεται να υπαναχωρήσουμε άκριτα σε αφελείς ρεαλιστικές και εμπειριστικές θεωρήσεις ούτε να τις υπερβούμε χωρίς να λάβουμε υπ' όψιν την μετακαρτεσιανή φιλοσοφική κληρονομιά μας. Θα προσπαθήσω να υποστηρίξω ωστόσο πως η αριστοτελική θεώρηση ούτε είναι εμπειριστική, ούτε έγκειται σε έναν αφελή ρεαλισμό. Κατά την γνώμη μου δεν έχει καν νόημα να μιλάμε για εμπειρισμό στον Αριστοτέλη κατά τον τρόπο που νοείται ο βρετανικός εμπειρισμός καθώς η απόκτηση τόσο της αντιληπτικής όσο και της επιστημονικής γνώσης βασίζεται σε μια βαθμιαία μορφικά αιτιακή σχέση με τον κόσμο και όχι σε γυμνά αισθητηριακά δεδομένα, διακριτές ιδέες, εντυπώσεις ή αναπαραστάσεις, συνδυασμούς αυτών και γενικεύσεις μέσω αφαιρέσεων και ομοιοτήτων. Πάνω από όλα, στην σύγχρονη σκέψη, ανεξαρτήτως της διαμάχης ορθολογισμού και εμπειρισμού σχετικά με την πηγή τις γνώσης, αποτελεί κοινή παραδοχή ότι γεννιόμαστε με κάποιο είδος λόγου, τουτέστιν υπάρχει μια ανεξαρτησία του λόγου από την γνώση. Κατά τον Αριστοτέλη, όμως, δεν γεννιόμαστε με λόγο αλλά, εν μέρει τουλάχιστον, αποκτούμε λόγο αποκτώντας γνώση. Ο ατομικός λόγος δεν προϋπάρχει ούτε είναι ανεξάρτητος από την απόκτηση γνώσης καθώς η ορθολογικότητά μας συνσυγκροτείται με την απόκτηση των κατάλληλων εννοιών η οποία απόκτηση εννοιών βασίζεται στην ανέλιξη της γνωσιακής διακριτικής μας δυνατότητας ή ικανότητας μέσω της ιδιαίτερης σχέσης μας με τον κόσμο¹²⁴. Η υπερβατολογική στροφή¹²⁵, ήτοι η στροφή προς το υποκείμενο ως καθρέφτιζον το ον ή συγκροτούν τον κόσμο, που ξεκινά με τον Καρτέσιο και ολοκληρώνεται με τον Καντ και εναντιώνεται θεμελιωδώς στην έως τότε κυρίαρχη ελληνική γνωσιολογία, σφράγισε απaráκαμπτα τη φιλοσοφική σκέψη και καθόρισε μια νέα μεταφυσική στάση που επί της ουσίας δεν έχει ανατραπεί μέχρι σήμερα. Η καρτεσιανή ανατίμηση της γνωσιολογικής διάστασης έναντι της οντολογίας και η αδυναμία υπερκέρασης του δυϊσμού και των

¹²⁴ Βλ. Frede 1996 5-16, 167, 2008. Πρβ και κεφ III.6.

¹²⁵ Ενδεικτικά, βλ. Windelband Γ 1991, 27, Grene 1966, 131-147, Heidegger 1977 150-152 και 1986, 238-240, Burnyeat 1982 39, Schlick 15, Marcos 1997 1-17

παρελκόμενων και παρεπόμενων προβλημάτων του διατρέχουν όλη την μετέπειτα πορεία της φιλοσοφίας. Ωστόσο, η προτεραιότητα του υπερβατολογικού υποκειμένου ως θεμελίου της βεβαιότητας και της νέας έννοιας αλήθειας που κτίζεται με βάση αυτή τη βεβαιότητα¹²⁶, τα όρια της γνώσης και γενικότερα η συγκρότηση της υποκειμενικότητας ως εσωτερικής, κλειστής και απομονωμένης συνείδησης, ---που από την μία αποτελεί το υπόβαθρο κάθε παράστασης του όντος και της αλήθειας του αλλά από την άλλη, καθότι 'ποιοτικά' διαφορετική από τον εξωτερικό και απροσπέλαστο κόσμο ή υπερβατολογικά συγκροτημένη ως ανυπόθετος μορφικός, λογικός όρος της εμπειρίας, δεν μπορεί να φτάσει στα ίδια τα πράγματα παρά μόνο να τα εμφανίσει ή να τα συγκροτήσει η ίδια ως αντικείμενα μέσω παράστασης---, αποτελούν γεγονότα της εξέλιξης της σκέψης που, αν μη τι άλλο, δεν μπορούν να αγνοηθούν. Αυτό όμως, δεν σημαίνει και ότι είναι αποδεκτά ως έχουν ή ότι κάποιες παραδοχές δεν επιδέχονται αναθεώρηση, βελτίωση, συμπλήρωση, εκ βάθρων αλλαγή ή ακόμη και εξάλειψη. Μέχρι σήμερα πάντως, παρά τις όποιες αλλαγές ή ανατροπές, οι κυρίαρχες τάσεις της σκέψης παραμένουν δέσμιες ή υπόλογες στο ιδανικό της βεβαιότητας και αδύναμες να απεγκλωβίσουν το υποκείμενο. Ενδεικτικό αυτού είναι ότι κυριαρχούν προβλήματα όπως εκείνα του τι συνιστά βέβαιη ή έγκυρη αντικειμενική γνώση ή ποία είναι η φύση του νου, ποια η σχέση του με το σώμα και τα συναφή.

Το καντιανό επιχείρημα σχετικά με την ενεργή συμβολή του νου στην διαμόρφωση της εμπειρίας, ήτοι σχετικά με τον συγκροτητικό ρόλο των γνωσιακών ικανοτήτων μας όσον αφορά τους γενικούς μορφικούς όρους της εμπειρίας μας οι οποίοι αποτελούν συγχρόνως τόσο τους όρους δυνατότητας των αντικειμένων εν γένει όσο και τους όρους της γνώσης αυτών των αντικειμένων¹²⁷, μπορεί να συνιστά μια από τις πιο γόνιμες φιλοσοφικές παρακαταθήκες αλλά το τίμημα της κοπερνίκειας στροφής της κριτικής φιλοσοφίας είναι βαρύ. Αφού πλέον δεν είναι ο νους εκείνος που συμμορφώνεται προς τα αντικείμενα αλλά τα αντικείμενα της γνώσης είναι εκείνα που συμμορφώνονται με τους όρους της γνώσης, τους κανόνες

¹²⁶ Τόσο η συγκρότηση της υποκειμενικότητας, όπου το πνεύμα στρεφόμενο στον εαυτό του συλλαμβάνει την μέθοδο για την αναζήτηση της αλήθειας που εντέλει συνίσταται στην εσωτερική δομή και λειτουργία της ίδιας της νόησης, στους νόμους του ορθού λόγου που οριοθετούν και προσδιορίζουν την φύση της γνώσης, όσο και η νέα έννοια αλήθειας, που συνίσταται στην συμμόρφωση προς ορισμένους κανόνες της διάνοιας και όχι προς τα πράγματα, διατυπώνονται ήδη από τον Καρτέσιο στους 'Κανόνες για την διαμόρφωση του πνεύματος':

8.5 ... "Αν κάποιος αναλάβει να ερευνήσει όλες εκείνες τις αλήθειες τις οποίες είναι ικανή να γνωρίσει η ανθρώπινη νόηση...θα ανακαλύψει οπωσδήποτε, με τη βοήθεια των κανόνων που έχουν δοθεί, πως τίποτε δεν είναι δυνατό να γνωρίσει πριν από τη νόηση, εφόσον η γνώση όλων των άλλων εξαρτάται απ' αυτή και όχι αντιστρόφως"

..1 "Σκοπός της επιστημονικής έρευνας..η καθοδήγηση του πνεύματος ώστε να διατυπώνει βέβαιες και αληθείς κρίσεις για όλα τα πράγματα. 3.4..για να μην πέσουμε σε σφάλμα θα εξετάσουμε από την αρχή όλες τις πράξεις της νόησης μας...με τις οποίες χωρίς φόβο να πλανηθούμε θα μπορέσουμε να φτάσουμε στην γνώση των πραγμάτων. Αυτές είναι μόνο δύο, η ενόραση και η παραγωγή. 4. χρειαζόμαστε αναγκαία μία μέθοδο αν πρόκειται να αναζητήσουμε την αλήθεια. 4.1...μέθοδος είναι κανόνες βέβαιοι και απλοί που αν τηρηθούν πιστά δεν θα θεωρηθεί ποτέ αληθινό ότι είναι εσφαλμένο...και αυξάνουν την γνώση για όλα εκείνα που δεν ξεπερνούν τις ανθρώπινες δυνάμεις...8.8 ..δεν υπάρχει τίποτα πιο χρήσιμο να ερευνήσουμε από τη φύση της ανθρώπινης γνώσης και τα όριά της ...8.10 Πρέπει έπειτα να προχωρήσουμε στα ίδια τα πράγματα τα οποία πρέπει να τα εξετάσουμε, μόνον ενόσω αποτελούν αντικείμενα της νόησης"

¹²⁷ ΚΚΛ Β 125-126, Β xiii, xiv, Β75, Β132, Β152, Β 362.

της διάνοιας και της εποπτείας, ο κόσμος περιστρέφεται γύρω από το υποκείμενο και η δομή της πραγματικότητας που αναζητάμε δεν ανακύπτει από κάποιο φυσικό υπόστρωμα αλλά από τη συγκρότηση και τη δραστηριότητα του ίδιου του νου. Σε αυτό άλλωστε συνίσταται και η καντιανή κοπερνίκεια τροπή. Όπως ο Κοπέρνικος που "βλέποντας ότι δεν κατέληγε σε αποτέλεσμα ως προς την εξήγηση των ουρανίων κινήσεων με την υπόθεση, ότι ολόκληρη η στρατιά των άστρων περιστρέφεται γύρω από το θεατή, δοκίμαζε να δή μήπως θα είχε μεγαλύτερη επιτυχία αν έβαζε το θεατή να περιστρέφεται και αντίθετα τα άστρα να μένουν ακίνητα", έτσι και ο Καντ. Βλέποντας το αδιέξοδο της έως τότε δογματικής μεταφυσικής να προσπορίσει καθολική και αναγκαία, οπότε έγκυρη, γνώση της πραγματικότητας καθόσον "γινόταν δεκτό ότι η όλη η γνώση μας πρέπει να ρυθμίζεται προς τα αντικείμενα", επανεξέτασε το σε τι έγκειται και που βασίζεται η σχέση της γνώσης με το αντικείμενό της και ανέδειξε μέσα από την ΚΚΛ ότι τελικά "τα αντικείμενα" είναι εκείνα που "πρέπει ρυθμίζονται ως προς τη γνώση μας" και όχι αντιστρόφως¹²⁸. Με βάση την κριτική φιλοσοφία, αναθεωρείται η ίδια η έννοια της εμπειρίας έτσι ώστε να περιλαμβάνει μια αναγκαία αναφορά στην δημιουργική δραστηριότητα του νου. Έκτοτε, αντί να περιστρέφουμε τον γινώσκοντα γύρω από τον κόσμο, αλλάξαμε προσανατολισμό και κινούμε τον κόσμο γύρω από τον γινώσκοντα ενώ η μεταφυσική ως επί το πλείστον δεν νοείται ως μελέτη της πραγματικότητας αλλά ως μελέτη της θεμελιώδους δομής της σκέψης σχετικά με την πραγματικότητα. Για τον Αριστοτέλη ο κόσμος αν και μεταβαλλόμενος έχει λόγω της μορφής ή ουσίας μια υποκείμενη σταθερότητα και άρα είναι γνώσιμος. Κατά τον Καντ την σταθερότητα που απαιτεί η γνώση την δίνει η ίδια η γνώση.

Υπό μία οπτική, το τίμημα συμποσούνται στην υποκειμενικότητα της μορφής. Η δυνατότητα της γνώσης εξαρτάται από τις μορφές που επιβάλλει ο νους καθότι η ίδια η εμπειρία καθορίζεται εντέλει από τους κανόνες της διάνοιας: "οι όροι της δυνατότητας της εμπειρίας εν γένει είναι συγχρόνως όροι της δυνατότητας των αντικειμένων της εμπειρίας και γι' αυτό το λόγο έχουν αντικειμενικό κύρος σε μια συνθετική κρίση a priori"¹²⁹. Πρόκειται για το επίμαχο και πολυσυζητημένο καντιανό συνθετικό a priori από τις μεταμφιέσεις του οποίου, παρά τις προσπάθειες της, δεν έχει ξεφύγει η σύγχρονη φιλοσοφία. Αντ' αυτού, έχει αποσυνδεθεί από το βασικό αντικείμενο της που είναι ο αναστοχασμός πάνω στο όλον, στο μεταφυσικό πλαίσιο εντός του οποίου εντάσσονται οι όποιες κοσμοθεωρίες μας, και έχει αυτοπεριοριστεί σε λογικό-σημασιολογικές μελέτες όπου η δομή της όποιας γλώσσας συνιστά το αντίστοιχο καντιανό a-priori. Αν όμως δεχτούμε την πλήρη

¹²⁸ ΚΚΛ Bxvi.

"Άρα εμείς οι ίδιοι εισάγουμε την τάξη και την κανονικότητα στα φαινόμενα, τα οποία ονομάζουμε φύση, και αυτά δε θα μπορούσαμε να τα βρούμε εκεί μέσα, αν δεν τα είχαμε πρωταρχικά θέσει εκεί εμείς οι ίδιοι ή η φύση του πνεύματός μας. Γιατί αυτή η ενότητα της φύσεως πρέπει να είναι αναγκαία, δηλ. a priori βέβαιη ενότητα του συνδέσμου των φαινομένων. Πώς όμως θα μπορούσαμε να επιτύχουμε a priori μια τέτοια συνθετική ενότητα, αν οι πρωταρχικές γνωστικές πηγές του πνεύματός μας δεν περιείχαν a priori υποκειμενικές αρχές μιας τέτοιας ενότητας και αν οι υποκειμενικοί όροι δεν ήταν ταυτόχρονα και αντικειμενικά έγκυροι, δηλ. αρχές που καθιστούν δυνατή τη γνώση ενός αντικειμένου εν γένει στην εμπειρία;" ΚΚΛ A125

¹²⁹ ΚΚΛB197, Βλ. και Grene 1966 133.

κατοχύρωση της μορφής στη σφαίρα της όποιας υποκειμενικότητας, οιονεί εξ ορισμού ο δυϊσμός καθίσταται ανυπερέβλητος και η πραγματικότητα απροσπέλαστη. Όπως ανέπτυξα και προηγουμένως βάσει του περιορισμού της αντικειμενικής πραγματικότητας η τελική αιτιότητα δεν μπορεί παρά μόνο να συνιστά ιδεατό αίτιο. Μια ρυθμιστική ιδέα, έναν γνώμονα του Λόγου, που παραπέμπει σε μια αιτιότητα μέσω παράστασης και άρα σκοπό ενός έλλογου όντος. Έτσι, ο Λόγος μας παρέχει μια υποκειμενικά αναγκαία αρχή, τουτέστιν μια ρυθμιστική και όχι συγκροτητική αρχή η οποία ισχύει για την ανθρώπινη κριτική δύναμη 'ως εάν' να ήταν αντικειμενική¹³⁰, βάσει της οποίας αποφαινόμαστε πως η σύλληψη του κόσμου ως συστηματικής ενότητας των φαινομένων της εμπειρίας οφείλεται στην μορφική καταλληλότητα ή σκοπιμότητα της φύσης. Συνιστά μια 'ευτυχή σύμπτωση' καθώς η φύση είναι 'ως εάν' να ήταν κατάλληλη για την προσπέλασή της από τις γνωστικές μας ικανότητες ή, αλλιώς, είναι 'ως εάν' να ήταν κατασκευασμένη. Σε αυτό το πλαίσιο, στην καλύτερη περίπτωση, η εσωτερική ενότητα που επιδεικνύουν οι οργανισμοί ως φυσικοί σκοποί μπορεί μόνο να αποτιμηθεί γνωσιολογικά 'ως εάν' να ήταν το αποτέλεσμα κάποιου εξωτερικού έλλογου σκοπού. Η ίδια η φύση, πέραν της μηχανιστικής αναγκαιότητας, δεν διαθέτει καμία νομοτέλεια, είναι πάντοτε *natura naturatae* και ποτέ *natura naturans*. Ως εκ τούτων, το τίμημα της κατοχύρωσης της υποκειμενικότητας της μορφής είναι πολύ βαρύ. Το ζητούμενο βέβαια δεν έγκειται στην απόρριψη της υποκειμενικότητας αλλά στο να θέσουμε το στοίχημα της κοσμολογικής, μη φυσικαλιστικής, ερμηνείας της μέσω της ζωής. Προφανώς, το θέμα δεν έγκειται ούτε στην πλήρη επαναφορά του εννοιολογικού πλαισίου οιαδήποτε αρχαίας γνωσιοθεωρίας αλλά στην αναπροσαρμογή και επανένταξη εκείνων των στοιχείων που ενδέχεται να κρίνουμε ότι συνεισφέρουν τόσο στην κατανόηση του ίδιου του φαινομένου της ζωής, όσο και στην κατάδειξη της συνέχειας αλλά και της διάκρισης της ζωής με τον άβιο κόσμο αλλά και την γνώση.

Υποστηρίζω, πως η ερμηνεία της ζωής μέσω της έννοιας της αριστοτελικής μορφικής αιτιότητας είναι εκείνη που μπορεί να μας οδηγήσει σε μία οντικά πλουραλιστική αλλά συγχρόνως μονιστική σύλληψη του κόσμου που θα υπερβαίνει τον καρτεσιανό δυϊσμό και θα αποτρέπει την συγκροτητική από τον νου κατασκευή ενός φαινομενικού εξωτερικού κόσμου, χωρίς από την άλλη να υποπίπτει στον αρχαίο βιταλιστικό μονισμό ή να υποκύπτει σε οιαδήποτε σύγχρονη αδρή φυσικαλιστική ή αντιδιδαισθητική επιφαινομεναλιστική ερμηνεία. Κατά την άποψή μου είναι ο κρίκος που λείπει προκειμένου να κατανοήσουμε την φύση με τέτοιο τρόπο που να μπορούμε να εξηγήσουμε κοσμολογικά τόσο το ζην όσο και το γνωρίζειν. Είναι η έννοια που μπορεί να επανεντάξει τον άνθρωπο στον κόσμο έτσι ώστε να πάψει να εκλαμβάνει την προσίδια φύση του είτε ως 'ανύπαρκτη' είτε ως μεταφυσικά απομονωμένη. Γιατί η μορφή όσον αφορά τα έμβια δεν είναι μια ανεξάρτητη υπόσταση που εμψυχώνει και, γενικότερα, δεν έγκειται σε καθόλου, ιδεατά πρότυπα, άχρονους δομικούς νόμους ή εξωτερικές νομοειδείς γενικεύσεις, ούτε έγκειται στην λειτουργική οργάνωση στην οποία πραγματώνεται η ύλη, ούτε σε κάποιου είδους αναπαράσταση ή κωδικοποίηση μέσω συμβόλων και γενετικών προγραμμάτων. Η μορφή είναι ολιστικό συγκροτητικό αίτιο πραγμάτων και όσον

¹³⁰ ΚΚΔ &76 344

αφορά τα έμβια δεν σχετίζεται με ένα ιδεατό 'ως εάν' αλλά παρέχει πραγματικό εσωτερικό τέλος ή, αλλιώς, συνιστά εσωτερικό καθοριστικό ποιητικό αίτιο· συνιστά την πηγή και την πραγματικότητα ή επάρκεια της δυνατότητας, ή του συνόλου δυνατοτήτων, που είναι το κάθε πράγμα και υπάρχει και εκδηλώνεται ως ενέργεια ακριβώς αυτής της δυνατότητας. Συνιστά την εμμενή ατομική κανονιστική αρχή κάθε ζωντανού όντος σύμφωνα με την οποία εκδηλώνει το έργο ή τέλος του που δεν είναι άλλο από τον τρόπο του είναι του, τον τρόπο ή την μορφή ζωής που του αντιστοιχεί. Η ζωή δεν είναι μια ιδιότητα ενός ήδη συγκροτημένου οργανισμού αλλά είναι η εκδήλωση της μορφής ως ενέργειας ή πράξης του σώματος λόγω της οποίας το έμβιο αυτοσυγκροτείται, εξατομικεύεται και αυτοριοθετείται, συνεχώς καθώς σχετίζεται με τον εαυτό του και το περιβάλλον του μέσω του δικού του ατομικού νόμου, τουτέστιν της δυνατότητας που του παρέχει η μορφή ή ψυχή του. Γιατί η μορφή ή ψυχή μολονότι εκδηλώνεται 'υλικά' ως οργανωμένο σύνολο ιεραρχημένων δυνατοτήτων του σώματος, καθ'εαυτή δεν είναι η ίδια δυνατότητα αλλά συγχρονική αρχή ή αιτία αυτής της οργάνωσης ως συγκεκριμένος ενεργεία καθορισμός, συντονισμός και κατεύθυνση των δυνατοτήτων οι οποίες με την σειρά τους είναι αρχές μεταβολής ως ποιητικά και υλικά αίτια που καθορίζονται από αυτή την ενοποιητική μορφή επειδή είναι το κοινό τους τέλος. Τα ίδια τα σώματα των οργανισμών σε σχέση με την μορφή ή ψυχή τους είναι πάντα δυνατότητες γιατί είναι σώματα που είναι ζωντανά επειδή έχουν δυνάμει ζωή λόγω της ψυχής τους¹³¹ και η ψυχή είναι δυνατότητα του σώματος μόνο υπό την έννοια ότι είναι ο αδιαχώριστος ενεργεία καθορισμός ή περιορισμός της δυνατότητας ή του συνόλου δυνατοτήτων, επενεργητικών και παθητικών, που είναι το έμβιο. Η ψυχή είναι εκείνο που το καθιστά δυνατό ή ικανό να επιτελεί το έργο του, τουτέστιν το καθιστά έμβιο και εξ'αυτού οι δυνατότητες που κατέχει είναι οι ψυχικές ή ζωτικές του δυνατότητες ή αλλιώς οι διαμέσου των οργάνων του σώματος αρχές κίνησης της ψυχής που συμπίπτουν με την ψυχή η οποία συνέχει, κατευθύνει αλλά και υπερβαίνει το σώμα. Εν ολίγοις, η μορφή δεν είναι ένας τύπος ή ένας δομικός κανόνας αλλά η αρχή εκδήλωσης ενός χαρακτηριστικού προτύπου συμπεριφοράς με το οποίο συμπίπτει. Είναι μια εσωτερική αρχή κανονιστικής τάξης. Λόγω της μορφής και της 'μετάδοσής' της μέσω της διαδικασίας γένεσης κάθε αισθητής φυσικής ουσίας από μια συνώνυμη ουσία, το οποίο σε τελική ανάλυση ισχύει μόνο για τα έμβια, η τελεολογία είναι μια εμμενής τελεολογία λόγω της οποίας η ύλη ως όλον γίνεται και είναι ένα συγκεκριμένου είδους πράγμα. Το τέλος της ύλης ως δυνατότητας είναι η ενεργεία μορφή του πράγματος και η μορφή του πράγματος είναι η αρχή της συμπεριφοράς του μέσω του καθορισμού των νέων, εντελών ή πλήρων όσον αφορά τα έμβια, δυνατοτήτων που έχει αποκτήσει λόγω της μορφής ως συγκροτητικής εντελέχειας. Η εμμένεια της μορφής είναι συγχρόνως η υπερβατικότητα του ίδιου του πράγματος σε σχέση με την ύλη του, με την οποία ως πράγμα συμπίπτει, και η οποία εκδηλώνεται ως έργο ή τέλος. Σε αυτό ακριβώς άλλωστε συμποσούται και η έννοια της αριστοτελικής ύλης ως καθορισμένης ή πεπερασμένης οντολογικής δυνατότητας. Μέσα από τις έννοιες του δυνάμει και του ενεργεία μπορούμε να κατανοήσουμε ένα σύνολο μερών και μια ροή αλλαγών ως οριοθετημένη συνεχή διαδικασία που συγκροτεί ένα πραγματικό παρόν, ένα ενδοχρονικό ενιαίο ον με διάρκεια και προσίδιο πρότυπο συμπεριφοράς. Μπορούμε

¹³¹ "ψυχή είναι η πρώτη εντελέχεια σώματος φυσικού που δυνάμει έχει ζωή" ΠΨ 412α28-29.

να κατανοήσουμε την δυνατότητα ενός όντος να καταστεί κάτι περαιτέρω ενώ είναι δυνάμει αυτό που δεν είναι ακόμη και όπου ωστόσο αυτό που δεν είναι ακόμη συνιστά ακριβώς αυτό που ήδη με κάποιο τρόπο είναι. Μπορούμε, ακόμη, να κατανοήσουμε την ζωή ως διαδικασία που ωστόσο ως ενέργεια του ίδιου του έμβιου μορφικά δεν είναι κίνηση καθώς το ίδιο το έμβιο οιαδήποτε στιγμή συνιστά μια ολοκληρωμένη εκδήλωση του κανόνα συμπεριφοράς που του παρέχει η εμμενής ψυχή ή μορφή του. Γιατί η ψυχή ή μορφή είναι αρχή κανονιστικής τάξης και συνέχειας του έμβιου σώματος και της συμπεριφοράς, το σημείο που σταματά η αναδρομή και αρχίζει η εξήγηση. Δεν είναι μια κενή συσχετιστική μορφή στον νου ούτε υπάρχει ανεξάρτητα από τους όρους που συσχετίζει ή ενοποιεί. Είναι ενεργή συνθήκη που είναι ταυτόχρονα προϋπόθεση και εκδήλωση ενός ατομικού 'κανόνα' που υφίσταται μόνο ως εφαρμοσμένος κανόνας και που το είναι του έχει συγχρονικά οντολογική προτεραιότητα έναντι των όρων που ενοποιεί ή συσχετίζει ως μια και μοναδική κοινή εντελέχειά τους. Είναι το *a priori* της ζωής μέσα στην ζωή και ως ζωή.

Το ίδιο, *mutatis mutandis*, ισχύει και για τον νου καθώς, υπό μια έννοια, το να είναι κάτι νους σημαίνει ότι το είναι του είναι η νόηση και η νόηση είναι μια μορφή ζωής που ως αμιγής ενέργεια είναι ο ανώτατος βαθμός της διαβαθμισμένης πραγματικότητας του κόσμου. Η διαφορά είναι ότι η ενεργή συνθήκη της νόησης με την αυστηρή έννοια του όρου, --δηλαδή η αρχή της ενότητας του λόγου--, που συγκροτεί μέσω της απόκτησης και της χρήσης της γνώσης τον ατομικό παθητικό νου σε δυνάμει νου ή άμεση νοητική δυνατότητα που μπορεί να συλλαμβάνει ή να διακρίνει άμεσα τα νοητά που ήδη έχει, ή αυστηρά μιλώντας ως ενεργεία νους είναι, είναι κοινή για όλους και ταυτίζεται με την σύλληψη των αρχών ή της αρχής της ίδιας της φυσικής τάξης· οι ενέργειες του νου είναι νοήσεις και η αρχή αυτών των ενεργειών είναι νόηση. Ο αριστοτελικός ανθρώπινος νους είναι επίκτητη ικανότητα που τρόπον τινά επιγίνεται μέσα σε άλλες ικανότητες και που ως τέτοια ανήκει στην ψυχή. Ωστόσο, αυτό που τον συγκροτεί σε ενεργεία νου που είναι άμεσα δυνάμει τα νοητά δεν είναι η ενεργεία ψυχή αλλά η ιδιαίτερη σχέση που μπορεί να αναπτύξει ο άνθρωπος με την πραγματικότητα λόγω της προσίδιας ψυχής του. Γιατί η ανέλιξη της γνωσιακής σχέσης του υποκειμένου με τον κόσμο, δηλαδή της ίδιας της αποκτώμενης γνώσης, σε τρόπον τινά 'ζωτικοποιημένη γνώση' ή νου, αφορά την αντικειμενική συγκρότηση της υποκειμενικότητας ως 'κατάληψης' των μη αισθητών πρώτων αρχών σύμφωνα με τις οποίες είναι οργανωμένη η πραγματικότητα της οποίας έχουμε εμπειρία και της οποίας η ανώτερη εκδήλωση είναι η ίδια η νόηση ως αδιαμεσολάβητη γνώση, δηλαδή άμεση και μη εμπίπτουσα σε ψεύδος κατανόηση του ενεργήματος που κάθε φορά είναι όταν και άμα επιτελείται. Η νόηση με την αυστηρή αριστοτελική έννοια είναι τρόπον τινά ο ανώτατος βαθμός πραγματικότητας και η πηγή κατανόησης όλων των άλλων. Τα πράγματα του κόσμου είναι νοήσιμα και ο παθητικός νους, δηλαδή ο άνθρωπος λόγω της ανάπτυξης της νοητικής του ικανότητας, μπορεί να συλλάβει τα νοητά χαρακτηριστικά τους χωρίς ωστόσο τα ίδια τα πράγματα να είναι, είτε φαινομενικά στην εμπειρία είτε 'πραγματικά' στον κόσμο, νοητικές κατασκευές. Το όποιο αντίστοιχο του καρτεσιανού *ego cogito* ή του καντιανού 'εγώ νοώ', δηλαδή μια συνείδηση που έχει συνείδηση του εαυτού της ως αντικείμενό της ή μια υπερβατολογική κατάληψη ως παράσταση του εγώ, δεν είναι προϋπόθεση για να έχουμε εμπειρία αλλά επίτευγμα του ανθρώπου όταν και άμα φτάσει στο επίπεδο

του θεωρείν. Η συνείδηση δεν είναι χαρακτηριστικό του ίδιου του νου αλλά του ανθρώπινου αισθητικού όντος που έχει την ικανότητα να επιτελεί διάφορων βαθμίδων γνωστικά ενεργήματα. Και όλα τα γνωστικά ενεργήματα είναι το περιεχόμενό τους και το περιεχόμενό τους είναι η αντίστοιχη γνώση του αντικειμένου της γνώσης και όχι αντικείμενο της γνώσης. Το ότι η συνείδηση είναι εσωτερική των γνωστικών ενεργημάτων μας δεν σημαίνει ότι τα ίδια τα ενεργήματα έχουν συνείδηση· τα ενεργήματα είναι αυτά που είναι. Στη νόηση ωστόσο η ταύτιση της γνώσης με το περιεχόμενό της είναι απόλυτη γιατί τα νοητά ως περιεχόμενο της νόησης είναι ο ίδιος ο νους που νοεί και η νόηση του νου είναι να γίνεται ή να είναι αυτό που νοεί. Η νόηση ως 'νοήσεως νόησις', τουλάχιστον όπως και όσο κατάφερα να κατανοήσω στο πλαίσιο της αυτή την φράση που ταλαιπωρεί χρόνια την φιλοσοφική σκέψη, δεν είναι αυτοσυνειδησία αλλά η άνευ όρων ταύτιση της νόησης με το περιεχόμενό της. Είναι το είναι ή η πλήρης πραγματικότητα της νόησης ως πλήρης και άνευ όρων ταυτότητα του νου, του νοητού και της νόησης. Ο νους είναι νους μόνο όταν νοεί και το είναι του νου είναι η νόηση του εαυτού του όχι ως αντικείμενο αλλά ως απλή αυτονόηση που προϋποτίθεται κάθε διάσκεψης. Από αυτή την άποψη είναι τρόπον τινά γνωρίζουσα γνώση υπό την έννοια του είναι ή της πραγματικότητάς της ως νους ή νόηση είτε σε κάποιο ον που νοεί ενεργεία επειδή έχει νου, δηλαδή νοητική ικανότητα, είτε σε κάτι όπως ο αριστοτελικός θεός που είναι ό,τι είναι ως αυτονόηση ή, ίσως, αυτονοητό. Τα πράγματα του κόσμου είναι νοητά μόνο μέσα στην γνώση από έναν νου που έχει συγκροτηθεί από αυτή την γνώση και που τα κατέχει ως νοητά με τα οποία συμπίπτει όταν νοεί. Αλλά το να είναι κάτι νοούμενο, δηλαδή να είναι αυτό το είναι του, σημαίνει ότι με κάποιο τρόπο είναι ενεργεία νους ή νόηση. Υπό μια αντικαντιανά καντιανή οπτική θα μπορούσαμε να πούμε ότι η συνείδηση σε όλα τα επίπεδα ανήκει πάντα στο ατομικό ψυχολογικό υποκείμενο και όχι στην αποσυνδεδεμένη και κενή λογική επινόηση της υπερβατολογικής κατάληψης ενώ η 'υπερβατολογική' γνώση των όρων δυνατότητας της γνώσης είναι ο ίδιος ο νους ως ενεργεία νους, δηλαδή νους που νοεί τον εαυτό του λόγω της πλήρους ταύτισης του νοούντος και του νοούμενου, και που ως νοητός ή άμεση νοητική δυνατότητα είναι η κατ'ενέργεια γνώση των μη αισθητών καθολικών αρχών της ίδιας της πραγματικότητας, τουτέστιν αρχών που αναλογικά ισχύουν για όλα τα πράγματα και που ως καθολικές θεωρητικές αλήθειες υπάρχουν μόνο μέσα στο νου. Όπως αναλύει η Grene από την δική της σκοπιά, το υπερβατολογικό υποκείμενο είναι ένα πλήρως δομημένο και πλήρως λειτουργικό ιστορικό ανθρώπινο πρόσωπο και το υπερβατολογικό αντικείμενο είναι η πλήρης πραγματικότητα του κόσμου που προσπαθούμε να κατανοήσουμε¹³². Η 'ανάδυση' και η συγκρότηση του νου στον κάθε άνθρωπο προϋποθέτει την αίσθηση αλλά δεν εξαρτάται γνωσιολογικά από την αίσθηση ούτε και από τις ενδεχομενικές υποκειμενικές ψυχολογικές καταστάσεις. Ο άνθρωπος συγκροτεί και ανελίσσει τον γνωσιακό εαυτό του, και συνάμα και την συναφή και διαχωρίστη από τα γνωστικά ενεργήματα αυτοαντίληψη ή 'αυτοσυνειδησία' ότι τα επιτελεί, μέσα από την αφομοιούμενη αντικειμενική γνωσιακή σχέση που μπορεί να αναπτύξει με την πραγματικότητα έτσι ώστε να φτάσει να μπορεί γνωρίζει αναγκαίες σχέσεις με καθολικό τρόπο και συνάμα να κατανοεί και να αιτιολογεί αυτά που ούτως ή άλλως αντιλαμβάνεται στην εμπειρία. Επιπλέον, κατά τον ίδιο τρόπο που η ψυχή δεν

¹³² Grene 157

υπάρχει χωριστά από το σώμα του έμψυχου έτσι και ο 'επίκτητος' νους ως ενεργή ικανότητα δια της οποίας σκεφτόμαστε, το διανοητικό με μια ευρύτερη έννοια, είναι 'μέρος' της ανθρώπινης ψυχής και δεν υπάρχει χωριστά από το έμψυχο· δηλαδή από τον άνθρωπο που υπό κανονικές συνθήκες αναπτύσσει τις φυσικές γνωσιακές και διακριτικές του ικανότητες μέσω της πλούσιας εμπειρίας του, της μάθησης και της προσίδιας σχέσης που αναπτύσσει με την δυνάμει νοητή πραγματικότητα του κόσμου στον οποίο ανήκει. Έτσι φτάνει να αποκτά λόγο και βάσει αυτού μπορεί, ή τουλάχιστον καθίσταται εφικτό, να σκέφτεται με τις σωστές έννοιες, --δηλαδή με την ενεργοποίηση δυνατοτήτων που οι ενέργειές τους είναι η αδιαίρετη σύλληψη της μορφής ή ουσίας των πραγμάτων ή των χαρακτηριστικών που εμπίπτουν σε αυτές--, να κατανοεί, και να υπερβαίνει την απλή εμπειρία. Η κατάκτηση της αλήθειας είναι καταρχήν κάτι επιτεύξιμο μολονότι μπορεί να μην καταφέρουμε ποτέ να την αποκτήσουμε. Βάσει αυτής της προσέγγισης υπάρχει ένα ενιαίο υποκείμενο πράξης. Ούτε διαχωρίζεται τεχνητά το ψυχολογικό και πρακτικό υποκείμενο από το 'λογικό' και θεωρητικό υποκείμενο ούτε το έλλογο ανάγεται στο ψυχολογικό. Επιπλέον στο πλαίσιο μιας εξελικτικής θεωρίας αποφεύγεται μια βιολογίστικη ή ψυχολογίστικη ανάδυση του λόγου. Εκείνο που μπορεί να είναι προϊόν εξέλιξης είναι μόνο το υπόβαθρο της δυνατότητας για την απόκτηση νου και όχι ο νους, η νόηση ή ο ίδιος ο 'λόγος' και αυτό όχι ανεξάρτητα από τα πλεονεκτήματα που παρέχει στα όντα η ανάπτυξη κάποιου είδους γνωσιακής σχέσης με τον κόσμο. Τέλος, ακόμη και αν δεχόμασταν το πλαίσιο μιας εξελικτικής γνωσιολογίας εκείνο που θα 'εξελισσόταν' θα ήταν οι θεωρίες μας για τον κόσμο και όχι η ίδια η ορθολογικότητα η κατοχή ενός βαθμού της οποίας αποτελεί προϋπόθεση για την συγκρότηση και διατύπωση όχι μόνο οιασδήποτε θεωρίας αλλά και για κάθε είδους ανθρώπινη πρακτική. Η ορθολογικότητα είναι κάτι που αποκτάμε και ανακαλύπτουμε ως σχέση με τον γνωσιακό εαυτό μας που τον συγκροτούμε μέσω και λόγω κάποιου είδους αφομοίωσης της προσίδιας γνωσιακής σχέσης που αναπτύσσουμε με τον κόσμο στον οποίο ανήκουμε.

ΣΗΜΑΣΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΜΕΤΑΤΟΠΙΣΕΙΣ, ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ

Η Εξορία Της Ζωής Από Τα Θεμέλια Του Σύγχρονου Κοσμοειδώλου.

Ο ορισμός της έννοιας της ζωής αποτελεί ένα από τα αιώνια και δυσκολότερα προβλήματα της ανθρώπινης σκέψης καθότι εμπλέκεται στην επίπονη ιστορία της προσπάθειας ορισμού μιας βασικής έννοιας δηλαδή μιας έννοιας από εκείνες που ενώ φαίνονται σαφείς, απλές και αυτονόητες, στην πραγματικότητα είναι εξαιρετικά δύσκολο να κατανοηθούν και αδύνατο να οριστούν έξω από το πλαίσιο ενός συγκεκριμένου τρόπου θεώρησης με τον οποίο είμαστε απόλυτα εξοικειωμένοι. Είναι από εκείνες τις έννοιες που οικοδομούν το ίδιο το πλαίσιο εντός του οποίου νοηματοδοτείται οιαδήποτε επιστημονική ανακάλυψη και που η αλλαγή της σημασίας τους σημαίνει νέο πλέγμα ιδεών και νέα αντίληψη περί επιστήμης και φιλοσοφίας· σημαίνει αναμόρφωση της νόησής μας. Υποδειγματική περίπτωση αλλαγής σημασίας μιας τέτοιας βασικής έννοιας που, ούτως ειπείν, πυροδότησε την εκ βάθρων αναμόρφωση μιας ολόκληρης κοσμοαντίληψης την περίοδο της αποκαλούμενης επιστημονικής επανάστασης, είναι εκείνη που αφορά στην θεμελιακή για τη φυσική έννοια της κίνησης. Η διαφορετική ερμηνεία της έννοιας της κίνησης είναι εκείνη που κατοχύρωσε το μαθηματικά δυνατό όχι απλώς ως φυσικά πραγματικό αλλά σχεδόν ως το μόνο φυσικά πραγματικό¹³³. Ότι για τον Αριστοτέλη ήταν προϊόν αφαίρεσης, φαντασίας ή σκέψης και αρίθμησης στον νου και που στον φυσικό κόσμο είτε δεν είχε ενεργεία ύπαρξη είτε αντιστοιχούσε σε κάτι που προέκυπτε 'δευτερογενώς' από την οριοθέτηση και το είναι των ίδιων των πραγμάτων ως κινούμενων, υποστασιοποιείται ως θεμελιώδης δομή της ίδιας της πραγματικότητας. Πέραν από το ότι η αλλαγή στην έννοια της κίνησης είναι απόλυτα συνυφασμένη με την αλλαγή της αντίληψής μας για τις αιτιακές σχέσεις, στο αριστοτελικό πλαίσιο, όπως θα προσπαθήσω να δείξω σε επόμενες ενότητες, οντολογικά η κίνηση είναι ένα είδος ενέργειας¹³⁴. Είναι κάτι που συμβαίνει μέσα στα πράγματα υπό την επενέργεια ενός ποιητικού αιτίου και αποτελεί έναν ατελή

¹³³ Υπ'αυτό το πρίσμα, όταν ο Α.Κογρε αναλύει τον κεντρικό ρόλο της 'ενοσιολογικής επανάστασης' του Γαλιλαίου και το ρόλο που αυτή διαδραμάτισε στη συγκρότηση της σύγχρονης επιστήμης και του σύγχρονου κοσμοειδώλου γενικότερα, επισημαίνει: "Μας είναι ωστόσο σχεδόν αδύνατο να συλλάβουμε στο πραγματικό τους μέγεθος τα εμπόδια που έπρεπε να ξεπεραστούν για την εδραίωση αυτών των νέων ιδεών και τις δυσκολίες που εμπεριείχαν και συνεπάγονταν· ακριβώς επειδή γνωρίζουμε πάρα πολύ καλά τις έννοιες και τις αρχές που αποτελούν τη βάση της σύγχρονης επιστήμης ή, πιο σωστά, γιατί είμαστε πάρα πολύ συνηθισμένοι σ'αυτές. Η γαλιλαϊκή έννοια της κίνησης (όπως και αυτή του χώρου) μάς φαίνεται τόσο φυσική, ώστε φτάνουμε να πιστεύουμε ότι ο νόμος της αδράνειας προκύπτει από την εμπειρία και την παρατήρηση ενώ είναι σίγουρο ότι κανείς ποτέ δεν έχει δει μια κίνηση αδράνειας για τον απλό λόγο ότι μια τέτοια κίνηση είναι απολύτως αδύνατη. Επίσης είμαστε τόσο συνηθισμένοι στην χρησιμοποίηση μαθηματικών για τη μελέτη της φύσης, ώστε δεν αντιλαμβανόμαστε την τόλμη της δήλωσης του Γαλιλαίου ότι το 'βιβλίο της φύσης είναι γραμμένο με γεωμετρικούς χαρακτήρες' ούτε καταλαβαίνουμε το παράδοξο της απόφασής του να μεταχειριστεί τη μηχανική ως κλάδο των μαθηματικών, να υποκαταστήσει δηλαδή στη θέση του πραγματικού κόσμου της καθημερινής εμπειρίας ένα γεωμετρικό, υποστασιοποιημένο κόσμο, και να εξηγήσει το πραγματικό με το αδύνατο" [Κογρε 1991, 18]. Με άλλα λόγια, σε αντιδιαστολή με τον Αριστοτέλη, ο Γαλιλαίος κατέστησε το μαθηματικά δυνατό φυσικά πραγματικό.

¹³⁴ ΜΦ Θ6.

και ετεροκαθοριζόμενο τρόπο του είναι των υλικών πραγμάτων από την άποψη σύμφωνα με την οποία είναι κινούμενα. Η ζωή τώρα είναι και αυτή ένα είδος ενέργειας, κάτι που συμβαίνει, ως κάτι που κάνουν τα ίδια τα ζωντανά όντα σε σχέση με τον κόσμο για τον εαυτό τους και σηματοδοτεί κατ'αναλογία αλλά και σε διάκριση με την κίνηση έναν διαβαθμισμένα πλήρη και αυτοκαθοριζόμενο ή αυτοριοθετημένο τρόπο του είναι. Προφανώς από τον Αριστοτέλη μέχρι τον Καρτέσιο τα αριστοτελικά κείμενα είχαν υποστεί πολλαπλές ερμηνείες και παρερμηνείες και, γενικότερα, το έδαφος είχε προετοιμαστεί επαρκώς για αυτή την αλλαγή. Το θέμα είναι ότι με την πλήρη 'κατάρρευση' μιας αριστοτελικής έννοιας κίνησης υπό την αίγλη και το κύρος της νέας επιστήμης η οντολογική κατηγορία της ενέργειας και η συμπληρωματική της δυνατότητα δεν αναγνωρίζονται ως τρόποι του είναι και αιτιολογικές αρχές. Αποδομούνται, διακωμωδούνται και παύουν να αποτελούν διαθέσιμα εννοιολογικά εργαλεία. Η μορφική αιτιότητα αντικαθίσταται από λογικές ή μαθηματικές δομές και γενικούς νόμους και η προσίδια μορφή ή ουσία αποτελεί πλέον κάτι περιττό, τα φυσικά αιτιακά συμβάντα προϋποθέτουν όλα τον χώρο και η αντικειμενικότητα συνίσταται στην επεξήγηση εξωτερικών δεδομένων σύμφωνα με τις εκτασιακές τους ιδιότητες. Η δυναμική αριστοτελική φύση εκφυλίζεται σε μια ποσοτικοποιήσιμη μαθηματική φύση και η ζωή από αυτοτελής ενέργεια και διαβαθμισμένα πλήρης τρόπος του είναι συμπαρασύρεται στην κατηγορία της αδράνειας και των μηχανικών αντανακλαστικών ανταποκρίσεων.

Η αντικειμενική πραγματικότητα για τον Καρτέσιο δεν αναφερόταν στα ίδια τα εξωτερικά αντικείμενα παρά άρμοζε στα απεικασμάτα τους, δηλαδή στις σαφείς και διακριτές ιδέες του νου, ο οποίος αν και ανεξάρτητος και ουσιαστικά διαφορετικός θεωρούνταν εξίσου πραγματικός με τα εκτατά σώματα, και η γνώση αντλούσε εντέλει την εγκυρότητά της από τον Θεό¹³⁵. Οι καρτεσιανές ιδέες είναι εσωτερικές αναπαραστάσεις που βρίσκονται μέσα σε έναν άυλο, αυτόνη, 'ουρανόπεμπτο' νου και οι οποίες ναι μεν απεικονίζουν οντότητες διαφορετικές από το σκεπτόμενο εγώ που τις έχει, καθρεφτίζουν την δομή ενός προδεδωμένου κόσμου, αλλά από την άλλη συνιστούν και την μόνη πρόσβαση που έχει ο νους στον κόσμο, τουτέστιν μεσολαβούν της επαφής του υποκειμένου με τον κόσμο. Εν ολίγοις, η αντίληψη είναι μια διαδικασία που λαμβάνει χώρα εντός του νου, ήτοι το υποκείμενο δεν έχει άμεση πρόσβαση στον κόσμο αλλά μόνο στις ιδέες που βρίσκονται εντός του και απεικονίζουν τον κόσμο.¹³⁶ Η αντίληψη, επομένως, δεν συνίσταται στη σχέση

¹³⁵ “...πως τα πράγματα που διανοούμαστε πολύ καθαρά και πολύ διακριτά είναι όλα αληθινά, είναι βέβαιο μονάχα επειδή ο Θεός υπάρχει ή υφίσταται, και είναι ένα ον τέλειο, και όλα όσα υπάρχουν μέσα μας μάς έρχονται από αυτόν” ΛΠΜ (42). “...έτσι βλέπω ξεκάθαρα ότι η βεβαιότητα και η αλήθεια κάθε επιστήμης εξαρτάται τόσο πολύ από την γνώση του ενός αληθινού Θεού, ώστε πριν τον γνωρίσω δεν μπορούσα να μάθω τίποτα τέλεια. Ενώ τώρα μπορώ να μάθω με σαφήνεια και βεβαιότητα αναρίθμητα πράγματα, τόσο για τον ίδιο τον Θεό, και τα άλλα νοερά πράγματα, όσο και για όλη εκείνη τη σωματική φύση που είναι αντικείμενο των καθαρών Μαθηματικών.” [5^{ος} στοχασμός (71), 157]

¹³⁶ “Διότι, όντας σίγουρο ότι δεν μπορώ να έχω καμία γνώση για όσα είναι έξω από εμένα παρά μέσω των ιδεών τους, τις οποίες έχω μέσα μου, απέχω προσεχτικά από το να αναφέρω άμεσα τις κρίσεις μου στα πράγματα, και να τους αποδώσω κάτι το θετικό το οποίο να μην αντιλαμβάνομαι προηγουμένως

μεταξύ ενός υποκειμένου και ενός αντικειμένου του εξωτερικού κόσμου αλλά στη σχέση μεταξύ ενός υποκειμένου και μιας ιδέας που ανήκει στην κλειστή εσωτερική σφαίρα του νου. Τα πράγματα είναι διαφορετικά από τις παραστάσεις μας για αυτά και ο νους, καταρχήν, δεν μπορεί να διαπεράσει αυτό το 'πέπλο της αναπαράστασης'. Η πρόσβαση του υποκειμένου στον κόσμο είναι πάντοτε έμμεση, ήτοι πραγματοποιείται πάντοτε με τη διαμεσολάβηση αναπαραστάσεων οι οποίες επιπλέον, εφόσον ανήκουν στον νου, είναι και ως προς το περιεχόμενό τους εντελώς ποιοτικά διαφορετικές από τον εξωτερικό φυσικό κόσμο, στον οποίο απλώς αναφέρονται λειτουργώντας ως υποκατάστατα των αντικειμένων και των ιδιοτήτων τους¹³⁷. Το σημαντικό πάντως είναι ότι με τον Καρτέσιο δημιουργείται ένα εξηγητικό χάσμα μεταξύ της μορφικής πραγματικότητας των πραγμάτων στον κόσμο και της αντικειμενικής πραγματικότητας των πραγμάτων στον νου και ο μόνος εγγυητής της αντιστοιχίας τους είναι ο Θεός ως πρότυπο των προτύπων και αίτιο των αιτίων¹³⁸.

στις ιδέες τους. Αλλά πιστεύω επίσης ότι καθετί που βρίσκεται στις ιδέες είναι αναγκαία και στα πράγματα", Προς Γμπιέφ, 19 Ιανουαρίου 1642, Ντεκάρτ 2003, 226

¹³⁷ Σύμφωνα με τον τερμινισμό, "η αναπαράσταση είναι καθαυτή μια κατάσταση ή ένα ενέργημα της ψυχής και σχηματίζει μέσα στην ψυχή ένα σημάδι του εξωτερικού πράγματος που αντιστοιχεί στην παράσταση. Είναι ένας όρος που 'υποκαθιστά' το αντικείμενο. Αλλά αυτό το εσωτερικό μάρφομα είναι κάτι διαφορετικό από την εξωτερική πραγματικότητα, της οποίας είναι σημάδι, και γι' αυτό δεν αποτελεί απείκασμά της. Λόγος για ομοιότητα μπορεί να γίνεται μόνο εφόσον το εσωτερικά πραγματικό (esse objective), δηλαδή το συνειδησιακό περιεχόμενο, και το εξωτερικά πραγματικό (esse formaliter ή subjective), δηλαδή το αντικειμενικό, συσχετίζονται αναγκαστικά και αποτελούν κατά κάποιον τρόπο αντίστοιχα σημεία των ετερογενών σφαιρών. Έτσι από τον παλιό διϋσμό πνεύματος και σώματος οι τερμινιστές αναπτύσσουν τις απαρχές ενός ψυχολογικού-γνωσιοθεωρητικού ιδεαλισμού. Ο κόσμος της συνείδησης είναι διαφορετικός από τον κόσμο των πραγμάτων. Ότι βρίσκεται στον συνειδησιακό χώρο δεν είναι απείκασμα, αλλά μόνο σημάδι για κάτι αντίστοιχο που βρίσκεται έξω. Τα πράγματα είναι διαφορετικά από τις παραστάσεις μας για αυτά.....η γνώση που αποκτά το πνεύμα για τον κόσμο, συμπεραίνει ο τερμινιστικός νομιναλισμός, δεσμεύεται από τις εσωτερικές καταστάσεις στις οποίες μετατοπίζεται κατά την ζωντανή επαφή του με το πραγματικό" (Windelband B 82, 101). Με τον Καρτέσιο, όμως, λόγω του πλήρους αιτιακού διαχωρισμού ύλης και πνεύματος, το χάσμα μεταξύ εσωτερικής εμπειρίας και εξωτερικού κόσμου βαθαίνει τόσο ώστε για όλα τα μετέπειτα φιλοσοφικά συστήματα, συμπεριλαμβανομένης της σύγχρονης επιστημολογίας, η κατοχύρωση του τρόπου γνώσης του τελευταίου να καθίσταται απολύτως προβληματική. Από την μία πλευρά η υπεροχή και η αυτονομία της εσωτερικής εμπειρίας έναντι της εξωτερικής έδωσε στον άνθρωπο την αίσθηση του ότι συνιστά κάτι ξεχωριστό ενώ, από την άλλη, αυτή ακριβώς η μοναδικότητά του τον οδήγησε σε μια πλήρη μεταφυσική απομόνωση, στη θέση του ανεξάρτητου παρατηρήτη ενός απέραντου αυτόνομου κόσμου, μιας μαθηματικής μηχανικής φύσης που συνίσταται αποκλειστικά από υλικές κινήσεις στον χώρο και στον χρόνο. Ο καρτεσιανός άνθρωπος συμποσούται σε έναν ασώματο αυτάρκη νου ο οποίος 'καθρεφτίζει' τον κόσμο ενώ συνάμα έχει μια 'ζωή' αυτόνομη και εντελώς ανεξάρτητη από την ροή των υλικών πραγμάτων που ανήκουν σε αυτόν τον φυσικό κόσμο. Βλ. και Heidegger 1986 237-239 για την μεταβολή στην έννοια του υποκειμένου από τον Καρτέσιο και μετά. Το υποκείμενο δεν αναφέρεται πλέον σε οτιδήποτε υπόκειται αλλά στο επίλεκτο υποκείμενο που είναι ο άνθρωπος ως υπόβαθρο κάθε παράστασης του όντος και της αλήθειας του. Όλα τα υπόλοιπα δεν προσδιορίζονται πλέον ως αυτόνομες υποστάσεις αλλά καθορίζονται ως αντικείμενα που κείνται απέναντι στον άνθρωπο ως επίλεκτο υποκείμενο.

¹³⁸ Βλ. Βανταράκης 2003 214-222, 233-235. Για το ότι η μορφική και η αντικειμενική πραγματικότητα τόσο για τον Καρτέσιο όσο και για τον Leibniz, παρά τις διαφορές τους ακόμη και για την διάκριση μεταξύ πρωτογενών και δευτερογενών ιδιοτήτων, είναι οι δύο πλευρές του ίδιου νομίσματος, δηλαδή πραγματώσεις αναπαραστάσιμων πραγμάτων ή 'αντικειμένων γνώσης' που υπάρχουν υπεροχικά στον νου του Θεού, βλ. και Anapolitanos 1999 ch.1.

Η απομάκρυνση τώρα του Θεού από το προσκήνιο σε συνδυασμό με την αδυναμία γεφύρωσης του χάσματος που, μέσω του 'πέπλου αναπαράστασης', έχει δημιουργήσει ο καρτεσιανός δυϊσμός μεταξύ υποκειμένου και κόσμου, --είτε λόγω του νέου αιτιακού πλαισίου που, εν μέσω άλλων, απαγορεύει κατηγορηματικά την αλληλεπίδραση μεταξύ νου και εκτατής ύλης, είτε λόγω της αποδοχής του καντιανού ή νεοκαντιανού ανυπόθετου μιας άχρονης ιδεατής 'συνείδησης εν γένει' που με τη συμμετοχή της στη συγκρότηση των εμπειρικών αντικειμένων περιορίζει τις γνωστικές μας ικανότητες σε ένα φαινομενικό κόσμο, είτε λόγω της οντολογικής εξάλειψης του ίδιου του νου και της υποβάθμισής του σε απλό επιφανόμενο--, αφήνει την αξίωση της σύγχρονης επιστήμης περί αντικειμενικότητας μετέωρη. Εν ολίγοις, μετά τον εξοβελισμό του Θεού από τις οντολογικές κατηγορίες, η αποδοχή του μεταφυσικού ισχυρισμού ότι υπάρχει αδυναμία άμεσης πρόσβασης του υποκειμένου στον κόσμο ήταν και εκείνη που κλόνισε την πίστη στην μεταφυσική επάρκεια του λόγου και, ηγούντων του Χιουμ και του Καντ, κατέστησε το πρόβλημα της δυνατότητας και των ορίων της γνώσης το κεντρικότερο ζήτημα της σύγχρονης φιλοσοφίας¹³⁹.

Ωστόσο, στο σύγχρονο μονιστικό πλαίσιο και δεδομένης της θεωρίας της εξέλιξης, ένα καντιανού ή οιοιδήποτε άλλου τύπου γνωσιολογικό εγχείρημα όπου ο νους, το υποκείμενο, παραμένει μέσω κάποιου είδους 'πέπλου αναπαράστασης' αποκλεισμένο από την πραγματικότητα καθόσον δεν μοιράζεται τίποτε με τον πραγματικό χαρακτήρα της υπόλοιπης φύσης, είναι και ανεπαρκές και παραπλανητικό. Ανεπαρκές, όχι μόνο γιατί αφήνει ανοικτό και άλυτο το σύντονο πρόβλημα της σχέσης του νου με το σώμα, αλλά, πρωτευόντως, γιατί η αποκοπή του υποκειμένου από τον κόσμο σηματοδοτεί μια τέτοια βαθειά ρήξη μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου που αφαιρεί από την επιστημονική γνώση, η οποία σε τελική ανάλυση αποτελεί προϊόν υποκειμένων, κάθε εγκυρότητα και από την φυσική πραγματικότητα κάθε νοησιμότητα¹⁴⁰. Η επιστήμη κατ' αυτόν τον τρόπο όχι

¹³⁹ Βλ. και Burt 1980 301, Grene 1966, 95, 99, Harrington 1996, 47.

¹⁴⁰ Όπως επισημαίνει και ο McDowell η σύγχρονη επιστημολογία έχει εγκλωβιστεί σε μια ταλάντευση μεταξύ του σκέτου συνεκτικισμού και του Μύθου του Δεδομένου, όπου και οι δύο θέσεις αποτυγχάνουν ως προς το να παρέχουν μια πειστική εξήγηση σχετικά με το πώς οι σκέψεις, συμπεριλαμβανομένων των αντιλήψεων, αφορούν τον κόσμο. Ως εκ τούτου, ενέχουν έναν σκεπτικισμό σχετικά με το φυσικό κόσμο. [McDowell 1994] Ο McDowell υποστηρίζει πως ο άμεσος ρεαλισμός παρέχει μια ικανοποιητική εξήγηση για το πώς οι σκέψεις, συμπεριλαμβανομένων των αντιλήψεων, αφορούν τον κόσμο μόνο αν δεχτούμε πως υπάρχει μια ορθολογική σχέση μεταξύ του κόσμου και των σκέψεων μας που προϋποθέτει ως αναγκαία και επαρκή συνθήκη ότι η σφαίρα του λόγου δεν περιορίζεται σε ότι αποκαλούμε νοητικό αλλά εκτείνεται και στη σφαίρα της φύσης. Κατά τον McDowell μόνο αν δεχτούμε πως ο κόσμος, δηλαδή ο εμπειρικός μας κόσμος, είναι τρόπον τινά εννοιολογικά δομημένος μπορούμε μέσω του άμεσου ρεαλισμού να ξεφύγουμε από τον σκέτο συνεκτικισμό. Κατά την γνώμη μου δεν χρειάζεται να ενδώσουμε σε μια οντολογία ενός εννοιολογικά δομημένου κόσμου προκειμένου να διασφαλίσουμε πως οι αντιληπτικές μας καταστάσεις ή σκέψεις σχετίζονται άμεσα με τον κόσμο και μάλιστα κάτι για αυτόν. Η υπόθεσή μου είναι μάλλον η αντίστροφη. Μπορούμε να κατανοήσουμε ορθολογικά μέσω εννοιών τον κόσμο επειδή η ορθολογικότητα μας είναι και αυτή 'μέρος' του κόσμου. Η υποκειμενικότητα αποτελεί ένα 'εμπειρικό' γεγονός, ένα αντικειμενικό γεγονός που πρέπει να αναλυθεί και να αξιολογηθεί κοσμολογικά. Χρειαζόμαστε εμπειρία για να αποκτήσουμε νου γιατί οι έννοιες μας 'διαμορφώνονται' από την ίδια την πραγματικότητα και όχι αντίστροφως. Σε τελική ανάλυση αν οι έννοιες ήταν 'παντού', το συμπέρασμα δεν χρειάζεται να είναι ότι χρειαζόμαστε έννοιες εξ αρχής για να έχουμε εμπειρία, αλλά το αντίστροφο. Το πρόβλημα είναι ότι κατά τον McDowell οι έννοιες είναι παντού επειδή έστω και παθητικά μετέχουν εξ αρχής στην συγκρότηση της εμπειρίας έτσι ώστε το περιεχόμενο να είναι

μόνο παραμένει δέσμια του καρτεσιανού ρήγματος, αλλά, στην προσπάθεια της να εξηγήσει το όλον της πραγματικότητας μέσω του ενός σκέλους που ο καρτεσιανός δυϊσμός άφησε πίσω του, όταν δηλαδή ξεφεύγει από την παρατήρηση, την περιγραφή και την προσπάθεια πρόβλεψης φυσικών φαινομένων, αφενός καταδικάζεται σε μια ανεπαρκή, υλιστική, μηχανιστική περιγραφή ενώ αφετέρου η φύση του νου, και άρα η ίδια η γνώση, παραμένει για αυτήν ένα άλυτο πρόβλημα.

Ως γνωστόν, η κοπερνίκεια επανάσταση έχει εκληφθεί ως εκείνη που επέφερε την εκθρόνιση της γης και άρα και του ανθρώπου από το κέντρο του κόσμου δίνοντας το έναυσμα για μια σειρά θεμελιακών αλλαγών που ολοκληρώθηκαν με την νευτώνεια σύνθεση και οδήγησαν εντέλει στην σύλληψη ενός νέου κόσμου, ενός κόσμου που "συλλαμβάνεται μάλλον με την μέτρηση παρά με τη συμπάθεια"¹⁴¹. Η αριστοτελική σύλληψη της φύσης των φθαρτών πραγμάτων η οποία περιοριζόταν στον ποιοτικό, μεταβλητό, υποσελήνιο κόσμο άλλαξε ριζικά. Η φύση πλέον περιλαμβάνει τόσο τον υποσελήνιο, επίγειο κόσμο όσο και τον υπερσελήνιο, εκτείνεται δηλαδή σε ολόκληρο το σύμπαν το οποίο θεωρείται ότι είναι απέραντο¹⁴² αντί για περατό και ότι διέπεται από κοινούς, σταθερούς και αμετάβλητους φυσικούς νόμους. Έτσι, εφόσον το φυσικό σύμπαν θεωρείται ότι είναι πέρα ως πέρα ενιαίο, ότι όλα τα μέρη του είναι ομοειδή και ότι η ύλη και η κίνηση είναι οι ίδιες και στις δύο σφαίρες, ο γήινος κόσμος παύει να αντιδιαστέλλεται ως ατελής προς την πνευματική ουράνια σφαίρα. Η σύντηξη όμως αυτή των δύο κόσμων σε έναν ενιαίο κόσμο νεκρής ύλης σε κίνηση όπου κυριαρχεί το αξίωμα της ποσοτικής ισοδυναμίας, της σταθερότητας και της αυστηρά μηχανικής αιτιότητας προσκόμισε λύσεις αλλά όχι χωρίς τίμημα. Από την θετική πλευρά, έχουμε την ανάπτυξη της σύγχρονης επιστήμης με τα αδιαμφισβήτητα γνωστικά και τεχνολογικά επιτεύγματα της. Ωστόσο, η, σε μεγάλο βαθμό λυσιτελής και ως εκ τούτου δικαιολογημένη, πρωτοκαθεδρία της μαθηματικοποιημένης πλέον φυσικής ως υπόδειγμα έγκυρης γνώσης συνεπίφερε μια σειρά προβλημάτων. Έτσι, από την αρνητική πλευρά, παρά την επέκταση της φύσης στους ουρανούς έχουμε έναν παράδοξο περιορισμό της φυσικής πραγματικότητας σε ένα σύνθετο πλέγμα χωρικών και χρονικών

κατάλληλο για τις κρίσεις μας. Βλ. και Jonas 2001 147, 252, 266, 279, Bunge 1979 238, Esfeld 2000, 10-11, Marcos 2001, 2004.

¹⁴¹ Gillispie 1986, 45. Tauber 1991, xiii, Randall 1961, 439.

¹⁴² Προφανώς, η κλασική νευτώνεια επιστήμη έχει υποστεί βαθιές μετατροπές από τη θεωρία της σχετικότητας, την κβαντική μηχανική και τις πιο σύγχρονες φυσικές θεωρίες. Έτσι, για παράδειγμα, ενώ το 'νευτώνειο σύμπαν' είναι άπειρο και δέχεται την ύπαρξη του κενού χώρου, το σύμπαν που περιγράφει η θεωρία της σχετικότητας έχει περιορισμένο όγκο και δεν επιτρέπει την ύπαρξη κενού χώρου. Ακόμα πιο ενδιαφέρον είναι ότι κατά μια έννοια τα πράγματα έχουν οικείους τόπους. Βλ. και Collinwood 1960, 152-157, Schlossberger 1979, Sachs 1995. Μολαταύτα, όπως θα δούμε και παρακάτω, σε ότι μάς αφορά οι περισσότερες ουσιώδεις πλευρές των αρχικών θεμελίων της φυσικής επιστήμης έχουν διατηρηθεί. Ως προς την περατότητα ή την απειρία του σύμπαντος εκείνο που μάς ενδιαφέρει είναι οι γιγαντιαίες διαστάσεις που απέκτησε ο φυσικός κόσμος μετά την κοπερνίκεια στροφή εν σχέσει με τις ελάχιστες διαστάσεις της δικής μας θέσης σ' αυτό. Η απεραντότητα του κοσμικού διαστήματος μείωσε τόσο την αναλογική θέση της ζωής στην διάταξη των πραγμάτων ώστε, σε αντίθεση με τον αρχαίο πανβιταλισμό όπου η ζωή αποτελούσε τον γενικό κανόνα που διαπερνούσε τα πάντα, να φτάσει να συρρικνωθεί σε μια προβληματική ειδική περίπτωση στις διαμορφώσεις της εκτατής ουσίας, σε ένα επιμέρους προβληματικό γεγονός που καθ' οιονδήποτε τρόπο θα πρέπει να ενσωματωθεί στο σύγχρονο γενικό κανόνα που διέπει τον κόσμο, δηλαδή στον υλιστικό, μηχανικιστικό μονισμό. Βλ. και Jonas 1966, 7-13

ποσοτήτων από το οποίο αποκλείεται κάθε μη ποσοτικοποιήσιμη ποιότητα. Κάθε άλλη ποιότητα πέραν των αποκαλούμενων πρωτογενών, δηλαδή των μετρήσιμων όπως το σχήμα, το μέγεθος και η κίνηση, θεωρείται δευτερογενής και υποκειμενική, ήτοι στερείται αντικειμενικής πραγματικότητας. Οι πρωτογενείς ποιότητες είναι εγγενείς στα ίδια τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου ενώ οι δευτερογενείς όπως το χρώμα δεν υπάρχουν πραγματικά μέσα στα αντικείμενα αλλά είναι μηχανιστικά εξηγήσιμες τάσεις ή διαθέσεις των αντικειμένων να δημιουργούν αισθητηριακές εντυπώσεις. Αυτή η διάκριση που, στη σύγχρονη εκδοχή της¹⁴³, ξεκίνησε με το Γαλιλαίο και τρόπον τινά περιόρισε το πεδίο της φυσικής πραγματικότητας σε ένα μικρό τμήμα της συνολικής εμπειρίας, εξακολουθεί, σε γενικές γραμμές και τηρουμένων των αναλογιών, να αποτελεί βασικό επιστημολογικό πρόβλημα μέχρι και σήμερα. Προπάντων, αυτή ακριβώς η διάκριση ήταν και εκείνη που προετοίμασε το έδαφος για τον καρτεσιανό δυισμό και τον εκτοπισμό του ανθρώπου, όχι πλέον από το κέντρο του κόσμου, αλλά γενικά από την σφαίρα της νέας φυσικής πραγματικότητας, και που ως εκ τούτου τον οδήγησε στο να βλέπει και να ερμηνεύει τον ίδιο του τον εαυτό ως πλήρως μεταφυσικά απομονωμένο.

Υπό μία οπτική, μπορούμε να πούμε πως η σύγχρονη επιστημονική σκέψη χαρακτηρίστηκε από τρεις αλληλοσυσχετιζόμενες μετατοπίσεις. Την μετάβαση από την ιδέα της ουσίας στην ιδέα του νόμου, την μετατόπιση από μια 'ποιοτικά' κατευθυνόμενη επιστήμη της φύσης σε μια ποσοτικά κατευθυνόμενη και την μετατόπιση της έρευνας από την αναζήτηση των πρώτων αιτιών¹⁴⁴ στην αναζήτηση των δευτερογενών αιτιών¹⁴⁵, δηλαδή την πρόκριση της δευτερογενούς έναντι της πρωτογενούς αιτιότητας. Πολύ σχηματικά, για την σχολαστική μεσαιωνική παράδοση, που παρά τις σημαντικές ερμηνευτικές παραποιήσεις ακολουθούσε μια αριστοτελική θεώρηση, κάθε πράγμα στη φύση θεωρούνταν πως έχει μια ουσία λόγω της οποίας είναι αυτό που είναι και σύμφωνα με την οποία φέρει σταθερά κάποιες προσιδίες ιδιότητες. Σύμφωνα με την μεσαιωνική ερμηνεία της αριστοτελικής ουσίας ο ορισμός του πράγματος διατυπώνει τις αμετάβλητες ιδιότητες που καθιστούν το πράγμα αυτό που είναι και όχι κάποιο άλλο. Ο ορισμός

¹⁴³ Υπό μία έννοια θεωρείται ότι ο Γαλιλαίος, ο Χόμπς και ο Καρτέσιος ανανέωσαν τη θεωρία του Δημόκριτου, σύμφωνα με την οποία στις ποιοτικές διαφορές της αισθητηριακής αντίληψης αντιστοιχούν *in natura rerum* μόνο ποσοτικές διαφορές. Για τους πρώτους όμως, οι ποιοτικές διαφορές αποτελούν απλώς τον εσωτερικό παραστασιακό τρόπο των ποσοτικών διαφορών και στερούνται αντικειμενικής πραγματικότητας ενώ για τον Δημόκριτο η ερμηνεία των φαινομένων βασίζεται στην αληθινή ουσία των πραγμάτων, ήτοι τα φαινόμενα αποτελούν αναγκαίο αποτέλεσμα της αληθινής πραγματικότητας, μια φαινομενική πραγματικότητα που πρέπει να διασωθεί και να αναγνωριστεί η αλήθεια που υπάρχει μέσα σ' αυτήν: η νόηση πρέπει να αναζητήσει την αλήθεια στην αισθητηριακή αντίληψη και να την αντλήσει από αυτήν. Μέσα από την εμπειρία, δηλαδή την αισθητηριακή αντίληψη, η νόηση πρέπει να αποκαλύψει τα στοιχεία που θα εξηγήσουν και αυτή την ίδια. Επιπλέον, σε καμία περίπτωση τα αισθητηριακά δεδομένα δεν αποτελούσαν για τους αρχαίους εσωτερικές αναπαραστάσεις που τις κατασκευάζει μια συνείδηση. Ανεξαρτήτως αυτών, ο αρχαίος ατομισμός δεν μπορούσε να εξελιχθεί σε φυσική, επειδή, εν μέσω άλλων, από τη δική του έννοια της ύλης, την οποία θεωρούσε απλώς ως όγκο που γεμίζει το χώρο, έλειπε η δυναμική έννοια της μάζας ως ποσότητας της αδράνειάς της. Βλ. και Windelband 1986, A127,132 B175, Jonas 2001, 139 Burt 1980 88.

¹⁴⁴ Η αιτία που ένα πράγμα είναι αυτό που είναι.

¹⁴⁵ Η διαδοχή --αναγκαία ή κανονική σύνδεση-- των συμβάντων, των διαδικασιών και των γεγονότων, ήτοι, οι νομοτελείς συσχετίσεις. Η αναζήτηση του 'πώς', της διαδοχής των συμβάντων, αποτελεί πλέον το μοναδικό αντικείμενο της ακριβούς γνώσης. Βλ. και Burt 1980 99, Koyre 1991 68 Grene Depew 2004 35.

εκφράζει την ουσία και η ουσία συνιστά το αντικείμενο τής επιστήμης και παρέχει την σταθερότητα που απαιτεί η ακριβής γνώση. Η ουσία συνιστούσε το γνήσιο αντικείμενο της επιστήμης καθότι η λογική απομόνωση και ταυτοποίησή της αφενός συμποσούνταν στην αποκάλυψη της πρώτης αιτίας, το μοναδικό αίτιο των επιμέρους διαμορφώσεων του είναι, και αφετέρου παρείχε την σταθερότητα που απαιτούνταν έτσι ώστε να καταστεί δυνατή η γνώση των επιμέρους πραγμάτων. Βάσει του επιστημονικού συλλογισμού έπρεπε να αποδειχθεί ότι τα πράγματα έχουν την συγκεκριμένη μορφή που διατυπώνει ο ορισμός, ότι έχουν τις ιδιότητες που έχουν και γιατί τις έχουν¹⁴⁶. Ο αρχαίος δυϊσμός δεν ήταν μεταξύ νου και ύλης αλλά μεταξύ πραγματικότητας και φαινομένων. Ο Αριστοτέλης σε αντίθεση με τον Δημόκριτο αλλά και με τον Πλάτωνα δεν θεωρούσε τα αίτια των φαινομένων ως πράγματα που υπάρχουν ανεξάρτητα από τα ίδια τα φαινόμενα, ήτοι δεν υιοθετούσε την ύπαρξη ενός πρώτου πραγματικού κόσμου, όπως ο πλατωνικός υπερβατικός κόσμος των ιδεών με τον τελεολογικό καθορισμό τους ή ο δημοκρίτειος υλικός κόσμος των ατόμων με τις κινήσεις τους, ως αιτιακά υπεύθυνου για την ύπαρξη ενός δεύτερου κόσμου φαινομένων. Κατά τον Αριστοτέλη η πραγματική ύπαρξη των φαινομένων είναι αδιαμφισβήτητη¹⁴⁷. τα ίδια τα φαινόμενα συνιστούν πραγματώσεις της ουσίας τους και, μολονότι οντολογικά ισχύει το αντίστροφο, γνωσιολογικά ο τρόπος για να ανακαλύψουμε την ουσία ξεκινά από την ίδια την πραγματική ύπαρξη των φαινομένων. Κατά την γνώμη μου ο Αριστοτέλης σε αντίθεση και με τον Πλάτωνα και τον Δημόκριτο, που παρά τις ριζικές διαφορές τους από μια άποψη 'μοιράζονταν' τον δυϊσμό πραγματικότητας και φαινομενικότητας, δεν προσπαθούσε να 'αποδείξει' την φαινομενικότητα των φαινομένων αλλά την πραγματικότητά τους για την οποία προφανώς καταλήγει ότι οφείλεται στην μορφή ή ουσία τους που ωστόσο δεν υπήρχε χωριστά από το πράγμα του οποίου ήταν μορφή ή ουσία. Εδώ βασίζεται, τουλάχιστον εν μέρει, και η κατηγορία προς του προκατόχους του ότι επιχειρηματολογούν λογικώς και όχι φυσικώς. Μπορούμε να πούμε πως η έμφαση της αριστοτελικής θεωρίας στην πρόκριση της φυσικής κατανόησης του κόσμου έναντι του μαθηματικού υπολογισμού¹⁴⁸ σχετίζεται άμεσα με την, έστω και παραποιημένη, υιοθέτηση πολλών από τις απόψεις του την διάρκεια της μεσαιωνικής περιόδου που προηγήθηκε της επιστημονικής επανάστασης. Βάσει της αριστοτελικής θεώρησης, τα μαθηματικά αντικείμενα προκύπτουν αφαιρετικά από τα πραγματικά σώματα, δηλαδή αποτελούν προϊόντα νοητικής αφαίρεσης ενώ οι ποιότητες συνιστούν πάντοτε κάτι πραγματικό και νέο που δεν είναι δυνατόν να παραχθεί αναλυτικά από ποσοτικές σχέσεις. Ο όρος ποιότητα¹⁴⁹ μπορεί να αποδοθεί σε κάθε νέα ιδιότητα,

¹⁴⁶ Κατά τον Αριστοτέλη απόδειξη συνιστά μόνο ο “συλλογισμός δεικτικός αιτίας και του διά τί” ΑΥ 85β23. Βλ. και Guthrie 1981, 173.

¹⁴⁷ Φ 193 α3-6

¹⁴⁸Βλ. ΜΦ 987β9, 1069 α26, ΠΓΦ 316 α6-14. Βλ. Grene 1966, 41-52 για την διαφορά της αριστοτελικής επαγωγής από σύγχρονης επιστήμης.

¹⁴⁹ ποιότητα δε λέγω καθ'ήν ποιοί τίνες λέγονται”...όμοια δε και ανόμοια κατά μόνας τας ποιότητας λέγεται.....ώστε ίδιον αν ειη ποιότητας το όμοιον ή ανόμοιον λέγεσθαι κατ'αυτήν” Κατηγορίες 8β25, 11α16-19 ΜΦ Δ 14 “το ποιόν λέγεται ένα μεν τρόπον η διαφορά της ουσίας, οίον ποιόν τι άνθρωπος ζών ότι δίπουν, ίππος δέ τετράπουν, και κύκλος ποιόν τι σχήμα ότι αγώνιον....”.....“πρώτη μεν γάρ ποιότης η της ουσίας διαφορά” Το ποιόν υποδηλώνει ότι ένα υποκείμενο χαρακτηρίζεται από ορισμένες ιδιότητες. Πχ, η δικαιοσύνη είναι ποιότητα ενώ ο δίκαιος είναι ποιός. “οι ποιότητες είναι εκείνα τα πράγματα στα οποία αναφερόμαστε όταν λέμε με τι μοιάζει κάποιο πράγμα”. Κατά τον

ετερογένεια ή επίπεδο οργάνωσης και η εμφάνιση της δεν θεωρείται ότι προκύπτει από την απλή συσσωμάτωση ομοιογενών μερών. Η συγκρότηση του κάθε φυσικού πράγματος δηλαδή, απαιτεί μια οργάνωση που δεν προκύπτει από την απλή συσώρευση των μερών και ως εκ τούτου το όλον δεν μπορεί να αναχθεί στα απλούστερα ομοιογενή υλικά του μέρη. Κατά τον Αριστοτέλη και την σχολαστική παράδοση τα διαφορετικά επίπεδα οργάνωσης στη φύση εκλαμβάνονταν ως ποιοτικά διαφορετικά, τουτέστιν διέφεραν σε μορφικά χαρακτηριστικά και αυτές οι διαφορές δεν μπορούσαν να προκληθούν ή να εγκαθιδρυθούν από κανένα σκέτο ποσοτικό συσχετισμό. Οι αιτίες των ποιοτικών διαφορών σχετίζονταν πάντοτε με τα μορφικά και τελικά αίτια, τα οποία, τουλάχιστον όσον αφορά τον ίδιο τον Αριστοτέλη και τη θεωρία του για τα 'φύσει όντα', τις περισσότερες φορές συνέπιπταν.

Με την Αναγεννησιακή επιστήμη όμως και την μηχανικοποίηση της εικόνας του κόσμου οι μη μετρήσιμες ποιοτικές ουσίες και η μορφική αρχή τους φαίνεται να μην αρμόζουν πλέον στην μελέτη και στην εξήγηση των φυσικών φαινομένων και άρα να μην συνεισφέρουν στην κατανόηση της φυσικής πραγματικότητας. Η ύλη πλέον δεν συλλαμβάνεται ως διευθετημένη σε μη αναλόγισμα επίπεδα αλλά ως πλήρως ποιοτικά ομοιόμορφη και όλες οι διαφορές στη φύση εκλαμβάνονται ως διαφορές στις ποσοτικές σχέσεις αυτής της ομοιόμορφης ύλης. Με τον Καρτέσιο η τάξη των σωμάτων, ζωντανών και μη, περιορίζεται σε εκείνη της αμιγώς γεωμετρικής έκτασης σύμφωνα με τον τρισδιάστατο χώρο¹⁵⁰ ενώ, συγχρόνως, μοναδική βάση για την ερμηνεία όλων των φυσικών φαινομένων θεωρείται η μηχανική αρχή της κίνησης η οποία εκτός των άλλων αναιρούσε και τον πρωταρχικό διαχωρισμό μεταξύ έμψυχου και άψυχου¹⁵¹. Οι ποιότητες γενικώς, ο κόσμος των ποιοτήτων και των αισθητηριακών εντυπώσεων μαζί με κάθε έννοια μορφικής και τελικής αιτιότητας, εξορίζονται στην σφαίρα του υποκειμενικού, ήτοι είτε αποτελούν σκέτες υποκειμενικές εμφανίσεις, δηλαδή εσωτερικούς παραστασιακούς τρόπους ποσοτικών διαφορών, είτε αρχές του και συνειδητές προθέσεις. Έκτοτε η ίδια η υποκειμενικότητα, ο νους με την ευρεία έννοια, έπαψε να συλλαμβάνεται ως μέρος της φύσης. Ο νους, τουλάχιστον όσον αφορά την κυρίαρχη άποψη του 17^{ου} αιώνα, ανήκει σε μια τάξη οντοτήτων εκτός φύσης ενώ η ζωή 'εξαφανίζεται'· παύει δηλαδή

Αριστοτέλη αυστηρά μιλώντας η ζωή όπως και κάθε τι που είναι ενέργεια ή ουσία δεν αποτελεί ποιότητα. Μπορεί να εκληφθεί ως κάτι που διακρίνει μία τάξη φυσικών αντικειμένων όπως των ζωντανών από τα άβια, των έμψυχων από τα άψυχα. Από αυτή την άποψη το ζωντανό είναι ένα 'ποιον τι' δηλαδή κάποιου είδους πράγμα επειδή έχει ζωή. Ωστόσο, το να είναι κάτι ζωντανό, το ζην, αποτελεί τρόπο του είναι και οι ουσιώδεις μορφές όπως οι ψυχές δεν είναι ποιότητες. Ωστόσο εδώ χρησιμοποιώ τον όρο ποιότητα ευρύτερα. Ένα από τα σημαντικότερα σημεία, τουλάχιστον δικής μου ερμηνείας τους αριστοτελικής μορφής ή ουσίας είναι ότι η ουσία δεν αποτελεί σύνολο κατηγορημάτων ή ποιοτικών χαρακτηριστικών και γενικά δεν προσδιορίζεται ως τέτοια από ποιοτικές διαφορές ούτε είναι η ίδια μια τέτοιου τύπου ενότητα.

¹⁵⁰ Βλ. και Gilson 1984, 5.

¹⁵¹ Ο νεοπλατωνισμός, που θεωρούσε όλο το σύμπαν έμψυχο, είχε συμβάλει στην υπέρβαση αυτού του διαχωρισμού από την αντίθετη πλευρά· το έργο που έπρεπε να επιτελέσει τώρα η μηχανική θεωρία ... ήταν, αντίστροφα, να εξηγήσει και τα φαινόμενα της ζωής με βάση τη μηχανική αρχή." Windelband 1986, Β 174. Burt 1980 134, Jonas 1966, 71. Ο εκτοπισμός της ψυχής ως αρχής κίνησης επειδή αυτό κατέστη μεταφυσικά δυνατό είχε θεμελιώδεις συνέπειες και στην αντίληψη για τον νου και την εξορία του από την φυσική πραγματικότητα. Όπως πολύ εύστοχα επισημαίνει ο Jonas σε μια φύση χωρίς νου η ψυχή ως δυναμική αρχή θα αποτελούσε παράγοντα ανορθολογικότητας που θα προήγε την αταξία αντί για την τάξη.

να αποτελεί ξεχωριστή οντολογική κατηγορία και εκλαμβάνεται ως κάτι ποσοτικά απειροελάχιστο και ποιοτικά ξένο μέσα στην απεραντοσύνη του νέου υλικού μηχανιστικού σύμπαντος, ως ένα απλό, γνωσιολογικά δυσεξήγητο, φαινόμενο, ως ένα πρόβλημα που πρέπει με κάθε τρόπο να ερμηνευτεί συναρτήσει του γενικού κανόνα της μηχανικής αιτιότητας και να αφομοιωθεί έτσι στην νέα ομογενοποιημένη φυσική κοσμική αντίληψη. Για τον Καρτέσιο, τα ζώα δεν συνιστούν τίποτα περισσότερο από πολύπλοκα αναισθητα αυτόματα και οι ζωϊκές λειτουργίες τους τίποτε περισσότερο από μηχανικές διαδικασίες¹⁵². Η ψυχή δεν εκλαμβάνεται πλέον ως μορφική αρχή ή αίτιο ζωής αλλά περιορίζεται στον, ή μάλλον ταυτίζεται με τον, νου ο οποίος μολονότι ανήκει στην τελείως ανεξάρτητη σφαίρα του πνεύματος μπορεί, μέσω των σαφών και διακριτών ιδεών για την αλήθεια των οποίων εγγυητής είναι ο θεός, να γνωρίσει τον πραγματικό εξωτερικό κόσμο. Ως εκ τούτου, ακριβώς λόγω αυτής της ιδιότητας συνύπαρξης του νου με το εκτατό του σώμα¹⁵³, το μόνο έμψυχο ον είναι ο άνθρωπος, ο οποίος είναι σε θέση να γνωρίσει την εξωτερική φυσική πραγματικότητα καθότι ο μεταφυσικά απομονωμένος νους του μπορεί να διαχωρίσει την πραγματική ουσία των υλικών σωμάτων, τους ποσοτικούς καθορισμούς, από τους υποκειμενικούς παραστασιακούς τρόπους, τις αισθητηριακές ποιότητες, μέσω του αναστοχασμού των σαφών και διακριτών στοιχείων της αισθητηριακής αντίληψης στην οποία αυτά βρίσκονται αναμειγμένα με συγκεχυμένες και ασαφείς παραστάσεις, δηλαδή με τα ποιοτικά στοιχεία της φαντασίας¹⁵⁴. Με δύο λόγια, τα αντικείμενα της γνώσης δεν είναι τα εξωτερικά αντικείμενα του κόσμου αλλά, ανεξάρτητα από την προέλευσή τους, οι ιδέες ή οι αναπαραστάσεις τους στον νου¹⁵⁵. Η αντίληψη κατοχυρώνεται στην

¹⁵² “Θέλω να θεωρήσετε ότι όλες αυτές οι λειτουργίες στη μηχανή αυτή είναι επακόλουθο της διάταξης των οργάνων της και μόνο, ακριβώς όπως οι κινήσεις ενός ρολογιού ή κάποιου άλλου αυτόματου είναι επακόλουθα της διάταξης των αντίβαρων και των τροχών του· ώστε, λοιπόν για να εξηγήσουμε τις λειτουργίες της δεν είναι απαραίτητο να φανταστούμε μια φυτική ή μια αισθητική ψυχή στη μηχανή, ή καμιά άλλη αρχή κίνησης και ζωής εκτός από το αίμα και τα πνεύματα της, που τίθενται σε κίνηση από τη φωτιά που καίει συνεχώς στην καρδιά της και που δεν διαφέρει σε τίποτα από όλες τις άλλες φωτιές σε άψυχα σώματα” [Descartes “Treatise on Man” AT XI.201-202, Westfall 1993, 133]. Τα πνεύματα, δε, του Καρτέσιου (spiritus animales) είναι κινούμενα λεπτότατα υλικά στοιχεία σε αερίωδη κατάσταση, τα οποία συγκροτούν το μηχανισμό του νευρικού συστήματος, ο οποίος καθορίζει και προκαλεί τις κινήσεις των ζώων. Τα πνεύματα αυτά δηλαδή, έχουν υλική υπόσταση και πιθανότατα αποτελούν κατάλοιπο της φυσιολογικής ψυχολογίας των αρχαίων ελλήνων. Ο ίδιος ο Καρτέσιος γράφει: τα ζωϊκά πνεύματα “δεν έχουν καμιά άλλη ιδιότητα πέραν του ότι είναι πολύ μικρά σωματίδια που κινούνται πολύ γρήγορα...και δεν σταματάν σε καμιά θέση”· μοιάζουν “με πολύ λεπτό αέρα, ή καλύτερα με μία πολύ ζωντανή και καθαρή φλόγα”. [Windelband 1986 184 και Hall 1969 258].

Η καρτεσιανή φυσιολογία επιτρέπει να μην χρειάζεται να επικαλούμαστε ουδεμία αρχή ζωής. “Είμαστε τόσο μαθημένοι στο να πείθουμε τους εαυτούς μας ότι τα κτηνώδη ζώα αισθάνονται όπως εμείς που μάς είναι δύσκολο να απαλλαγούμε από αυτή την γνώμη. Αλλά αν ήμασταν κατά τον ίδιο τρόπο συνηθισμένοι να βλέπουμε αυτόματα τα οποία μιμούνται τέλεια όλες εκείνες από τις δράσεις μας που μπορούν να μιμηθούν, και να τα εκλαμβάνουμε μόνο ως αυτόματα, δεν θα είχαμε καμιά αμφιβολία για το ότι όλα τα άλογα ζώα είναι και αυτά αυτόματα” [Letter to Mersenne 13/7/1640]. “Δεν εξηγώ το αίσθημα του πόνου χωρίς να προσφεύγω στην ψυχή Αλλά εξηγώ έτσι όλες τις εξωτερικές κινήσεις οι οποίες μέσα μας συνοδεύουν αυτό το αίσθημα: μόνο αυτές υπάρχουν στα ζώα, και όχι πόνος με την κυριολεκτική έννοια”. [Letter to Mersenne 13/6/1640], ΛΠΜ 50, 99.

¹⁵³ Μέσω του κωνοειδή αδένου. ΛΠΜ 99,100, Στοχασμοί 6^{ος} 183, Τα Πάθη της Ψυχής 31-35

¹⁵⁴ Windelband 1986, 160-64, 175,184, 187-188, Βανταράκης 2003 244.

¹⁵⁵ Στον εμπειρισμό του 20ου αιώνα τα αισθητηριακά δεδομένα που δίδονται στο φαινομενολογικό επίπεδο της συνείδησης είναι αντίστοιχα των παραστάσεων ή ιδεών του Βρετανικού εμπειρισμού που

σφαίρα του νου και η εξωτερική αισθητηριακή αντίληψη με τις οιονεί υλικές αναπαραστάσεις ή ιδέες της διακρίνεται ριζικά από την εσωτερική αντίληψη από την οποία σε τελική ανάλυση εξαρτάται. Έτσι, συνακόλουθα με τον οντολογικό δυϊσμό πνεύματος και σώματος, --που προκύπτει από, ή μάλλον συμπίπτει με, τον διαχωρισμό της σφαίρας της σκέψης από την σφαίρα της έκτασης--, οδηγούμαστε και σε έναν άλλο, διαφορετικό, γνωσιακό διαχωρισμό του κόσμου από τον οποίο επίσης δεν έχουμε ξεφύγει έκτοτε. Στον διαχωρισμό του κόσμου της υποκειμενικής εμπειρίας από εκείνον της αντικειμενικής επιστήμης ο οποίος αμφισβητεί την πραγματικότητα του πρώτου. "Δύο κόσμοι, που πάει να πει δύο αλήθειες. Η καμία απολύτως αλήθεια. Εδώ βρίσκεται η τραγωδία του σύγχρονου πνεύματος που 'έλυσε το αίνιγμα του Σύμπαντος', μόνο όμως για να το αντικαταστήσει με ένα άλλο: το ίδιο το δικό του αίνιγμα"¹⁵⁶.

Σε γενικές γραμμές, μπορούμε να πούμε πως για τους αρχαίους στοχαστές το πρόβλημα της γνωσιολογικής πρόσβασης του ανθρώπου στον φυσικό κόσμο απλώς δεν υφίστατο. Αυτό προφανώς δεν σημαίνει πως δεν υπήρχε καμία αντιδιαστολή μεταξύ αισθητηριακής εμπειρίας και νόησης, --όπου η πρώτη μπορεί να απατά ενώ η δεύτερη μπορεί να οδηγήσει στην αλήθεια--, ή ότι δεν ετίθετο ζήτημα σχετικά με το ποιά είναι η αληθινή πραγματικότητα, --το όντως ον--, και με το πώς και αν μπορούμε να αποκτήσουμε αληθινή γνώση αυτής. Υπάρχει ωστόσο μια βασική διαφορά. Ενώ η σύγχρονη θεώρηση 'βλέπει' τον κόσμο μέσα από το υποκείμενο, η αρχαία θεώρηση 'έβλεπε' το υποκείμενο ως ένα χαρακτηριστικό του κόσμου, ήτοι θεωρούσε ότι η φύση της σκέψης διαμορφώνεται ως επί το πλείστον από την φύση της πραγματικότητας¹⁵⁷. Ο ίδιος ο νους ήταν κάτι που ανήκε στη φύση, ήταν ο νους κάποιου σώματος το οποίο έλεγχε και εντός του οποίου εκδηλωνόταν. Η αντίληψη, δε, ήταν πάντοτε αντίληψη του εξωτερικού κόσμου, το υποκείμενο ήταν ανοικτό στον κόσμο ο οποίος, με διάφορους τρόπους που αντιστοιχούσαν στις διαφορετικές θεωρίες, του παρουσιαζόταν άμεσα και του 'έδινε' το περιεχόμενο των συνειδησιακών παραστάσεων. Επρόκειτο "για ένα όριο γενικό σε ολόκληρη την ελληνική ψυχολογία: το περιεχόμενο για τις παραστάσεις πρέπει με κάποιον τρόπο να έχει δοθεί στην ψυχή.....ο αρχαίος ορθολογισμός δεν μπορούσε --στο σύνολό του-- να φανταστεί τη λειτουργία της νόησης παρά μόνο ανάλογα προς την αισθητηριακή αντίληψη και ιδιαίτερα προς την οπτική αντίληψη.....σε ολόκληρη την ελληνική φιλοσοφία το γνωρίζειν θεωρείται εποπτεία και πρόσληψη μιας δοσμένης αντικειμενικότητας, και η νόηση μια ουσιαστικά εισδεκτική λειτουργία..."^{158, 159}. Εν ολίγοις, με βάση την αρχαία σκέψη ούτε ο νους

μεσολαβούν μεταξύ του υποκειμένου και του κόσμου. Κατά την γνώμη μου, ο ψυχολογισμός αποτέλεσε ή και αποτελεί ακόμη πρόβλημα ακριβώς επειδή τα περιεχόμενα της συνείδησης εκλαμβάνονται ως αντικείμενα γνώσης.

¹⁵⁶ Koyre 1991, 65. Βλ. και Burt 1932, 28, 83, Whitehead 1925, Grene 1966,96-97, Jonas 1966 88, 35. Jonas 2001 144.

¹⁵⁷ Βλ Asma 1996 27, Heidegger 1986, Windelband 1991 27

¹⁵⁸ Κατά την γνώμη μου όπως θα φανεί αργότερα αυτή η ανάλυση τουλάχιστον όσον αφορά την αριστοτελική αντίληψη και νόηση δεν ισχύει. Ωστόσο αυτό που θέλω να επισημάνω εδώ και ισχύει όντως για ολόκληρη την αρχαία σκέψη είναι ότι δεν υπάρχει μια παραγωγική συνείδηση. Η αντίληψη και η νόηση για τον Αριστοτέλη δεν είναι απλές παθητικές εισδεκτικές λειτουργίες αλλά έγκεινται σε ενεργήματα αντίληψης και νόησης αντιστοίχως. Η αντίληψη δεν προϋποθέτει την νόηση ενώ η νόηση υπερβαίνει την αισθητηριακή αντίληψη και τις αφαιρέσεις. Η αριστοτελική γνώση σε καμία εκδοχή της δεν έγκειται σε γνώση του παραστασιακού περιεχομένου μιας συνείδησης. Ούτως ή άλλως τέτοιου

συλλαμβανόταν ως κάτι εντελώς διαφορετικό και ανεξάρτητο από τον εξωτερικό κόσμο ούτε αναγνωριζόταν στην συνείδηση μια τέτοια δημιουργική δραστηριότητα που να της επιτρέπει να παράγει το περιεχόμενο των παραστάσεων. Επομένως, δεν ετίθετο, τουλάχιστον όχι με τους ίδιους όρους, ούτε το ζήτημα της σχέσης του νου με το σώμα ή την υπόλοιπη εξωτερική πραγματικότητα ούτε το ζήτημα του πλήρους 'ποιοτικού' διαχωρισμού του συνειδησιακού περιεχομένου από τον όποιο εξωτερικό κόσμο, ούτε, τέλος, το ζήτημα μιας απολύτως φαινομενικής υποκειμενικότητας αισθητηριακών εντυπώσεων στερημένης από κάθε ψήγμα αντικειμενικής αλήθειας¹⁶⁰. Γενικεύοντας και απλουστεύοντας πέραν του επιτρεπτού θα μπορούσαμε να υιοθετήσουμε το συμπέρασμα του R.G. Collinwood πως η κυρίαρχη άποψη όσον αφορά την πλειονότητα των αρχαίων στοχαστών συμποσούται στο ότι "δεν υφίστατο υλικός κόσμος στερούμενος νου ούτε νοητικός κόσμος στερούμενος υλικότητας· η ύλη συνιστούσε απλώς εκείνο από το οποίο ήταν φτιαγμένα τα πάντα ενώ η ίδια ήταν άμορφη και ακαθόριστη, και ο νους συνιστούσε απλώς την δραστηριότητα μέσω της οποίας το κάθε τι προσλάμβανε το τελικό αίτιο των ίδιων του των αλλαγών"¹⁶¹.

Με άλλα λόγια, στον αρχαίο κόσμο μολονότι υπήρχε, τουλάχιστον κατά την γνώμη μου, η έννοια της υποκειμενικότητας σίγουρα δεν υπήρχε η έννοια της σύγχρονης υποκειμενικότητας ενώ η πραγματικότητα του νου και η δυνατότητα πρόσβασης στην πραγματικότητα ουδέποτε αμφισβητήθηκε. Η αντικειμενική πραγματικότητα ήταν εκεί έξω ανεξαρτήτως αν ο νους μπορούσε να τη συλλάβει ή όχι. Ο ανθρώπινος νους ήταν πάντοτε μέρος της ανθρώπινης ψυχής και η ψυχή ήταν αρχή και αιτία ζωής. Εξηγούσε τόσο την κίνηση όσο και τις νοητικές δραστηριότητες. Στους αρχαίους τα προβλήματα ετίθεντο διαφορετικά. Δεν τίθεται το πρόβλημα της σχέσης του νου με το σώμα, ο νους ανήκει στην ψυχή ενώ η ψυχή αποτελεί αδιαμφισβήτητη αρχή της κίνησης και της αντίληψης των έμβιων όντων. Τα βασικά προβλήματα σχετίζονται με το πώς προκύπτει η κοσμική τάξη, αν είναι ή δεν είναι πραγματικός ο μεταβαλλόμενος κόσμος και με την εξήγηση αυτής της μεταβολής. Οι πρώτοι φιλόσοφοι αναζητούσαν την κινούσα αιτία μέσα στην ύλη, αναζητούσαν μια ουσία που να ερμηνεύει την ίδια της την κίνηση· έτσι, η ίδια η ύλη ήταν έμψυχη. Μετά όμως από την παρμενίδεια πρόκληση ότι ---τα πάντα 'έστιν ή ούκ έστιν' και ως εκ τούτου δεν μπορεί να υπάρχει γένεση γιατί αυτό που είναι δεν γίνεται αφού ήδη είναι ενώ αυτό που δεν είναι δεν μπορεί να γίνει γιατί τίποτα δεν μπορεί να γεννηθεί από το τίποτα---, ξεκίνησε η προσπάθεια να ανευρεθεί μια ξεχωριστή κινούσα αιτία. Ετούτο, είχε ως αποτέλεσμα την διάκριση δυνάμεων που δεν θεωρούνταν υλικές χωρίς ωστόσο αυτές να μπορούν να νοηθούν, τουλάχιστον

είδους περιεχόμενο δεν υφίσταται καν γιατί δεν υπάρχει περιεχόμενο γνώσης που δεν είναι γνώση. Δεν υπάρχει μια 'μετααισθηση' ή μια ξεχωριστή συνείδηση που 'κοιτά' ένα περιεχόμενο και το γνωρίζει.

¹⁵⁹ Windelband 1991, A 138, 270. Guthrie 1981, Burnyeat 1982 19,22,29,33.

¹⁶⁰ Guthrie 1981, 2001, Burnyeat 1982 19,22,29,33

¹⁶¹ Collinwood 1960, 111, Ετούτο όμως νομιμοποιούνταν μέσω της αποδοχής της ύπαρξης της ψυχής Όταν όμως η ψυχή εξοβελίστηκε από το πλαίσιο της φύσης, μέσω της δυνατότητας να παρέχονται εξηγήσεις της φύσης όπου η ψυχή δεν ήταν απαραίτητη ως αρχή κίνησης, κατέστη μεταφυσικά δυνατή και η σύλληψη μιας άνοου, τυφλής φύσης η οποία ωστόσο συμπεριφέρεται έννομα, δηλαδή διατηρεί μια καταληπτή τάξη χωρίς η ίδια να είναι νοήμων. Από την άλλη όπως ήδη ειπώθηκε σε μία φύση χωρίς νου, η ψυχή ως δυναμική αρχή κίνησης θα αποτελούσε πηγή ανορθολογικότητας και θα προήγαγε την αταξία αντί για την τάξη. Jonas 1966, 71.

μέχρι τον Αναξαγόρα, ως ασώματες¹⁶². Κοινή παραδοχή σε όλους, πλην του Παρμενίδη, ήταν πως δεν αφαιρούσαν κάθε πραγματικότητα από τον μεταβαλλόμενο κόσμο, μολονότι για τους περισσότερους το απολύτως πραγματικό ήταν εκείνο που δεν υπόκειται σε γένεση και φθορά. Επομένως, το βασικότερο ερώτημα αφορούσε στο ποιο είναι το αληθινά πραγματικό, το όντως ον, και πως από αυτό μπορούσε να εξηγηθεί ο μεταβαλλόμενος κόσμος. Με τον Πλάτωνα, φτάνουμε για πρώτη φορά στην σύλληψη μιας υπερβατικής πραγματικότητας, του κόσμου των ασώματων και ακίνητων Ιδεών. Οι Πλατωνικές Ιδέες είναι ασώματες μορφές και όχι νοητικές ή πνευματικές κατασκευές. Είναι εκφράσεις της φύσης της αιώνιας πραγματικότητας, τα υποδείγματα ή τέλη σύμφωνα με τα οποία ο δημιουργός θεός κατασκεύασε τον κόσμο. Επομένως, όπως υποστηρίζει ο Burnyeat, για τους αρχαίους ακόμη και αν η τάξη και η κανονικότητα είναι το σχέδιο ενός κοσμικού νου και τα αντικείμενα της αντίληψης δεν είναι απολύτως πραγματικά, αυτό δεν σημαίνει πως είναι νοητικά πράγματα ή κατασκευές, και πολύ περισσότερο δεν σημαίνει πως υπάρχουν μέσα σε κάποιο νου με την σύγχρονη έννοια του ιδεαλισμού. Επιπλέον, ούτε και ο ανθρώπινος νους δεν χαιρεί απόλυτης πραγματικής ύπαρξης εφόσον ανήκει σε ένα μεταβαλλόμενο ον¹⁶³. Εν ολίγοις, ο ασώματος κόσμος των Ιδεών δεν είναι ένας πνευματικός κόσμος και οι Ιδέες δεν είναι έννοιες αλλά απλώς γνωρίζονται μέσω εννοιών. Οι αρχαίοι ήταν απολύτως έτοιμοι να δεχτούν ότι η πραγματικότητα μπορεί να είναι εντελώς διαφορετική από ό,τι την αντιλαμβανόμαστε αλλά, από την άλλη, δεν αμφισβητούσαν ποτέ ότι υπάρχει μία πραγματικότητα με την οποία ερχόμαστε σε επαφή ανεξαρτήτως αν μπορούμε να την γνωρίσουμε ή μας απατά. Το πρόβλημα του σκεπτικισμού όσον αφορά την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου είναι πρόβλημα της νεωτερικότητας

¹⁶² "Αποτελεί χαρακτηριστικό περιορισμό της ελληνικής ψυχολογίας, μέχρι τον Αριστοτέλη, η αποτυχία της να καθορίσει την φύση της ψυχής με όρους καθαρής πνευματικότητας. Η ψυχή συνιστά πάντοτε όχι μόνο την αρχή της αντίληψης, αλλά επίσης της ζωής και της κίνησης. Επιπλέον, η ψυχή ως αντιληπτική δεν κατέχει καμία δημιουργική δραστηριότητα: το περιεχόμενο της είναι πάντοτε δεδομένο. Και στον Πλάτωνα, το σώματο δεν είναι συνώνυμο του πνευματικού. Το σώματο μπορούμε να το ορίσουμε μόνο αρνητικά." Logan 1897 389. Βλ και Burnyeat 1982, Windelband 1991 53-54, 135-137, 266. Για την αντίθετη άποψη ότι από τον Αναξαγόρα και μετά το σώματο είναι πνευματικό καθώς η απόδοση όλο και περισσότερων κατηγορημάτων του πνεύματος στην ύλη είχε φτάσει στο όριο της και το σπασίμο ήταν αναπόφευκτο με την πρόοδο της φιλοσοφίας βλ. Guthrie 2001 41, 58-60.

¹⁶³ Βλ, Burnyeat 1982 13-14. Αρκετοί μπορεί να διαφωνούν με αυτή την άποψη του Burnyeat ειδικά όσον αφορά τον Πλάτωνα. Ωστόσο, όπως αναλύει ο ίδιος, στον Παρμενίδη όταν ο Σωκράτης προτείνει ότι οι Μορφές μπορεί να είναι σκέψεις στο τέλος υπαναχωρεί στον αρχικό ρεαλισμό όπου η σκέψη πρέπει να έχει ένα αντικείμενο ανεξάρτητο από την ίδια και άρα το αντικείμενο της σκέψης θα πρέπει να είναι μια Μορφή και όχι μια σκέψη. Και αυτό γιατί οι Μορφές εξηγούν τα πράγματα και ως εκ τούτου αν οι Μορφές ήταν σκέψεις θα έπρεπε και τα πράγματα του φυσικού κόσμου να είναι σκέψεις. Η σκέψη για τους αρχαίους σχετίζεται πάντοτε με κάτι ανεξάρτητο από αυτήν και ως εκ τούτου δεν μπορεί να αποτελεί την έσχατη εξήγηση των πραγμάτων. Αυτό ισχύει ακόμη και για την μετέπειτα Ελληνιστική περίοδο. Στην ελληνιστική περίοδο η καθιερωμένη εξήγηση των γενικών όρων ήταν εννοιοκρατική. Οι γενικοί όροι συνδέονταν με έννοιες ή νοητικές διαθέσεις αλλά δεν επικρατούσε ο ρεαλισμός των καθόλου. Η ελληνιστική εννοιοκρατία βασιζόταν στην νατουραλιστική εξήγηση της διαμόρφωσης των εννοιών μας. Πάντοτε, είναι η φύση μας και η εμπειρία μας του κόσμου εκείνα που εξηγούν τις έννοιες και όχι ανάποδα. Ο κόσμος είναι όπως είναι ανεξάρτητα από εμάς και μορφοποιεί την σκέψη μας αναλόγως. Έτσι, και στον Πλάτωνα οι μορφές δεν είναι εννοιολογικά καθόλου ενώ εκείνο που υποστηρίζει στον Παρμενίδη είναι ότι ο νους και όχι η αντίληψη είναι εκείνος που εξηγεί πως έχουν τα πράγματα στον κόσμο.

άγνωστο στους αρχαίους. Το πρόβλημα που χαρακτηρίζει τους αρχαίους με ανάλογο τρόπο που χαρακτηρίζει την σύγχρονη φιλοσοφική έρευνα είναι ακριβώς το αντίθετο. Είναι "το πρόβλημα του να κατανοήσουν πως η σκέψη μπορεί να αφορά το τίποτα ή αυτό που δεν είναι, πως ο νους μπορεί να ασκηθεί στην πλάνη, τις φαντασιακές κατασκευές και τις ψευδαισθήσεις· το πρόβλημα από τον Παρμενίδη και μετά δεν είναι το πώς ο νους μπορεί να έρθει σε επαφή με κάτι, αλλά το πώς γίνεται να αποτύχει να είναι σε επαφή με κάτι πραγματικό"¹⁶⁴.

Αντιθέτως, μετά, παρά, αλλά και λόγω της προαναφερθείσας ενοποίησης του σύμπαντος η οποία οδήγησε στη γέννηση της σύγχρονης επιστήμης, --μιας επιστήμης που ανακάλυψε έναν νέο ομοιογενή υλικό κόσμο απογυμνωμένο από κάθε χαρακτηριστικό της ζωής--, η συμπληρωματική καρτεσιανή μεταφυσική μολονότι δεν προέκυψε αίφνης εκ του μηδενός¹⁶⁵, όπως και τίποτε στην ιστορία της σκέψης άλλωστε, οδήγησε στην πλέον αντιθετική κορύφωση κάθε προηγούμενης μορφής δυϊσμού. Η μηχανιστική αποπνευμάτωση της φύσης ήταν εκείνη που επέφερε τον πιο ακραίο και ολοκληρωτικό διαχωρισμό του εσωτερικού από τον εξωτερικό κόσμο. Εκτός από την ποιοτική διαφορά των δύο κόσμων, η οποία είχε αναδυθεί ήδη στην θεωρία του τερμινιστικού νομιναλισμού της μεσαιωνικής φιλοσοφίας αλλά κατά έναν τρόπο και πιο πριν με την στροφή προς το υποκείμενο που χαρακτήρισε την ελληνιστική σκεπτική και επικούρεια γραμματεία, κατοχυρώνεται πλέον ανεπίστρεπτα και ο πλήρης πραγματικός και, προπάντων, ο πλήρης αιτιακός διαχωρισμός τους. Ο υλικός κόσμος δεν θεωρείται μόνον εντελώς διαφορετικός από τον κόσμο του πνεύματος αλλά και εντελώς ανεξάρτητος ως προς την ροή των κινήσεών του· ο πρώτος διέπεται αποκλειστικά από τους νόμους της νέας φυσικής αιτιότητας¹⁶⁶ ενώ ο δεύτερος από τους νόμους της λογικής αναγκαιότητας. Ως εκ τούτου όμως το πρόβλημα της ψυχοφυσικής αιτιότητας καθίσταται ανυπέρβλητο και το πρόβλημα της γνώσης του εξωτερικού κόσμου οξύτερο. Πέραν δηλαδή από τα διάφορα προβλήματα που αφορούν στη σχέση του νου με το σώμα, όπως το πώς οι κινήσεις προκαλούν αισθήματα ή το πώς η βούληση προκαλεί κίνηση, εκείνο που δεσπόζει είναι το γνωσιολογικό πρόβλημα σχετικά με το πώς ο νους γνωρίζει τον εξωτερικό κόσμο, ήτοι πώς προκύπτουν ή εισχωρούν μέσα του οι παραστάσεις που τον αναπαράγουν. Έκτοτε όμως, όπως ήδη είπαμε, το πρόβλημα της γνώσης, του πώς και γιατί είναι δυνατή η γνώση, κατέστη το κεντρικότερο ζήτημα της φιλοσοφίας. Η μορφή του νέου γνωσιολογικού προβλήματος δεν έγκειται πλέον στο τι συνιστά γνήσια γνώση, καθότι η μαθηματικοποιημένη επιστήμη της φυσικής καλύπτει για τους περισσότερους αυτό το πεδίο, αλλά στον τρόπο και τον λόγο που αποκτούμε αυτή την γνώση¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Burnyeat 1982 18-19

¹⁶⁵ Προφανώς, όπως τίποτα στην ιστορία της σκέψης άλλωστε, ο καρτεσιανός δυϊσμός δεν προέκυψε αίφνης εκ του μηδενός. Προηγείται η αλεξανδρινή φιλοσοφία, ο νεοπλατωνισμός, ο τερμινισμός καθώς και διάφορες άλλες αντιλήψεις κατά τον μεσαίωνα. Φερ'επειν, η διάκριση της σχέσης νοείν και είναι είχε προετοιμάσει την διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου και οι κοινές έννοιες των στωϊκών είχαν προετοιμάσει το έμφυτο των καρτεσιανών ιδεών. Από την άλλη η καρτεσιανή μεταφυσική αποτέλεσε την κορύφωση κάθε υπέρπτοντος δυϊσμού λόγω της αλλαγής της έννοιας της αιτιότητας και άρα της φύσης.

¹⁶⁶ Πρόκειται για την κυριαρχία της αιτιότητας της μπάλας του μπιλιάρδου. Jonas 2001 141-142, Windelband B 184,188.

¹⁶⁷ Βλ. και Collinwood 1960, 112, 7 και Dijksterhuis 1961, 431.

ο νους μπορεί να συνδέεται καθ' οιονδήποτε τρόπο με κάτι ολοκληρωτικά ξένο από την ίδια φύση του, με κάτι ουσιωδώς μηχανικό και μη νοητικό, δηλαδή με τη φυσική πραγματικότητα.

Για τους αρχαίους, όπως ήδη ειπώθηκε το πρόβλημα της γνώσης συνίστατο κυρίως στο πώς μπορεί να είναι γνώσιμος ένας κόσμος ασταθών φαινομένων, ένας μεταβαλλόμενος κόσμος όπως αυτός που μας παρουσιάζουν οι αισθήσεις μας, αφού η γνώση προκειμένου να συνιστά γνώση και όχι παραπαίουσες απόψεις απαιτεί ένα σταθερό αντικείμενο, την ύπαρξη μιας σταθερής πραγματικότητας με την οποία ο νους θα πρέπει να μπορεί να έρθει σε επαφή¹⁶⁸. Το εν λόγω θέμα της αναζήτησης της σταθερότητας πίσω από την μεταβλητότητα διατρέχει κυριολεκτικά όλη την ιστορία τόσο της φιλοσοφικής όσο και της επιστημονικής σκέψης και, υπό μία οπτική, τόσο οι ουσιώδεις μορφές όσο και οι επιστημονικοί νόμοι συνιστούν εναλλακτικές λύσεις που παρέχουν την απαιτούμενη αρχή αμεταβλητότητας, ήτοι αναδεικνύουν την κανονικότητα ή την τάξη που υπόκειται της ροής και του γίνεσθαι του φυσικού κόσμου η οποία είναι απαραίτητη προκειμένου να καταστεί δυνατή η γνώση των πραγμάτων. Όπως αναλύει και ο Asma, η σύλληψη της ιδέας σταθερών, αμετάβλητων νόμων που 'διέπουν' τα ατομικά φυσικά φαινόμενα φέρει μια λεπτή αλλά αναντίρρητη ομοιότητα με την ποιοτική, ουσιακρατική αντίληψη βάσει της οποίας οι ουσίες 'διέπουν' τα δείγματα που τους αντιστοιχούν. Και οι δύο εναλλακτικές αντιλήψεις συνδέονται με το αιώνιο πρόβλημα της γνώσης τού επιμέρους και αυτό με τη σειρά του προκύπτει από την σύλληψη της ύλης ως 'φευγαλέας'. Οι νόμοι τού αναγκαιοκρατισμού φέρουν ακριβώς εκείνο το χαρακτηριστικό της αναγκαιότητας και της σταθερότητας το οποίο ο ουσιοκρατισμός επιχειρούσε να συλλάβει¹⁶⁹. Ωστόσο, όπως ήδη ειπώθηκε, για τους αρχαίους, αλλά και για τους στοχαστές του μεσαίωνα, δεν υφίστατο το πρόβλημα του αποκλεισμού του υποκειμένου από τον κόσμο, ήτοι της αδυνατότητας πρόσβασης του υποκειμένου στην εξωτερική πραγματικότητα. Τόσο ο άνθρωπος όσο και η φύση συνιστούσαν αναπόσπαστα τμήματα ενός ευρύτερου ενιαίου όλου. Το κεντρικό ερώτημα για εκείνους έγκειτο στο 'τί είναι το όν', δηλαδή ποιά είναι η αληθινή πραγματικότητα ήτοι 'το όντως ον'¹⁷⁰. Επιπλέον, τουλάχιστον όπως θα προσπαθήσω να δείξω στις επόμενες ενότητες υπερασπιζόμενη μια αριστοτελική προσέγγιση, κατά τον Αριστοτέλη οι μορφές ή ουσίες δεν είναι καθόλου που διέπουν δείγματα που τις εκδηλώνουν, ούτε κάποιου είδους ποιοτικές ενότητες που η ενότητά τους απαιτεί περαιτέρω εξήγηση. Είναι αιτιακές ατομικές εξατομικευτικές αρχές.

¹⁶⁸ Guthrie 2001, 69-70.

¹⁶⁹ Asma 1996 52. Εκείνο που ο Whitehead αποκάλεσε εύστοχα η 'εξέγερση της ύλης' και που από μια οπτική είναι ο θρίαμβος της επιστήμης και των εμπειρικών μεθόδων υποκατέστησε ένα σύνολο μορφών από ένα άλλο. "Αυτό κλόνισε την πίστη στα a priori αξιώματα και στους a priori νόμους που παρέχονταν από την θεολογία ή την αριστοτελική μεταφυσική και έβαλε στην θέση τους νόμους και κανόνες που επικυρώνονταν από την εμπειρία, ιδίως από την θεαματικά αυξανόμενη δυνατότητα να εκπληρωθεί το πρόγραμμα του Bacon -πρόβλεψη και έλεγχος της φύσης και των ανθρώπων ως φυσικών όντων" (Berlin 2004 293) Για την σχέση των νόμων με τις ουσιώδεις μορφές βλ. Guthrie 2001 93, Asma 1996 51-53, 60, 81-82, 178, Collinwood 1960 11, Flage 1997 847, Dijksterhuis 1961/1986 431, 501, Hulswit 1997, 2003,2004, Wang 2005, Pearson 1999, Toscano 2006 93,

¹⁷⁰ "και δή και το πάλι τε και νύν και αεί ζητούμενον και αεί απορούμενον, τι το όν, τούτο εστί τις η ουσία" ΜΦ 1028β2-4

Το πρωτείο του είναι, το οντολογικό φιλοσοφικό πρότυπο, ανατρέπεται πλήρως μετά την καρτεσιανή ανατίμηση της γνωσιολογικής διάστασης έναντι της οντολογίας όπου, κατά τον Καρτέσιο τουλάχιστον, η αρχή της αμφιβολίας είναι εκείνη που αποδεικνύει την ύπαρξη της οντότητας που σκέπτεται και όπου η βεβαιότητα για το είναι της συνείδησης που προκύπτει κατά αυτόν τον τρόπο, το *cogito ergo sum*, δεν συνιστά μια άμεση εμπειρία αλλά μια θεμελιακή λογική αλήθεια που έχει την προφάνεια της άμεσης εννοιακής βεβαιότητας από την οποία πρέπει να προκύψουν και να ερμηνευτούν όλα τα υπόλοιπα¹⁷¹. Ανεξαρτήτως της επακόλουθης διαμάχης μεταξύ ορθολογισμού και εμπειρισμού, --η οποία έριξε σχετικά με τις πηγές της γνώσης ή αλλιώς με την προέλευση των παραστάσεων-- όλη η νεότερη φιλοσοφία καθορίζεται από το νοησιαρχικό πρότυπο. Το βασικό ερώτημα πλέον συνίσταται στο 'τι είναι αυτό για το οποίο μπορεί κανείς να είναι βέβαιος', ενώ η νόηση, μολονότι από τη μία θεωρείται ότι καθρεφτίζει ή συγκροτεί την δομή του φυσικού κόσμου, από την άλλη, εφόσον ο κόσμος της συνείδησης παρουσιάζεται διαφορετικός και ανεξάρτητος από τον εξωτερικό κόσμο των υλικών σωμάτων και της κατά χώρο έκτασης, γίνεται όλο και πιο δύσκολο να κατοχυρωθεί ο τρόπος που μπορεί να συμβαίνει αυτό. Ο Καρτέσιος, 'έλυσε' στη μεταφυσική του το γνωσιολογικό πρόβλημα επικαλούμενος την φιλαλήθεια του Θεού δημιουργού του οποίου την ύπαρξη και την τελειότητα θεώρησε ότι είχε αποδείξει. Από τον Καντ και έπειτα, όπως ήδη ειπώθηκε αλλού, η πλειονότητα των φιλοσόφων δεν εκλαμβάνει ως αντικείμενο μελέτης την ίδια την πραγματικότητα αλλά την δομή της σκέψης μας σχετικά με την πραγματικότητα. Μπορεί ο Καντ, τουλάχιστον σε ένα βαθμό, να εξόρισε οντολογικά την σκεπτόμενη υπόσταση αλλά αυτό που ενοποιεί την εσωτερική ροή των υποκειμενικών αισθημάτων, ως παραστάσεων της αίσθησης, και τον εξωτερικό φαινομενικό κόσμο, δηλαδή αυτό που κάνει τα αντικείμενα αντικειμενικά, είναι ο νους που έχει επιβάλλει κανόνες, μορφές και τάξη στην εμπειρία. Ο νους είναι εκείνος που εξηγεί την αντικειμενικότητα της γνώσης. Η γνώση είναι μια δραστηριότητα που η δυνατότητά της εξαρτάται σε τελική ανάλυση από τις μορφές που επιβάλλει ο νους και όλο αυτό εξαρτάται από την υπερβατολογική κατάληψη ή συνείδηση εν γένει το 'άδειο' γεγονός ότι όλη η

¹⁷¹ Βλ. και Heidegger 1986. Από αυτή την άποψη η διαφορά του Καρτέσιου από τον Καντ είναι ότι ο πρώτος συνάγοντας από το *cogito* ότι υπάρχει ως υποκείμενο (*ergo sum*) υποστασιοποιεί την συνείδηση. Ο Καντ αντικαθιστά το *cogito* με το 'εγώ νοώ' ως υπερβατολογική κατάληψη που συνοδεύει όλες τις παραστάσεις, δηλαδή μια πρωταρχική συνείδηση που η ενότητα της προηγείται από τα δεδομένα των εποπτειών και διακρίνεται από την εσωτερική αίσθηση ή μεταβαλλόμενη ατομική εμπειρική συνείδηση. Αποτελεί 'λογική' προϋπόθεση της σκέψης και μόνο με αναφορά σε αυτή είναι δυνατή οιαδήποτε παράσταση αντικειμένων. Όπως αναλύει η Grene ο Καντ ανανέωσε τον καρτεσιανό δυισμό σε πιο ασφαλή βάση. Απέκοψε τόσο τον νου όσο και το σώμα από τις ρίζες τους στην υπόσταση και ασχολήθηκε μόνο με του τρόπους τους όπως τους συναντάμε στην εμπειρία, είτε την εξωτερική είτε την εσωτερική. Το καντιανό επιχείρημα προϋποθέτει έναν καρτεσιανό κόσμο. Με τις αρχές της εσωτερικής εμπειρίας γίνεται εμπειρία εκεί έξω και έτσι οι δύο πλευρές της καρτεσιανής διχοτόμησης ενώνονται στον αυτοδικαιολογητικό κύκλο του υπερβατολογικού επιχείρηματος. Υπάρχει η εσωτερική εμπειρία η οποία πλέον δεν συμποσούται σε σκεπτόμενη ουσία και η εξωτερική εμπειρία η οποία δεν συμποσούται στα ίδια τα εκτεταμένα πράγματα. Ωστόσο ενώνονται από το γεγονός ότι η υποκειμενική εμπειρία αποκτά αντικειμενικότητα από την ενεργητική επιβολή των κατηγοριών του νου. Έτσι, η ενότητα του γνωρίζοντος και του γνωριζόμενου αποκαθίσταται μέσω της αμοιβαίας αναφοράς των κατηγοριών, οι οποίες είναι καθαρά νοητικές έννοιες, και των αντικειμένων μεταξύ τους. Οι κατηγορίες και οι αρχές είναι έγκυρες για όλη την εμπειρία γιατί όλη η εμπειρία, εσωτερική και εξωτερική, τις προϋποθέτει. Grene 1966 150.

εμπειρία είναι οργανωμένη ως δική μου. Και η ζωή δεν ανήκει σε κανέναν από τους κατά αυτόν τον τρόπο διαχωρισμένους πόλους. Το πρόβλημα βέβαια εδώ, κυρίως για τον Καντ, είναι τι είδους δραστηριότητα μπορεί να είναι τα ενεργήματα του νου αν ο νους δεν είναι μια οντολογικά ανεξάρτητη καρτεσιανή υπόσταση¹⁷².

Τόσο για τον Πλάτωνα όσο και για τον Αριστοτέλη το ον ή η πραγματικότητα συνιστούσε προπάντων κάτι γνώσιμο και το έργο του φιλοσόφου έγκειτο στο να την εξηγήσει¹⁷³. Επιπλέον, και οι δύο συμφωνούσαν στο ότι η πραγματικότητα έγκειται στην μορφή και άρα η γνώση συμποσούται στην ανακάλυψη της μορφής ενώ θεωρούσαν ότι η εξήγηση --η αληθινή αιτία-- των πραγμάτων πρέπει να αναζητηθεί στο 'τέλος' και ως εκ τούτου η φιλοσοφία εκτός από το να απαντήσει στα ερωτήματα 'τι' και 'πως' οφείλει κατά κύριο λόγο να απαντήσει στο ερώτημα 'γιατί'¹⁷⁴. Ως γνωστόν, οδηγήθηκαν στη θεμελίωση δύο διαφορετικών μεταφυσικών συστημάτων, άλλα, αδρομερώς, και για τους δύο η καθαυτό πραγματικότητα, υπερβατική για το Πλάτωνα, η αιτιακή δομή αυτού εδώ του κόσμου για τον Αριστοτέλη, συνιστά κάτι γνώσιμο και προσβάσιμο από το νου καθότι ο τελευταίος με κάποιο τρόπο, διαφορετικό για τον καθένα, μπορεί να συλλαμβάνει τις νοητές πραγματικές μορφές. Των ίδιων των πραγμάτων για τον Αριστοτέλη, των υπερβατικών Ιδεών για τον Πλάτωνα. Ακόμα και η αρχαία δημοκρίτεια αντιτελεολογική, υλιστική, μηχανιστική θεώρηση, από την οποία έλκει την καταγωγή της η διάκριση μεταξύ πρωτογενών και δευτερογενών ιδιοτήτων, σύμφωνα με την οποία στις ποιοτικές διαφορές της αισθητηριακής αντίληψης αντιστοιχούν *in natura rerum* μόνο ποσοτικές διαφορές, δεν επικαλούνταν έναν αυτόνομο, εσωτερικό μηχανισμό παραγωγής παραστάσεων, αλλά μόνο την δημιουργία εντυπώσεων μέσω της κίνησης των ατόμων και της άμεσης υλικής επαφής. Προπάντων, δε, ο δημοκρίτειος νους όχι μόνο δεν ήταν υπερβατικός ως προς την υπόλοιπη φύση, αλλά αποτελούσε αναπόσπαστο μέρος της φυσικής πραγματικότητας. Η γνωσιολογική διαφορά ανάμεσα στην αισθητηριακή αντίληψη και την νόηση ήταν και αυτή καθαρά ποσοτική και έγκειτο απλώς στην καθαρότητα των 'εντυπώσεων' (αποτυπώσεων, απεικονίσεων) που δημιουργούσαν μέσω πίεσης οι απορροές ομοιωμάτων των αντίστοιχων εξωτερικών πραγμάτων στον ειδικό τύπο μικρών σφαιρικών ατόμων --πιο λεπτών και κινητικών από τα υπόλοιπα και ίδιων με εκείνα που συνιστούν την φωτιά-- από τα οποία αποτελείτο η ανθρώπινη ψυχή¹⁷⁵. Αυτά τα άτομα ωστόσο δεν ήταν αποκλειστικά εντοπισμένα στο ανθρώπινο σώμα αλλά ήταν διασκορπισμένα σε ολόκληρο τον κόσμο και απλώς θεωρούνταν ότι ήταν περισσότερο συγκεντρωμένα σε κάποια σώματα, τα έμψυχα, και πιο πολύ από οπουδήποτε αλλού στο ανθρώπινο σώμα. Η καθαρότητα των εντυπώσεων που αντιστοιχούσαν στην νόηση σχετιζόταν με το ότι ενώ κατά την αισθητηριακή αντίληψη τα ψυχικά άτομα έρχονταν σε επαφή με τα αδρότερα ομοιώματα των πραγμάτων τα οποία έθεταν τα άτομα σε σχετικά έντονη κίνηση και παρήγαγαν 'θολή γνώση', κατά την νόηση τα ίδια 'ψυχικά' άτομα έρχονταν σε επαφή με τα

¹⁷² Αυστηρά μιλώντας ακόμα και για τον Καρτέσιο ο νους και η έκταση δεν είναι υποστάσεις αλλά κατηγορήματα του Θεού.

¹⁷³ Βλ. και Guthrie 1981 100-105, 212.

¹⁷⁴ Βλ. Guthrie 2001, 125 και 1981, 212 και Woolhouse 2000, 18.

¹⁷⁵ Βλ. Windelband 1991, A 126-134, Guthrie 2001, 62-65, Burt 1932, 89 και 84.

λεπτότατα ομοιώματα που αναπαριστούσαν την πραγματική ατομιστική δομή των πραγμάτων τα οποία πίεζαν με μια απαλή και λεπτή κίνηση και ως εκ τούτου παρείχαν την γνήσια γνωστική πρόσβαση. Επομένως, κατά την δημοκρίτεια θεώρηση οι δευτερογενείς ιδιότητες των πραγμάτων, που συνιστούν τον κόσμο της φαινομένων που παρουσιάζονται στην αισθητηριακή αντίληψη, αφενός εξαρτώνται από τις πρωτογενείς και αφετέρου από την επίδραση που ασκούν στο ον που αντιλαμβάνεται με τις αισθήσεις. Με άλλα λόγια, οι δευτερογενείς ιδιότητες δεν ήταν κάτι εντελώς πλασματικό και υποκειμενικό καθότι οι καταστάσεις της αισθητηριακής αντίληψης εξαρτώνταν και από τα ίδια τα πράγματα, από την διάταξη, την αμοιβαία τοποθέτηση και την κίνηση των ατόμων που τα συναποτελούν. Ο διαχωρισμός σε πρωτογενείς και δευτερογενείς ποιότητες αφορούσε τον ίδιο τον κόσμο. Η δημοκρίτεια φαινόμενη πραγματικότητα συνιστούσε αναγκαίο αποτέλεσμα της αληθινής πραγματικότητας· οι ποσοτικοί καθορισμοί της απόλυτης πραγματικότητας ήταν εκείνοι που προκαλούσαν τις ποιοτικές καταστάσεις της φαινόμενης πραγματικότητας οι οποίες έπρεπε να αναχθούν στους πρώτους. Η φαινόμενη πραγματικότητα συνιστούσε κάτι που έπρεπε να 'διασωθεί' και να εξηγηθεί μέσα από τον τρόπο που κατανοούμε την αληθινή πραγματικότητα.

Εν ολίγοις, οι φαινόμενες εκδηλώσεις δεν αποτελούσαν νοητικά κατασκευάσματα μιας υποκειμενικής συνείδησης. Η διαχωριστική γραμμή ανάμεσα σε αυτό που εμφανίζεται σε μας και στον αντικειμενικό κόσμο δεν αφορά στην διάκριση ανάμεσα στο νοητικό και το φυσικό καθώς η αισθητηριακή αντίληψη, τουλάχιστον για τους Προσωκρατικούς, μοιράζεται κοινές ιδιότητες με τα αντικείμενα του φυσικού κόσμου. Βέβαια, σε αντίθεση με τον Αριστοτέλη, για τους Προσωκρατικούς η ίδια η ψυχή είτε αποτελεί κάτι υλικό ή αλληλεπιδρά με υλικούς τρόπους¹⁷⁶. Η αριστοτελική λύση όμως, μέσω της μορφικής αιτιότητας που χαρακτηρίζει διαβαθμισμένα όλα τα πράγματα διασφαλίζει ένα είδος ομαλής συνέχειας μεταξύ ψυχικών και υλικών διαδικασιών. Ανάμεσα στον υλικό κόσμο και τον νου μεσολαβεί η ζωή. Λόγω της εμμενούς μορφικής αιτιότητας ή ψυχής, οι αισθήσεις 'δεν είναι υποκειμενικά αποτελέσματα αντικειμενικών, δηλαδή μηχανιστικών, διαδικασιών' που καλούνται να επιτελέσουν τον, εξ ορισμού αδύνατο, ρόλο ενός ενδιάμεσου ανάμεσα σε φυσικές μηχανικές αιτίες και νοητικά αποτελέσματα¹⁷⁷, αλλά μορφικές αιτιακές σχέσεις του αισθητικού όντος με τον ίδιο τον κόσμο. Για να το θέσω διαφορετικά, η ρίζα του προβλήματος της διάκρισης μεταξύ πρωτογενών και δευτερογενών ποιότητων και η 'νεκρανάσταση' του αρχαίου ατομισμού δεν σχετίζεται με την αντίληψη αλλά με την κίνηση. Επί της ουσίας ο εξοβελισμός των δευτερογενών ποιότητων από την φύση αποτελεί απόρροια της αποδοχής της αναγωγής όλων των ποιοτικών μεταβολών σε τοπικές αλλαγές, δηλαδή αλλαγές θέσεων. Από την θεωρία των αρχαίων ατομιστών ότι αυτό που μας δίδεται στην αντίληψη δεν αποτελεί το έσχατο οντολογικό επίπεδο αλλά ένα φαινομενικό επίπεδο μιας υποκειμενικής πραγματικότητας που συνίσταται σε ανασυνδυασμούς και αλλαγές διευθετίσεων ομοιογενών κινούμενων σωματιδίων,

¹⁷⁶ Βλ. παράρτημα Ι. Βλ. και Ben-Zev 1984 335.

¹⁷⁷ "Οι αισθήσεις είναι εκείνο που είναι κοινό ανάμεσα στο νοητικό και τον φυσικό κόσμο. Μπορούν να οριστούν ως η διασταύρωση του νου με την ύλη...Αυτά που έχουν φυσικές αιτίες και νοητικά αποτελέσματα θα πρέπει να τα ορίσουμε ως αισθήσεις" Russel 1921 144, 138.

το νέο βήμα ήταν ότι αυτό που μας δίδεται στην αντίληψη είναι και δημιουργήμα της αντίληψης. Το κοινό σημείο ωστόσο και των δύο αντιλήψεων έγκειται στην εξάλειψη της πραγματικότητας των ποιοτικών μεταβολών και των μορφικών αιτιακών σχέσεων που αυτές προϋποθέτουν.

Ακόμη και με τα όσα ως τώρα μόνο ακροθιγώς επεσήμανα διακρίνεται πιστεύω πως η μετάβαση στη σύγχρονη επιστήμη και στο σύγχρονο κοσμοείδωλο γενικότερα αφορά ένα σύνολο εννοιολογικών μετατοπίσεων που αν δεν ληφθούν σοβαρά υπ'όψιν οδηγούμαστε σε μια θετικιστική, απλοϊκή και παραποιημένη περιγραφή δήθεν απαλλαγμένη από κάθε μεταφυσική. Αντιθέτως, αν επικεντρωθούμε σε αυτές ακριβώς τις αλλαγές στις οποίες υποβλήθηκαν οι περισσότερες κεντρικές έννοιες θα μπορέσουμε να αναγνωρίσουμε το μεταφυσικό υπόβαθρο της σύγχρονης επιστήμης και να το αποδεχτούμε όχι ως κάτι αυθαίρετο και αρνητικό από το οποίο πρέπει να απαλλαγούμε αλλά ως το πλαίσιο μέσα από το οποίο μπορούμε να αναδείξουμε την εξέλιξη της σκέψης όσον αφορά την προσέγγιση των αιώνιων αποριών. Την εξέλιξη της σκέψης κατά την προσπάθεια επίλυσης τόσο των προβλημάτων με τα οποία ανέκαθεν βρισκόταν αντιμέτωπη όσο και εκείνων που αναδύονται στην πορεία μέσα από την ανάπτυξη της επιστήμης και της τεχνολογίας και τις νέες διακρίσεις και έννοιες που κάθε φορά τίθενται ή αναιρούνται ως αρμόζουσες. Οι σημασιολογικές μετατοπίσεις βασικών εννοιών προηγούνται των επιστημονικών θεωριών μας και αφορούν εκ των ουκ άνευ οντολογικές κρίσεις. Η αλλαγή στην έννοια της κίνησης χτυπά στο κέντρο της αιτιακής συμπεριφοράς των πραγμάτων και η αντίληψη περί αιτιότητας συμπίπτει σχεδόν με την αντίληψή μας για την φυσική πραγματικότητα. Η φύση, η κίνηση, το υποκείμενο, η αιτία, η ουσία, η ψυχή, ο λόγος και η πραγματικότητα ως έννοιες σχετίζονται με μία και μόνο, πολλαχώς λεγόμενη, αριστοτελική έννοια· αυτή της μορφής ή ουσίας. Η αριστοτελική ουσία όμως δεν είναι ένα στατικό 'λογικό' υποκείμενο κατηγορημάτων και η μορφή ως πρώτη ουσία δεν είναι ένα σύνολο ουσιαστών ιδιοτήτων, μια μυστηριώδης ποιοτική ενότητα που αποτελεί το θεμελιώδες επιμέρους στοιχείο της πραγματικότητας. Σε τελική ανάλυση αν κάτι χρειάζεται εξήγηση είναι ακριβώς αυτό. Η αριστοτελική μορφή ή ουσία είναι το θεμελιώδες 'στοιχείο' της πραγματικότητας λόγω του αιτιακού της ρόλου· επειδή είναι μια δυναμική αιτιακή αρχή που αφορά και το γίνεσθαι και το είναι του πράγματος του οποίου είναι μορφή. Επιπλέον, το να είναι κάτι ένα συγκεκριμένο φυσικό πράγμα δεν αφορά μια απλή στατική κατάσταση αλλά μια δυναμική κατάσταση. Στον αριστοτελικό κόσμο δεν απαιτεί αιτιακή εξήγηση μόνο η μεταβολή αλλά και η ηρεμία και η μορφή δεν αιτιολογεί μόνο την δομή ενός πράγματος αλλά αιτιολογεί κυρίως την συνέχεια ή ενότητα του πράγματος καθώς και την διατήρηση του στην ύπαρξη ως αυτό το συγκεκριμένο πράγμα που είναι λόγω της μορφής του. Η αριστοτελική κίνηση αφορά και αυτή κάποιο είδος ατελούς μορφικής αιτιότητας και, όπως θέλω να δείξω, αποτελεί το υπόδειγμα της αιτιακής σχέσης ενός κινούμενου πράγματος με μια εξωτερική καθοριστική αρχή κίνησης ενώ η ζωή αφορά την σχέση ενός όντος με τον εαυτό του λόγω του εσωτερικού καθορισμού και συντονισμού όλων των χαρακτηριστικών σχέσεων και δραστηριοτήτων του από την μορφή ή ψυχή του ως εσωτερική καθοριστική αρχή κίνησης. Η κίνηση είναι μια διαδικασία και αφορά πάντοτε την συγχρονική μεταβολή κάποιου πράγματος, είτε τοπικά είτε ως προς την ποιότητα είτε ως προς

την ποσότητα, από ένα επενεργητικό αίτιο έτσι ώστε να προκύψει κατά συγκεκριμένους τρόπους μέσω της κίνησης ένα αποτέλεσμα που είναι εκτός της κίνησης. Η αριστοτελική κίνηση σε καμία εκδοχή της δεν είναι μια διαδοχή στιγμιαίων καταστάσεων ή μια αιτιότητα αδόμητων τυφλών συμβάντων που απλώς διαδέχονται το ένα το άλλο ούτε είναι ένα ανεξάρτητο συμβάν. Συμβαίνει μέσα στα πράγματα και όχι μεταξύ των πραγμάτων και εξαρτάται από τις μορφές ή ουσίες τους. Πάνω από όλα στο αριστοτελικό πλαίσιο η κίνηση δεν είναι ο μόνος τρόπος για να συμβαίνει κάτι ή για να είναι κάτι δραστηριότητα. Η νοητική δραστηριότητα ως κάτι που επιτελείται και συμβαίνει είναι ένα είδος 'κάνειν', μια ενέργεια που δεν είναι ούτε κίνηση ούτε στατική κατάσταση. Ωστόσο, δεν είναι το μόνο τέτοιο είδους επιτελεστικό ενέργημα. Καμία χαρακτηριστική ζωτική ενέργεια δεν είναι κίνηση ενώ και οι ίδιες οι μορφές των πραγμάτων ως εντελέχειες και αιτίες της συνέχειας και της ενότητας τους, ως αυτό λόγω του οποίου είναι ανά πάσα στιγμή κάτι ενιαίο και ταυτοποιήσιμο, με κάποιο τρόπο πρέπει να κατανοηθούν δυναμικά χωρίς να είναι κινήσεις. Κατά τον Κουγιε η σημαντική αλλαγή είναι η μετατόπιση της έννοιας της κίνησης από την κατηγορία της διαδικασίας μεταβολής στην κατηγορία της κατάστασης. Κατά την γνώμη μου η σημαντική αλλαγή σχετίζεται με την απαλοιφή της μορφής όχι ως ουσιώδους μορφής που αφορά σε μια ποιοτική ενότητα αλλά ως αιτιακής αρχής αυτής της πάντοτε ένυλης ή 'υλικής' ενότητας που εκδηλώνεται ως ενέργεια που συμπίπτει με αυτή την ενότητα και δεν είναι κίνηση μολονότι η κίνηση ανήκει κατά κάποιον τρόπο στην ευρύτερη οντολογική κατηγορία της ενέργειας. Όταν ο εμπειριστής Hume κατέληξε στο συμπέρασμα ότι η ιδέα της αναγκαίας αιτιακής σύνδεσης των συμβάντων είναι προβολή του νου στον κόσμο καθόσον δεν υπάρχει αντίληψη αυτής της αναγκαίας σύνδεσης μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος, ο βασικός του στόχος ήταν οιοδήποτε είδος εξήγησης έχετε κάτι που ενοποιεί είτε την κίνηση είτε την ουσία. Τα χιουμιανά συμβάντα είναι ακολουθίες καταστάσεων. Κάτι που τώρα είναι σε μια κατάσταση μετά είναι σε μια άλλη κατάσταση και ως εκ τούτου αν το ένα είναι αίτιο και το άλλο αποτέλεσμα θα πρέπει να υπάρχει ένα τρίτο πράγμα που να τα συνδέει εξωτερικά. Και φυσικά σε αντίθεση με το αίτιο και το αποτέλεσμα τέτοιο αιτιακό έργο δεν φαίνεται να υπάρχει πουθενά. Τρόπον τινά η αιτιότητα δεν είναι κάτι που συμβαίνει αλλά μια εξωτερική σχέση ανάμεσα σε πράγματα που 'συμβαίνουν' και κάθε τι που συμβαίνει είναι το άθροισμα των συστατικών του συμβάντων και η αιτιακή σχέση δεν αποτελεί μέρος αυτού του αθροίσματος. Επιπλέον, εφόσον οι αιτιακές σχέσεις δεν μπορούν να θεμελιωθούν ούτε στην εμπειρία ούτε να αποδειχθούν a priori καθόσον μπορούμε να συλλάβουμε τους όρους της αιτιακής σχέσης ανεξάρτητα τον έναν από τον άλλον, τόσο η ουσία όσο και η αιτιότητα είναι προβολές στον κόσμο της τάσης του νου μας να περνά από το ένα πράγμα στο άλλο ή κατά κάποιο τρόπο να τα συνδέει μεταξύ τους. Αφορούν μια ψυχολογική προβολή της σύνδεσης των ιδεών μας όταν παρατηρούμε κάποιες κανονικότητες οι οποίες ωστόσο δεν ξέρουμε αν θα συνεχίσουν να υπάρχουν στο μέλλον. Η αντίδραση στον σκεπτικισμό του Hume ήταν η καντιανή σύλληψη της αιτιότητας ως συνθετικής a priori αρχής, τούτέστιν και πάλι ως 'προβολή' του νου η οποία ωστόσο δεν αφορά μια ψυχολογική αρχή αλλά αποτελεί προϋπόθεση κάθε εμπειρίας και την μόνη νομοτέλεια της καντιανής φύσης ως φαινόμενο ή αντικείμενο εμπειρίας. Η απόληξη αυτών και η επικρατούσα αναγωγιστική τάση μέχρι και σήμερα είναι η σύλληψη της αιτιότητας ως διαδοχής συμβάντων που ακολουθεί κάποια κανονικότητα μέσα

σε έναν προδεδωμένο χωρόχρονο και η σύλληψη της 'ουσίας' ως κατά κάποιο τρόπο οργανωμένης αρμαθιάς ιδιοτήτων. Σε κάθε περίπτωση πάντως, ισχύει ότι ο περιορισμός της κίνησης και η μετάθεση της από την κατηγορία της διαδικασίας μεταβολής στην κατηγορία της κατάστασης απάλλαξε την σύγχρονη σκέψη από το ερώτημα σχετικά με τις πρώτες αρχές της κίνησης και εξοβέλισε από το πλαίσιο της επιστήμης την ανάγκη επίκλησης μορφών ως εξωτερικών ή εσωτερικών πρώτων αρχών κίνησης. Συγχρόνως, όμως, συμπαρέσυρε την έννοια της ζωής από την κατηγορία της ενέργειας στην κατηγορία της αδράνειας και κατέστησε το έμβιο ον έναν απλό επιστημολογικό γρίφο μέσα σε έναν οντολογικά αποκαθαρμένο ομοιογενή φυσικό κόσμο.

Όπως λέει και ο Κόλλινγουντ, “Εάν η σκέψη στην πρώτη της φάση, αφού λύσει τα αρχικά προβλήματα αυτής της φάσης, έρθει στη συνέχεια, μέσω της λύσης αυτών των προβλημάτων, αντιμέτωπη με άλλα προβλήματα που την κατατροπώνουν, και αν στη δεύτερη φάση της λύσει αυτά τα περαιτέρω προβλήματα χωρίς να χάσει τον έλεγχο ως προς την λύση εκείνων της πρώτης, έτσι ώστε να υπάρχει κέρδος στο οποίο δεν αντιστοιχεί καμία απώλεια, τότε υπάρχει πρόοδος. Και δεν μπορεί να υπάρξει πρόοδος κατά κανέναν άλλο τρόπο. Αν υπάρχει οιαδήποτε απώλεια, το πρόβλημα του να τεθεί η απώλεια έναντι του κέρδους είναι αδιέξοδο”¹⁷⁸. Οι απώλειες όμως όσον αφορά, όχι την επιστήμη, αλλά την ίδια μας την κατανόηση σχετικά με τον κόσμο, τη ζωή και τον νου είναι μάλλον πολλές.

Το πρόβλημα δεν είναι το πώς ο νους μπορεί να αλληλεπιδρά με την 'ύλη' ή το σώμα ή το πώς τα υλικά πράγματα και οι μηχανικές κινήσεις τους είναι αίτια της αντίληψης. Είναι τουλάχιστον προφανές ότι ανεξαρτήτως δυϊσμού ή μονισμού στο νέο αιτιακό πλαίσιο αυτό δεν γίνεται και ο λόγος που δεν γίνεται είναι γιατί καταλήξαμε να έχουμε κάτι που είναι ύλη γενικώς και κάτι που αποκαλούμε νοητικά φαινόμενα ή συμβάντα. Στο σύγχρονο πλαίσιο η αρχή της αιτιακής κλειστότητας ή περιχαράκωσης του φυσικού οδηγεί σε μια έννοια ψυχικών ή νοητικών συμβάντων ή καταστάσεων που ενώ δεν μοιράζονται τίποτε με την υποκειμένη φύση των φυσικών σωμάτων θα πρέπει με κάποιο τρόπο να προκαλούν φυσικά αποτελέσματα. Και αυτό καταλήγει είτε στο αδυνάτισμα της αρχής της αιτιακής κλειστότητας και σε κάποια μορφή δυϊσμού είτε στον επιφαινομεναλισμό είτε στον εξαλειπτισμό είτε σε κάποια περίεργη μορφή αναγωγισμού που διατείνεται ότι δεν εξαλείφει τα φαινόμενα που ανάγει ή ταυτίζει με το απολύτως ξένο υπόστρωμά τους. Ο Αριστοτέλης αντιθέτως ήδη από την μελέτη της κίνησης και των απλών 'υλικών' αλληλεπιδράσεων, δηλαδή των αμοιβαίων ποιοτικών μεταβολών των πραγμάτων που μοιράζονται μια κοινή υλική φύση, κάνει σαφές όχι μόνο ότι είναι δυνατόν αλλά ότι είναι και αναγκαίο κάτι να μπορεί με κάποιο τρόπο να είναι ποιητικό αίτιο και να επιφέρει φυσικά αποτελέσματα χωρίς να κατέχει την ίδια υποκειμένη φύση με το πράγμα στο οποίο επιφέρει το αποτέλεσμα και ως εκ τούτου χωρίς το ίδιο να κινείται ή να πάσχει ή, ακόμη, και όντας τελείως απαθές, δηλαδή χωρίς καν το ίδιο να είναι κάτι που αλληλεπιδρά¹⁷⁹. Η κατοχύρωση της

¹⁷⁸ Collingwood 1946, 329.

¹⁷⁹ "Κάποια από τα ποιητικά είναι απαθή και κάποια παθητικά. Και ότι ισχύει για την κίνηση το ίδιο ισχύει και για τα ποιητικά: εκεί το πρώτο κινούν είναι ακίνητο και εδώ το πρώτο ποιούν είναι απαθές" ΠΓΦ Α7 324β 10-13. Βλ. και Φ Γ.3.

αντίληψης στην σφαίρα του νου ήταν αναγκαία συνέπεια του καρτεσιανού δυϊσμού και της απαλοιφής της μορφικής αιτιότητας και άρα και της ζωής από την σφαίρα της φύσης. Γιατί το πρόβλημα της απαλοιφής της μορφικής αιτιότητας μπορούσε να τακτοποιηθεί όσον αφορά την άβια φύση. Ειδικά μετά την αλλαγή στην έννοια της κίνησης και καθόσον οι ουσιώδεις μορφές εκλαμβάνονταν μόνο ως απλές και μυστηριώδεις ποιοτικές ενότητες και όχι ως αρχές του είναι και του γίνεσθαι επειδή ήταν αιτιακές αρχές ενότητας, συνέχειας και συμπεριφοράς πραγμάτων και όχι απλοί κατηγορικοί προσδιορισμοί μιας εκτεταμένης ύλης. Η απαλοιφή της μορφικής αιτιότητας και άρα και της ψυχής, η οποία βέβαια είχε ερμηνευτεί ποικιλοτρόπως το μεσαίωνα και στο πλαίσιο του χριστιανισμού είχε ήδη μετατραπεί σε κάποιου είδους πνευματική οντότητα, είχε καταϊστικώς συνέπειες όσον αφορά την ζωή και την κατανόηση της συμπεριφοράς των έμβιων. Θεωρώ ότι η απαλοιφή της μορφικής αιτιότητας και η συναφής αλλαγή στην έννοια της κίνησης οιονεί εξώθησε στο κρίσιμο βήμα του Γαλιλαίου που αποτέλεσε μια από τις βασικές αρχές της σύγχρονης επιστημονικής σκέψης ενώ συγχρόνως σημάδεψε τις μετέπειτα φιλοσοφικές εξελίξεις. Ετούτο έγκειται στην περαιτέρω παραδοχή πως οι δευτερογενείς ποιότητες είναι εξ ολοκλήρου υποκειμενικές¹⁸⁰. Οι αποκαλούμενες βέβαια δευτερογενείς ποιότητες για τον Αριστοτέλη ήταν οι κατεξοχήν, ή αυστηρά μιλώντας οι μόνες, πραγματικές αιτιακές δυνάμεις των ίδιων των υλικών πραγμάτων που μπορούσαν να προκαλούν σε συνδυασμό με τις αισθητικές δυνάμεις του αισθητικού όντος την μορφική διαδικασία της αντίληψης του εξωτερικού κόσμου. Το βήμα του Γαλιλαίου ολοκληρώνεται με την νέα έννοια υποκειμενικότητας που διατυπώθηκε και κατοχυρώθηκε πλήρως από την συμπληρωματική καρτεσιανή μεταφυσική. Οι δευτερογενείς ποιότητες δεν εκλαμβάνονται ούτε καν ως λειτουργίες των πρωτογενών και άρα ως παράγωγες και εξαρτώμενες από αυτές τόσο στην φύση όσο και στην αντίληψη, αλλά συνιστούν σκέτες εσωτερικές εμφανίσεις που οφείλονται μόνον στην επενέργεια των πρωτογενών πάνω στις αισθήσεις μας. Συνιστούν απλώς τροποποιήσεις που παράγονται μέσα μας από την επίδραση των φυσικών σωμάτων πάνω στα αισθητηριακά μας όργανα, οι οποίες ωστόσο είναι εντελώς διαφορετικές από τις αιτίες που τις προκαλούν και που ως εκ τούτου στερούνται πλήρως αντικειμενικής πραγματικότητας. Μπορεί τα εξωτερικά αντικείμενα να αλληλεπιδρούν με τα αισθητηριακά μας όργανα αλλά οι μη ποσοτικοποιήσιμες ποιοτικές όψεις της φύσης δεν έχουν ως αιτία τους τα αντικείμενα αλλά αποδίδονται σε αυτήν από το νου του οποίου η φύση είναι από κάθε άποψη διαφορετική από εκείνη της υπόλοιπης πραγματικότητας. Οι όποιες πρωτογενείς ποιότητες είναι οι μόνες πραγματικές στη φύση ενώ οι δευτερογενείς δεν ανήκουν στα αντικείμενα, ήτοι εν σχέσει προς τα αντικείμενα δεν είναι τίποτε περισσότερο από ονόματα που αποδίδουμε σε εκείνες τις απατηλές εμφανίσεις που αντιλαμβάνεται ο νους καθώς προκύπτουν μέσα μας λόγω της διαμεσολάβησης των αισθήσεων. Οι δευτερογενείς ποιότητες υπάρχουν μόνο μέσα μας και απορρέουν από το γεγονός ότι η γνώση μας για τα αντικείμενα διαμεσολαβείται από τις

¹⁸⁰ Βλ. και Burt 1932, 83-90, 230 και Collinwood 1960, 6,11, 102-103. Οι δευτερογενείς ποιότητες σε αντίθεση με τις πρωτογενείς δεν αντανακλούν τις αιτίες που τις προκαλούν και είναι διαφορετικές από αυτές.

αισθήσεις μας¹⁸¹. Ο κόσμος του Γαλιλαίου "είναι ένας κόσμος αμιγώς ποσοτικός ο οποίος μέσω της ανεξήγητης εισβολής σε αυτόν των ζωντανών και ευαίσθητων όντων αποκτά την ποικιλόμορφη ποιοτική όψη με την οποία είμαστε εξοικειωμένοι"¹⁸². Ο φυσικός κόσμος απεικονίζεται ως μια απέραντη, αυτόνομη μαθηματική μηχανή που συνίσταται σε κινήσεις υλικών σωματιδίων στο χώρο και στο χρόνο ενώ ο άνθρωπος στέκει έξω ως παρατηρητής.

Ο κόσμος του Γαλιλαίου έχει προετοιμάσει πλήρως το πεδίο για τον καρτεσιανό δυϊσμό: από την μία πλευρά το πεδίο της φυσικής πραγματικότητας, η φύση, που περιορίζεται στα ποσοτικά και μετρήσιμα μεγέθη και από την άλλη ο άνθρωπος που για πρώτη φορά στην ιστορία της σκέψης παρουσιάζεται ως ένας παρείσακτος και ανεξάρτητος παρατηρητής. Η φύση έχει μια ανεξάρτητη από το νου ουσιωδώς μαθηματική πραγματικότητα την οποία ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει μόνο θεωρητικά μέσω του υπερβατικού ως προς την υπόλοιπη φύση νου του. Η αντίληψη, οιονεί εύλογα βάσει του νέου αιτιακού πλαισίου, κατοχυρώνεται στην επικράτεια του νου και ο ίδιος ο άνθρωπος ως τέτοιος δεν ανήκει στον φυσικό πραγματικό εξωτερικό κόσμο. Συγχρόνως, εκτός από την δυνατότητα να γνωρίζει μέσω της καθαρά νοητικής δραστηριότητας του συγκροτεί και ένα δικό του εντελώς εσωτερικό και απατηλό κόσμο υποκειμενικής εμπειρίας. Έτσι, ο άνθρωπος εκλαμβάνεται ως κάτι που υπερβαίνει την φύση ενώ τόσο ο ίδιος όσο και η φύση είναι δημιουργήματα ενός υπερβατικού θεού¹⁸³. Ετούτο δεν θα μπορούσε στο εν λόγω πλαίσιο να είναι αλλιώς. Εφόσον η φύση, *sensus lato*, παύει να εκλαμβάνεται ως ζωντανός οργανισμός και συλλαμβάνεται ως αδρανής ύλη που αποτελείται μόνο από ποσοτικά στοιχεία, αφενός οι εμφανείς ποιοτικές όψεις της θα πρέπει να αποδίδονται σε αυτήν απ' έξω, ήτοι από τον ανθρώπινο νου ως υπερβατικό αυτής, ενώ αφετέρου δεν μπορεί να εκληφθεί η ίδια ως αίτιο του εαυτού της. Εν'ολίγοις, βάσει της νέας σύλληψης της αιτιότητας που άρχισε να διαμορφώνεται με τον Γαλιλαίο, όπως το κάθε τι θα πρέπει να έχει μια αιτία άλλη από τον ίδιο του τον εαυτό, έτσι και ολόκληρη η φύση, δηλαδή το σύνολο των ατόμων, θα πρέπει να συνιστά το αποτέλεσμα ενός εξωτερικού ποιητικού αιτίου, ήτοι του Πρώτου ποιητικού αιτίου που δεν μπορούσε να είναι άλλο από έναν Θεό δημιουργό¹⁸⁴.

¹⁸¹ "... έτσι αν οι αισθήσεις δεν ήταν οι φορείς, ίσως ο λόγος ή η φαντασία από μόνη της να μην έφταναν ποτέ σ' αυτά. Ως εκ τούτου θεωρώ ότι αυτές οι γεύσεις, οι οσμές, τα χρώματα κλπ, από την πλευρά του αντικειμένου στο οποίο φαίνεται να υπάρχουν, δεν είναι τίποτα άλλο παρά ονόματα. Ενυπάρχουν μόνο στο ευαίσθητο σώμα: έτσι ώστε αν το ζώο απομακρυνθεί, κάθε τέτοια ποιότητα θα καταργηθεί και θα απαλοιφεί....." "...έχουμε πλέον δει πως πολλά παθήματα τα οποία υποτίθεται ότι είναι ποιότητες που ανήκουν στο εξωτερικό αντικείμενο, δεν έχουν πραγματικά καμία άλλη ύπαρξη παρά μόνο μέσα μας, και χωρίς εμάς δεν είναι τίποτε άλλο παρά ονόματαη θερμότητα ανήκει σε αυτό το είδος, και το πράγμα που παράγει τη θερμότητα μέσα μας και μάς κάνει να την αντιλαμβανόμαστε, στο οποίο έχουμε αποδώσει το γενικό όνομα φωτιά, είναι μια πολλαπλότητα μικροσκοπικών σωματιδίων αλλά εκτός από το σχήμα, τον αριθμό, την κίνηση, την διαπερατότητα και την αφή, υπάρχει στη φωτιά και μία άλλη ποιότητα, που είναι η θερμότητα --.....και κρίνω πως οφείλεται τόσο πολύ σε μάς τους ίδιους που, αν το έμπυχο και ευαίσθητο σώμα απομακρυνόταν, από την θερμότητα δεν θα απέμενε τίποτα περισσότερο από μια απλή λέξη." *Opere*, IV, 333, 336 από Burt 1932, 84, 88.

¹⁸² *Il Saggiatore Opere*, 1890 αναφορά από τον Collinwood 1960, 102

¹⁸³ Βλ. και Collinwood 1960, 103, Burt 1932, 98-102

¹⁸⁴ Έτσι έχουμε μια πλήρη αντιστροφή του Αριστοτέλη. Burt 88, 98-102. Με τον πραγματικό κόσμο να συλλαμβάνεται μόνο ως διαδοχή ατομικών κινήσεων, όπου το κάθε τι που συμβαίνει εκλαμβάνεται μόνο ως το αποτέλεσμα μαθηματικών αλλαγών στα υλικά στοιχεία, η τελεολογία έχει ήδη εκτοπιστεί

Ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά της αριστοτελικής ουσίας ή μορφής ήταν η μέσω κίνησης 'μεταδοσιμότητα' και αφομοίωσή της από το συγχρονικό της αποτέλεσμα το οποίο εκδήλωνε ακαριαία ακριβώς μια τέτοιου είδους ενεργεία μορφή με το τέλος της κίνησης. Η αριστοτελική μορφή όμως αφενός δεν δρούσε τραβώντας και σπρώχνοντας και αφετέρου αφορούσε πάντοτε εσωτερικούς καθορισμούς και μια δομημένη κίνηση και όχι τυφλές κρούσεις σωματιδίων. Η απόρριψη της μορφής ως εσωτερικού τελικού αιτίου και άρα ως αρχής καθορισμού της κίνησης ή ποιητικό καθοριστικό αίτιο εκτός από το ότι αποδόμησε κάθε έννοια εσωτερικής αναγκαιότητας, δηλαδή αναγκαιότητας που υπάγεται στον καθορισμό του προσίδιου τέλους, ή αλλιώς της εσωτερικής δυνατότητας ή υποθετικής αναγκαιότητας ως προσίδιου νόμου, είχε ως αναπόδραστη συνέπεια την απαίτηση εξωτερικών καθοριστικών ποιητικών αιτίων για κάθε τι που θεωρείται μεταβολή ή αποτέλεσμα μεταβολής. Όπως είχε πει και ο Βολταίρος το ρολόι απαιτεί ωρολογιοποιό και κατ'επέκταση το σύμπαν απαιτεί δημιουργό. Εν ολίγοις, το καθοριστικό ποιητικό αίτιο και το τέλος ή θα είναι και τα δύο εξωτερικά ή θα είναι και τα δύο εσωτερικά και άρα, αριστοτελικά μιλώντας, θα συγκλείονται με κάποιο τρόπο στην μορφή.

από το πρωτογενές πεδίο της πραγματικότητας. Σύμφωνα με την ιδέα της νέας φυσικής αιτιότητας, η οποία πρωτοδιαμορφώθηκε από τον Γαλιλαίο και έλαβε την τελική της μορφή όταν διατυπώθηκε το αξίωμα της διατήρησης της ενέργειας η οποία αποκαλύπτεται πάντοτε με τη μορφή κινήσεων, κάθε φυσικό γεγονός πρέπει να είναι εξηγήσιμο βάσει καθαρά φυσικών υλικών προηγούμενων όρων ποσοτικού τύπου· το κάθε τι θα πρέπει να έχει μια αιτία άλλη από τον ίδιο του τον εαυτό. Βλ. και Grene 1966, 96, Westfall 1993, 47

ΜΙΑ ΒΙΟΛΟΓΙΑ ΧΩΡΙΣ ΖΩΗ

Ζώντας σε μια μετακαρτεσιανή εποχή όπου το διαζύγιο νου - σώματος, σκέψης - πράξης, πνεύματος - ύλης έχει οδηγήσει στο θρίαμβο ενός ατελούς και ενίοτε χυδαίου υλισμού τίθεται, για κάποιους τουλάχιστον, η ηθική και άρα φιλοσοφική επιταγή μιας ριζικής ανασυγκρότησης στο πλαίσιο της οποίας ο θεωρητικός λόγος θα συνάδει με την πρακτική. Ο θρίαμβος της επιστήμης και της τεχνολογίας, η παραπλανητική δήθεν απόρριψη κάθε μεταφυσικής, η επικράτηση μιας ηθικής κανόνων αποδεσμευμένης από την οντολογία, η απόλυτη εξειδίκευση, η πανάκεια της εφαρμοσιμότητας και του υλιστικού ωφελιμισμού ενώ φαίνεται να απογειώνουν αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε υπολογιστική σκέψη, συγχρόνως, έχοντας περιορίσει κάθε κριτικό λόγο και απομακρύνει κάθε 'περιττή' απορία, εντοπίζουν την γνώση στην επίλυση εξειδικευμένων προβλημάτων υποβαθμίζοντάς την έτσι σε απλή ανεπεξέργαστη ή πολύπλοκη πληροφόρηση που τείνει πλέον να μάς οδηγήσει στην κατάργηση του ίδιου του σκέπτεσθαι. Ίσως περισσότερο από κάθε άλλη εποχή είναι καιρός να αναρωτηθούμε για τα αυτονόητα. Ετούτο προφανώς δεν σημαίνει απόρριψη της επιστήμης και της τεχνολογικής εξέλιξης αλλά σημαίνει σύγκρουση με τον επιστημονισμό και κατάργηση του ασύλου που χαίρει ο επιστημονικοφανής ή ακόμη και ο καθαυτό επιστημονικός λόγος ο οποίος έχοντας προ πολλού παραβιάσει τα όρια της δικαιωματικής του επικράτειας τείνει, αν δεν έχει ήδη, να εξελιχθεί σε θεοκρατικό. Τι σχέση τώρα μπορεί να έχουν ετούτες οι, υπό μία έννοια, αφοριστικές δηλώσεις με την σύγχρονη βιολογία και την τεχνητή ζωή; Απόλυτη και καμία. Είναι καθαρά θέμα οπτικής. Και η επιλογή οπτικής συνιστά προνόμιο της σκέψης και στάση ζωής.

Η έρευνα σχετικά με την τεχνητή ζωή αποτελεί απόλυτη φυσική συνέπεια του Καρτεσιανού προγράμματος. Για τον Καρτέσιο ό,τι είναι μηχανικό είναι φυσικό και ό,τι είναι φυσικό είναι μηχανικό, αδρανές και στερημένο ζωής. Οι οργανισμοί μπορεί να είναι φυσικά όντα αλλά η ζωή είναι ένα απλό επιφαινόμενο, μια περίεργη ιδιότητα. Ένα απλό κατηγορήμα. Έχει ενδιαφέρον το νήμα από τον Αριστοτέλη, στον Καρτέσιο και στον Καντ. Για τον Αριστοτέλη εξ ορισμού ό,τι είναι τεχνητό δεν είναι καν φυσικό ον και πολύ περισσότερο δεν έχει ζωή. "όλα αυτά διαφέρουν εμφανώς από όσα δεν έχουν συσταθεί από την φύση. Γιατί το καθένα τους έχει μέσα του μια αρχή κίνησης και στάσης ενώ..... Κανένα από αυτά δεν έχει μέσα του την αρχή της ποιήσής του"¹⁸⁵. Για τον Καρτέσιο, όπως μόλις πριν ανέφερα ό,τι είναι μηχανικό είναι φυσικό και τα τεχνητά πράγματα ανταποκρίνονται πολύ καλύτερα στην έννοια της φύσης του από ό,τι οι ζωντανοί οργανισμοί: "δεν χρειάζεται να αναγνωρίζουμε καμία διαφορά ανάμεσα στις μηχανές που φτιάχνουν οι τεχνίτες και τα διάφορα σώματα που συντέθηκαν μόνο από την φύση...όλοι οι κανόνες της μηχανικής ανήκουν στην φυσική και επομένως όλα τα πράγματα που είναι τεχνητά είναι φυσικά"¹⁸⁶. Η δυνατότητα προσομοίωσης συμπεριφορών μέσω μηχανικών κατασκευών είχε ήδη διατυπωθεί από τον Καρτέσιο και αυτή η δυνατότητα έχει

¹⁸⁵ Φ 192β11-29

¹⁸⁶ Descartes Rene, Philosophical Essays 1964 321-322

επεκταθεί στην σύγχρονη εποχή πέρα από την σφαίρα της ζωής και στην σφαίρα του νου την οποία ο Καρτέσιος εξαιρούσε από τέτοιου είδους προσομοιώσεις. Επιπλέον, παραμένει σε ισχύ και η καρτεσιανή αρχή ότι αυτό που αποτελεί τέλεια απομίμηση παύει να αποτελεί προσομοίωση αλλά αποτελεί αντίγραφο που αποκαλύπτει την φύση του πρωτότυπου στην οποία δεν χρειάζεται να αποδοθούν άλλες αρχές πέραν από αυτές που χρειάζονται για την αντιγραφή του¹⁸⁷. Επομένως, αν η ζωή και ο νους μπορούν να προσομοιωθούν επαρκώς μέσω μηχανικών ή υπολογιστικών κατασκευών κάθε έννοια τελεολογίας εκλαμβάνεται ως καθαρά υποθετική και λειτουργικά περιττή· ένα ανεξήγητο καντιανό 'ως εάν'. Για τον Καντ, τα έμβια δεν είναι μηχανές αλλά φυσικοί σκοποί. Είναι όντα που αυτοοργανώνονται και είναι αιτία και αποτέλεσμα του εαυτού τους και όχι τεχνικοί σκοποί¹⁸⁸. Από την άλλη η ενδεχομενικότητα αίρεται μόνο υπό την προϋπόθεση ότι τα έχουμε ήδη κατανοήσει τελεολογικά 'ως εάν' να ήταν κατασκευασμένα και το κυριότερο όχι 'ως εάν' να ήταν κατασκευασμένα από εμάς, δηλαδή μέσω δικών μας εννοιών, αλλά 'ως εάν' η έννοια τους να ήταν στην ίδια την φύση· "εισάγουμε μια τελεολογική αρχή όταν αποδίδουμε, σε σχέση με ένα αντικείμενο, αιτιότητα στην έννοια του αντικειμένου ως εάν να βρισκόταν η έννοια τούτη στην φύση (όχι σε μας), ή μάλλον παριστάνομε την δυνατότητα του αντικειμένου κατά την αναλογία μιας τέτοιας αιτιότητας (όπως την συναντούμε σε μάς), άρα σκεπτόμαστε την φύση ως έντεχνη βάσει της δικής της ικανότητας"¹⁸⁹. Η τελεολογία, βάσει των όρων της προθετικότητας και της εξωτερικότητας με τους οποίους συλλαμβάνεται από τον Καντ, λόγω της μηχανικής αιτιότητας και της γραμμικής ροής του χρόνου, δεν μπορεί να ανήκει στις κατηγορίες του νου και άρα μπορεί να αποτελεί μόνο ρυθμιστική ιδέα του Λόγου, έναν υποκειμενικό γνώμονα με αξιώσεις αντικειμενικότητας.

Το μόνο πάντως που θα επιχειρηθεί εδώ είναι, μέσα από το πολύ συγκεκριμένο παράδειγμα ενός νέου διεπιστημονικού και κατεξοχήν τεχνολογικού κλάδου, εκείνου της τεχνητής ζωής, να σταχυολογηθούν κάποια προβλήματα που οι ίδιοι οι ερευνητές ομολογούν ότι αντιμετωπίζουν και να αναδειχθεί πόσο συνυφασμένα είναι με καίρια φιλοσοφικά ερωτήματα, αιώνια επαναλαμβανόμενες φιλοσοφικές διαμάχες που απλώς αλλάζουν μανδύα, και κατ'επέκταση συνυφασμένα με την μεταφυσική και την απορρέουσα ηθική της. Συνυφασμένα με έννοιες που ενώ φαίνονται σαφείς, απλές και αυτονόητες, στην πραγματικότητα είναι εξαιρετικά δύσκολο να κατανοηθούν και αδύνατο να οριστούν, έστω και περιγραφικά, έξω από το πλαίσιο ενός συγκεκριμένου τρόπου θεώρησης με τον οποίο είμαστε απόλυτα εξοικειωμένοι. Έννοιες που οικοδομούν το ίδιο το πλαίσιο εντός του οποίου νοηματοδοτείται οιαδήποτε επιστημονική ανακάλυψη και που η αλλαγή της σημασίας τους σημαίνει νέο πλέγμα ιδεών και νέα αντίληψη περί επιστήμης και φιλοσοφίας· σημαίνει αναμόρφωση της νόησης μας. Αείποτε έργο της φιλοσοφίας η επερώτηση των 'απλών' και 'αυτονόητων', των παραδοχών που κάνουν δυνατή την οιαδήποτε επιστημολογική περιγραφή ενώ οι ίδιες πάντα διαφεύγουν.

¹⁸⁷ Βλ. Jonas 1984 210-211

¹⁸⁸ ΚΚΔ & 64, 65.

¹⁸⁹ ΚΚΔ § 61 270

Μια τέτοια έννοια είναι και αυτή της ζωής. Μολονότι έχουν γίνει πολλές προσπάθειες προκειμένου να βρεθεί ένας ορισμός της ζωής, κανένας ποτέ δεν έχει καταστεί ευρύτερα αποδεκτός ενώ συγχρόνως το εν λόγω ζήτημα για πολλά χρόνια έχει πάψει να αποτελεί κεντρικό ερώτημα της βιολογίας. Η επιστημονική βιολογία, όπως κάθε σύγχρονη επιστήμη άλλωστε, δεν αναζητά τα πρώτα αίτια των φαινομένων αλλά τούς νόμους που τα διέπουν και άρα περιορίζεται στο να μελετά τα φαινόμενα της ζωής ακόμη και χωρίς έναν επαρκή ορισμό της ίδιας της ζωής. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει πως δεν υπάρχουν ρητές και κυρίως άρρητες παραδοχές οι οποίες επηρεάζουν δραστικά τόσο την ερμηνεία των επιστημονικών αποτελεσμάτων όσο και την κατεύθυνση της έρευνας. Αυτές ακριβώς τις παραδοχές τώρα είναι κυριολεκτικά υποχρεωμένοι να αναμοχλεύσουν και ενίοτε να αμφισβητήσουν οι ερευνητές που απασχολούνται με τον νεοαναπτυσσόμενο και υπερσύγχρονο κλάδο της τεχνητής ζωής επαναφέροντας κατά αυτόν τον τρόπο στο προσκήνιο θεμελιώδη ερωτήματα, με κεντρικότερο εκείνο της ζωής, αλλά και δημιουργώντας νέα που σχετίζονται άμεσα με τον ατέρμονα αυτοανααιούμενο πρακτικό σκοπό της σύγχρονης τεχνολογικής εξέλιξης¹⁹⁰. Κάποιοι από τούς βασικούς λόγους για τούς οποίους τόσο ο κλάδος της τεχνητής ζωής όσο και ο συγγενικός του της τεχνητής νοημοσύνης αναπόδραστα εμπλέκουν τη φιλοσοφία θα καταστούν πιο σαφείς στην πορεία.

Σε πολύ γενικές γραμμές, η Τεχνητή Ζωή αποτελεί μια νέα προσέγγιση η οποία χρησιμοποιεί πληροφοριακές έννοιες και υπολογιστικά πρότυπα προκειμένου να μελετήσει το φαινόμενο της ζωής. Υπάρχουν δύο τουλάχιστον εκφάνσεις της Τεχνητής Ζωής: η σκληρή και η ασθενής εκδοχή. Ενώ οι υπερασπιστές του ασθενούς προγράμματος προσπαθούν να συνεισφέρουν στην κατανόηση των ζωντανών συστημάτων με τη βοήθεια μηχανικών μοντέλων και προσομοιώσεων σε υπολογιστές, εκείνοι του σκληρού προγράμματος, καθότι πολύ πιο φιλόδοξοι, ελπίζουν να συνθέσουν ζωντανά συστήματα. Ωστόσο το σκληρό πρόγραμμα δεν ασχολείται ιδιαίτερος με την βιοχημική *in vitro* σύνθεση βιοσυστημάτων. Αντιθέτως, ο στόχος του σκληρού προγράμματος είναι η σύνθεση μορφών ζωής εναλλακτικών προς εκείνη που είναι γνωστή στους βιολόγους ως "ζωή ανθρακικών αλυσίδων". Αυτό επιχειρείται να γίνει μέσω της μίμησης της συμπεριφοράς συστατικών στοιχείων του ζωντανού συστήματος και του εφοδιασμού μιας συλλογής τεχνητών συστατικών με παρόμοια συμπεριφορικά ρεπερτόρια. Κατά την άποψη των υποστηρικτών του σκληρού προγράμματος, το συνάθροισμα των τεχνητών μερών θα πρέπει να επιδείξει την ίδια δυναμική συμπεριφορά με το φυσικό σύστημα¹⁹¹.

Η Τεχνητή Ζωή έχει ισχυρούς ιστορικούς, εννοιολογικούς και μεθοδολογικούς δεσμούς με τη παραδοσιακή Τεχνητή Νοημοσύνη. Ωστόσο σε κάποια σημεία διαφέρουν σημαντικά. Η πιο σημαντική διαφορά έγκειται στο ότι στην παραδοσιακή Τεχνητή Νοημοσύνη οι ερευνητές ξεκινούν με μια μηχανή γενικού σκοπού και επιχειρούν να εγγράψουν ένα πρόγραμμα βάσει του οποίου η μηχανή να επιτελεί το

¹⁹⁰ Σχετικά με τις φιλοσοφικές επιπτώσεις που επιφέρει η τεχνολογική ανάπτυξη καθώς και για μια ηθική της τεχνολογίας, παραπέμπω στον Jonas, 1979.

¹⁹¹ Langton 1989 3

απαιτούμενο έργο μέσω μιας, κατά κανόνα, καθοδικής διαδικασίας (top-down procedure). Αντιθέτως, στην Τεχνητή Ζωή ο στόχος έγκειται στον προσδιορισμό απλών κανόνων αντανάκλαστικής μορφής από τούς οποίους θα αναδυθεί η πιο πολύπλοκη σκόπιμη συμπεριφορά μέσω μιας, κατά κανόνα, ανοδικής διαδικασίας (bottom-up procedure)¹⁹². Από αυτή την άποψη όμως η Τεχνητή Ζωή συγγενεύει με ορισμένες νέες εναλλακτικές προσεγγίσεις στον χώρο της Τεχνητής Νοημοσύνης όπως η Καταστασιακή Ρομποτική, η Εξελικτική Ρομποτική κ.α.

Τόσο η Τεχνητή Ζωή όσο και η Τεχνητή Νοημοσύνη, μολονότι έχουν δώσει κάποια εντυπωσιακά αποτελέσματα, έχουν συναντήσει ανυπέβλητα εμπόδια και στην πραγματικότητα απέχουν πολύ από το να αγγίξουν έστω τον προγραμματικό τους στόχο. Αυτό οφείλεται σε μια ποικιλία λόγων που περιλαμβάνουν όλα τα δυνατά επίπεδα ανάλυσης. Παράλληλα με τα προβλήματα τεχνικής φύσεως στα οποία άλλωστε επικεντρώνεται μεγάλο μέρος της προσπάθειας των ερευνητών, τίθενται και κάποια πιο θεμελιώδη ζητήματα που πρέπει να διευκρινιστούν και να επιλυθούν. Εφόσον τα αντικείμενα που πραγματεύονται τόσο η Τεχνητή Ζωή όσο και η Τεχνητή Νοημοσύνη είναι εξ' αρχής και εξ' ολοκλήρου κατασκευασμένα δεν υπάρχει δυνατότητα να παρακάμπτονται τα φιλοσοφικά ερωτήματα με τον ίδιο τρόπο που συμβαίνει στη βασική επιστημονική έρευνα. Οι ερευνητές αυτών των κλάδων 'προκαλούν' οι ίδιοι τα φαινόμενα που μελετούν και προκειμένου να μην καταλήξουν σε ερασιτεχνισμούς ή απλά ψυχαγωγικά υπολογιστικά παιχνίδια, οφείλουν να αποσαφηνίσουν τι είναι αυτό που προσπαθούν να κατασκευάσουν ή να προσομοιώσουν. Εφόσον δε συνιστούν από τη φύση τους κατεξοχήν διεπιστημονικούς κλάδους (έχουν άμεση συνάφεια με τομείς όπως εκείνοι της βιολογίας, της γνωσιακής επιστήμης, της μηχανικής και της πληροφορικής) πρέπει να ορίζουν το αντικείμενο τους και να καθοδηγούν την έρευνά τους συνδυάζοντας γόνιμα τις επιστημονικές με τις φιλοσοφικές πηγές. Τουτέστιν, τα ερευνητικά τους προγράμματα δεν μπορούν, για παράδειγμα, να διαχωριστούν από μια φιλοσοφικά συνεπή συγκεκριμένη ιδέα για το τι ορίζει τη ζωή ή τη νοημοσύνη και οι προτεινόμενοι ορισμοί δεν θα πρέπει, τουλάχιστον, να έρχονται σε σύγκρουση με κάποια βασικά γενικά αποδεκτά επιστημονικά δεδομένα.

Κατά συνέπεια, οι ερευνητές της τεχνητής ζωής οφείλουν να επεξεργάζονται, να κρίνουν και να ενσωματώνουν προβληματισμούς και συμπεράσματα που ανακύπτουν στο χώρο της θεωρητικής βιολογίας και της φιλοσοφίας της βιολογίας. Ως προς την έννοια της ζωής στο πλαίσιο της επιστήμης το μόνο στο οποίο φαίνεται να συνηγορούν οι περισσότεροι σύγχρονοι βιολόγοι, είναι ότι δεν υπάρχει κάποιο ειδικό υπόστρωμα, αντικείμενο ή δύναμη που να μπορεί να ταυτοποιηθεί με την ζωή. Αντ' αυτού, προκρίνουν κάποια χαρακτηριστικά¹⁹³ που προσιδιάζουν στη διαδικασία της ζωής και διαμέσου αυτών διακρίνουν τούς ζωντανούς οργανισμούς

¹⁹² Στις από πάνω προς τα κάτω διαδικασίες χρησιμοποιείται μια υψηλού επιπέδου αναπαράσταση του προς εκτέλεση έργου μέσω της οποίας τίθενται σε λειτουργία, ελέγχονται και/ή καθοδηγούνται λεπτομερειακές δραστηριότητες. Αντιθέτως, στις από κάτω προς τα πάνω διαδικασίες εκείνο που καθορίζει τι θα συμβεί στο κάθε επόμενο στάδιο είναι η λεπτομερειακή εισαγωγή δεδομένων· κατ' αυτόν τον τρόπο, η συμπεριφορά του μοντέλου αναδύεται μέσω της τοπικής αλληλεπίδρασης ανεξάρτητων μονάδων, όπου καμία δεν περιέχει συνολική θεώρηση του έργου [Boden 1996 4].

¹⁹³ Για λεπτομερέστερη ανάλυση κάποιων από τα χαρακτηριστικά που πολύ συνοπτικά θα αναφέρω, παραπέμπω στον Mayr 1982 51-67

από την άψυχη ύλη. Μεταξύ των ερευνητών δεν έχει επιτευχθεί συμφωνία ως προς το ποιο ή ποιά από αυτά τα χαρακτηριστικά είναι σημαντικότερα ή καθοριστικά. Τα επικρατέστερα είναι η πολυπλοκότητα και η οργάνωση όπου η δομή και η λειτουργία είναι άμεσα εξαρτημένες μεταξύ τους, η ιεραρχική οργάνωση, η χημική μοναδικότητα, οι μη αναγόμενες σε ποσοτικές ποιοτικές σχέσεις, η ποικιλότητα των ομάδων που συνθέτουν όλα τα επίπεδα των ζωντανών συστημάτων έναντι της μοναδικότητας των ατόμων που συνιστούν αυτές τις ομάδες, η κατοχή γενετικού προγράμματος που συνεπάγεται έναν ιδιότυπο δυϊσμό μεταξύ γενότυπου και φαινότυπου, η αυτορρύθμιση, η ικανότητα αύξησης και διαφοροποίησης, οι φαινομενικά τουλάχιστον τελεολογικές διαδικασίες και δραστηριότητες, η ιστορική φύση, η κατάταξη που δεν στηρίζεται σε ομοιότητες αλλά στο κοινό παρελθόν, η διαφορετική αναπαραγωγή ατόμων λόγω της δράσης της φυσικής επιλογής, ο μεταβολισμός, η αυτονομία έναντι της συνεχούς και άμεσης αλληλεπίδρασης με το περιβάλλον¹⁹⁴, και η ακαθοριστία που μεταφράζεται στην απουσία λογικής πρόβλεψης, με την έννοια της συμφωνίας ανεξάρτητων παρατηρήσεων με μια θεωρία ή έναν επιστημονικό νόμο. Αυτό το τελευταίο που προκύπτει από τη διαπίστωση ότι στη βιολογία δεν υπάρχουν, όπως στη κλασική φυσική, αυστηρά ντετερμινιστικοί νόμοι διά των οποίων επιτυγχάνονται απόλυτες προβλέψεις μιας διαδοχής γεγονότων, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν κάποιου είδους κανονικότητες. Οι 'βιολογικοί νόμοι' δεν έχουν το χαρακτήρα καθολικών νόμων αλλά μάλλον συνιστούν κανόνες που τις περισσότερες φορές εμφανίζουν περιστασιακές ή συχνές εξαιρέσεις¹⁹⁵ και γι' αυτό οι γενικεύσεις μορφοποιούνται σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο εννοιών και σχεδόν πάντοτε είναι πιθανολογικής φύσης. Αυτός ο πιθανολογικός τρόπος αντίληψης, που έρχεται προφανώς σε αντίθεση με την άποψη που επικρατούσε την πρώτη περίοδο μετά την επιστημονική επανάσταση, βάσει της οποίας η αιτιότητα στη φύση ρυθμίζεται από καθολικούς νόμους που μπορούν να εκφραστούν με μαθηματικούς όρους. Κατά την επικρατούσα άποψη αυτό δεν σημαίνει ότι όσον αφορά στα φαινόμενα της ζωής αποκλείεται οποιουδήποτε είδους πρόβλεψη ή κάθε έννοια αιτιότητας. Οι προβλέψεις είναι πιθανολογικού χαρακτήρα, δηλαδή προσεγγιστικές, γιατί έχουμε να κάνουμε με στοχαστικές και όχι με ντετερμινιστικές διαδικασίες, δηλαδή με διαδικασίες όπου κάθε φορά το επόμενο στάδιο καθορίζεται από την τιμή μίας ή περισσότερων τυχαίων μεταβλητών. Έτσι, λόγω της πολυπλοκότητας της οργάνωσης σε όλα τα ιεραρχικά επίπεδα, του μεγάλου αριθμού επιλογών σε κάθε βήμα, των αναρίθμητων αλληλεπιδράσεων μεταξύ διαδικασιών που συμβαίνουν ταυτόχρονα, της ιστορικής φύσης των βιολογικών εξηγήσεων (κυρίως στην εξελικτική βιολογία), της άμεσης και συνεχούς εξάρτησης από το περιβάλλον, των νέων ποιοτήτων που αναδύονται (στα υψηλά ιεραρχικά επίπεδα κυρίως) και που δεν μπορούν να εξηγηθούν με αναγωγή στα επιμέρους στοιχεία του συστήματος, αλλά και λόγω άλλων οντολογικών ή επιστημολογικών ακαθοριστιών, οι απόλυτες προβλέψεις στη βιολογία είναι

¹⁹⁴ Όπως αναφέρει και ο Haldane[1928, 81-83] στον οργανικό κόσμο των ζωντανών όντων δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε το ζωντανό οργανισμό από το περιβάλλον του γιατί το περιβάλλον ανήκει στην ενότητα που αντιλαμβανόμαστε ως ζωή· μπορούμε μόνο να τα θεωρήσουμε και τα δύο (τον οργανισμό και το περιβάλλον του) σαν οργανωμένες εκδηλώσεις ενός όλου.

¹⁹⁵ Στη βιολογία ο μόνος καθολικός νόμος είναι ότι "όλοι οι βιολογικοί νόμοι έχουν εξαιρέσεις" [Mayr 1982 38].

αδύνατες¹⁹⁶. Όμως, σύμφωνα πάντα με την επικρατούσα άποψη, μολονότι οι στοχαστικές διαδικασίες κάνουν τις προβλέψεις προσεγγιστικές, ή και αδύνατες καμιά φορά, αντί για απόλυτες, μπορούν κατά κάποιον τρόπο να θεωρηθούν εξίσου αιτιακές με τις ντετερμινιστικές διαδικασίες γιατί "δεν αδυνατίζουν την αρχή της αιτιότητας αν βέβαια αυτή συλληφθεί κατά μία postdictive έννοια".¹⁹⁷

Ήδη εδώ προκύπτουν νέα ερωτήματα σχετικά με ζητήματα όπως η βιολογική εξήγηση, ο βιολογικός νόμος και το είδος αιτιότητας που προσιδιάζει στα φαινόμενα της ζωής. Ετούτα όμως είναι άμεσα συναρτημένα και με το μείζον ζήτημα του αναγωγισμού, δηλαδή με το ζήτημα της αναγωγής των φαινομένων της ζωής στους νόμους της φυσικής και της χημείας ή διαφορετικά με τη δυνατότητα φυσιοκρατικής αναγωγής των χαρακτηριστικών ιδιοτήτων που αποδίδονται στα έμβια όντα. Εδώ, προέχει η διάκριση μεταξύ τουλάχιστον τεσσάρων επιπέδων ανάλυσης. οντολογικό, γνωσιολογικό, σημασιολογικό και μεθοδολογικό. Όταν οι διακρίσεις ετούτες δεν οριοθετούνται επαρκώς ή δεν λαμβάνονται καν υπόψιν από τους εκάστοτε μελετητές το αποτέλεσμα είναι η δημιουργία συγχύσεων. Με την πλέον αδρή περιγραφή, η οντολογική ανάλυση ως επί το πλείστον αναφέρεται στο ποιά είναι τα γενικά είδη πραγμάτων (αντικείμενα, ιδιότητες, κλπ) και απαντά στο ερώτημα κατά πόσον αυτά υπάρχουν πραγματικά, η σημασιολογική στη συστηματική μελέτη του νοήματος, δηλαδή στη φύση του νοήματος που φέρουν οι έννοιες και οι προτάσεις καθώς και στην σχέση με την αλήθεια και την κατανόηση, η επιστημολογική ή γνωσιολογική στη φύση και στα όρια της γνώσης γενικά, και η μεθοδολογική στις αρχές που πρέπει να ακολουθεί μια ερευνητική στρατηγική ούτως ώστε να είναι αποτελεσματική. Το να καθίσταται κάθε φορά σαφές το επίπεδο ανάλυσης αφενός επηρεάζει δραστικά το είδος της προτεινόμενης εξήγησης και αφετέρου παρέχει τόσο τη δυνατότητα διάκρισης μεταξύ διαφορετικών ειδών αναγωγής όσο και τα κριτήρια για την εκτίμηση της επιτυχίας και των ορίων της εκάστοτε προτεινόμενης αναγωγής.

Ένα είδος αναγωγισμού είναι εκείνο βάσει του οποίου υποστηρίζεται πως η υλική σύνθεση των ζωντανών οργανισμών είναι ακριβώς η ίδια με εκείνη που συναντάμε στον ανόργανο κόσμο και η διαφορά τους δεν έγκειται στο υπόστρωμα αλλά στην οργάνωση των βιολογικών συστημάτων. Επιπλέον, σ' αυτό το πλαίσιο, θεωρείται

¹⁹⁶Εντελώς ενδεικτικά, τα 'απρόβλεπτα φαινόμενα' που συναντά η βιολογία μπορεί να είναι: τυχαία ή μοναδικά όπως οι μεταλλαγές που οφείλονται σε λάθος αντιγραφή του DNA, οι επιχιασμοί, η γαμετική επιλογή, η επιλογή συντρόφου και άλλες επιλογές που αφορούν την επιβίωση υπερκαθοριζόμενα όπως η φυσική επιλογή και τα προϊόντα που παράγονται από ένα πολύπλοκο οργανικό σύστημα, και αναδόμενα δηλαδή εντελώς νέα και μοναδικά χαρακτηριστικά που εμφανίζονται στα συστήματα (κυρίως σε συστήματα υψηλής πολυπλοκότητας) και που δεν μπορούν να εξηγηθούν με αναγωγή στα επιμέρους στοιχεία από τα οποία αποτελείται το σύστημα. Από την σύγχρονη φυσική (κβαντική μηχανική, αστροφυσική, μετεωρολογία κλπ) πάντως, όπου σε υψηλής πολυπλοκότητας συστήματα ο αριθμός των δυνατών αλληλεπιδράσεων είναι πάρα πολύ μεγάλος για να επιτρέπει προβλέψεις φάνηκε ότι οι στοχαστικές διαδικασίες είναι συχνές και στην άψυχη φύση. Οι φυσικοί και οι βιολόγοι πάντως κατέληξαν σ' αυτό το συμπέρασμα σε διαφορετικές χρονικές στιγμές και λίγο πολύ ανεξάρτητα. Υπάρχουν βέβαια πολλοί φυσικοί που δεν αποδέχονται αυτό το συμπέρασμα. Σ' αυτούς συγκαταλέγεται και ο Αϊνστάιν ο οποίος είχε δηλώσει χαρακτηριστικά ότι "ο Θεός δεν παίζει ζάρια" [Mayr 1982 42].

¹⁹⁷ Mayr 1982 58

πως κανένα συμβάν και καμία διαδικασία των ζωντανών οργανισμών δεν έρχεται σε σύγκρουση με τα φυσικοχημικά φαινόμενα των ατομικών και μοριακών επιπέδων. Αυτό το είδος αναγωγισμού, που συνήθως αναφέρεται ως Συστατικός Αναγωγισμός, είναι ευρέως αποδεκτό και από τούς επιστήμονες και από τούς φιλοσόφους και εκλαμβάνεται ως εξ ορισμού αντίθετο με κάθε είδους δυϊστική θεωρία. Η διαμάχη, στην σύγχρονη εποχή, εστιάζεται κυρίως σε δύο άλλα είδη αναγωγισμού που συνήθως αναφέρονται ως Εξηγητικός Αναγωγισμός και ως Θεωρητικός Αναγωγισμός¹⁹⁸. Βάσει του πρώτου, το όλον δεν μπορεί να κατανοηθεί παρά μόνον αν αναλυθεί στα συστατικά του και πάλι αυτά τα συστατικά στα δικά τους ως το χαμηλότερο ιεραρχικό επίπεδο. Όσον αφορά στη βιολογία, αυτό θα σήμαινε ότι όλα τα φαινόμενα της ζωής θα μπορούσαν να εξηγηθούν μέσω συμβάντων και διαδικασιών που λαμβάνουν χώρα στο μοριακό επίπεδο, ήτοι, ότι όλη η βιολογία εξαντλείται από τη μοριακή βιολογία. Μια τέτοια εξηγητική αναγωγή είναι πράγματι διαφωτιστική σε αρκετές περιπτώσεις αλλά υπόκειται και σε πολλούς περιορισμούς. Μια πρώτη κριτική ως προς την θεωρία του ακραίου αναλυτικού αναγωγισμού είναι πως αποτυγχάνει γιατί δεν δίδεται επαρκής σημασία στις αλληλεπιδράσεις των συστατικών ενός συστήματος. Δεν αναγνωρίζεται ότι ένα απομονωμένο συστατικό σχεδόν πάντα εμφανίζει χαρακτηριστικά που είναι διαφορετικά από εκείνα που εμφανίζει όταν εξετάζεται ως μέρος του συνόλου στο οποίο ανήκει, και πώς, όντας απομονωμένο, δεν αποκαλύπτει τη συμβολή του στις αλληλεπιδράσεις. Βάσει του θεωρητικού αναγωγισμού οι θεωρίες και οι νόμοι που διατυπώνονται σ'ένα πιο σύνθετο ή ανώτερα ιεραρχικά επιστημονικό πεδίο αποτελούν ειδικές περιπτώσεις θεωριών και νόμων που διατυπώνονται σε άλλο επιστημονικό πεδίο. Όσον αφορά στη βιολογία, αυτό θα σήμαινε ότι όλες οι βιολογικές θεωρίες θα μπορούσαν να αναχθούν σε φυσικοχημικές. Μια πρώτη κριτική είναι πως αποτυγχάνει γιατί συγχέονται οι διαδικασίες με τις έννοιες καθότι δεν λαμβάνεται υπόψιν πως το ίδιο συμβάν σε διαφορετικό εννοιολογικό σύστημα ενδέχεται να αποκτά ένα εντελώς διαφορετικό νόημα. Βιολογικοί μηχανισμοί (όπως η μείωση, η μίτωση, η φυσική επιλογή κλπ) μπορεί μεν να βασίζονται σε φυσικοχημικές διαδικασίες αλλά ως έννοιες έχουν νόημα μόνο στο εννοιολογικό πλαίσιο της βιολογίας και άρα δεν μπορούν ν'αναχθούν σε φυσικοχημικές. Η οιαδήποτε αμιγώς φυσικοχημική περιγραφή τους στην καλύτερη περίπτωση θα ήταν ατελής και βιολογικά άσχετη.

Κάποιοι άλλοι μελετητές διακρίνουν παρεμφερή αλλά και λίγο διαφορετικά είδη αναγωγής. Κατά τον John Searle¹⁹⁹ για παράδειγμα, υφίστανται πέντε διαφορετικά είδη αναγωγής. Το πρώτο είναι η Οντολογική Αναγωγή βάσει της οποίας δείχνεται πως αντικείμενα κάποιας τάξης δεν συνίστανται από τίποτε άλλο παρά από αντικείμενα άλλων τάξεων. Παραδείγματος χάριν, τα υλικά αντικείμενα γενικώς μπορεί να δειχθεί πως δεν αποτελούν τίποτε άλλο από συλλογές μορίων, τα γονίδια τίποτε άλλο εκτός από DNA κλπ. Το δεύτερο είναι η Οντολογική Αναγωγή Ιδιοτήτων η οποία συνιστά μορφή του οντολογικού αναγωγισμού αλλά αφορά τις ιδιότητες. Παραδείγματος χάριν, η θερμότητα ενός αερίου δεν συνιστά τίποτε περισσότερο από την κινητική ενέργεια των μοριακών κινήσεων. Οι αναγωγές ιδιοτήτων σχετικά με ιδιότητες που αντιστοιχούν σε θεωρητικούς όρους, όπως η

¹⁹⁸ Mayr 1982 59-63

¹⁹⁹ Searle 1995 111-116

θερμότητα, το φως, κλπ, αποτελούν συχνά αποτέλεσμα του τρίτου είδους αναγωγής που είναι η Θεωρητική Αναγωγή. Αυτή συνιστά πρωταρχικά μια σχέση ανάμεσα σε θεωρίες, όπου οι νόμοι της αναχθείσας θεωρίας κατά κάποιο τρόπο μπορούν να παραχθούν από τούς νόμους της ανάγουσας θεωρίας. Αυτό καταδεικνύει πως η αναχθείσα θεωρία δεν συνιστά τίποτε περισσότερο από μια ειδική περίπτωση της ανάγουσας θεωρίας. Παραδείγματος χάριν, η αναγωγή των νόμων των αερίων στους νόμους της στατιστικής θερμοδυναμικής. Το τέταρτο είναι η Λογική Αναγωγή ή Αναγωγή Ορισμών η οποία συνιστά μια σχέση ανάμεσα σε λέξεις και προτάσεις, όπου οι λέξεις και οι προτάσεις που αναφέρονται σε ένα είδος οντότητας μπορούν να μεταφραστούν χωρίς να παραμείνει κανένα υπόλοιπο σε εκείνες που αναφέρονται σε άλλο είδος οντότητας. Παραδείγματος χάριν, προτάσεις σχετικές με αριθμούς σύμφωνα με μια θεωρία μπορούν να μεταφραστούν, και άρα είναι αναγωγίμες, σε προτάσεις σχετικές με σύνολα. Εφόσον οι λέξεις και οι προτάσεις είναι λογικά ή ορισμιακά αναγωγίμες, οι αντίστοιχες οντότητες στις οποίες αναφέρονται οι λέξεις και οι προτάσεις είναι οντολογικά αναγωγίμες. Παραδείγματος χάριν οι αριθμοί δεν συνιστούν τίποτα περισσότερο από σύνολα συνόλων. Τέλος, το πέμπτο είδος είναι η Αιτιακή Αναγωγή η οποία συνιστά μια σχέση ανάμεσα σε δύο οιαδήποτε είδη πραγμάτων που μπορούν να έχουν αιτιακή δράση, όπου η ύπαρξη και a fortiori οι αιτιακές δράσεις της αναχθείσας οντότητας δείχνεται πως είναι ολοκληρωτικά εξηγήσιμες συναρτήσει των αιτιακών δράσεων των φαινομένων στα οποία ανάγεται. Παραδείγματος χάριν, κάποια αντικείμενα είναι στερεά και αυτό έχει αιτιακές συνέπειες: τα στερεά αντικείμενα είναι αδιαπέραστα από άλλα αντικείμενα, ανθίστανται στην πίεση, κλπ. Αυτές οι αιτιακές δράσεις, ωστόσο, μπορούν να εξηγηθούν αιτιακά από τις αιτιακές δράσεις των ταλαντευόμενων μορίων σε κρυσταλλικές δομές.

Ο Sahotra Sarker²⁰⁰ χρησιμοποιεί τρία κριτήρια που σχετίζονται με το είδος των παραδοχών που γίνονται κατά την φερόμενη ως αναγωγιστική εξήγηση προκειμένου να διακρίνει πέντε διαφορετικούς τύπους αναγωγής. Τα κριτήρια αυτά είναι ο θεμελιωτισμός, η αφηρημένη ιεραρχία και η τοπική ιεραρχία. Βάσει του πρώτου, η εξήγηση κάποιου χαρακτηριστικού ενός συστήματος επικαλείται παράγοντες από μια διαφορετική σφαίρα από εκείνη του αναπαριστώμενου συστήματος²⁰¹ και το

²⁰⁰ Sarker 1998 41-60

²⁰¹ Κατά τον Σαρκάρ προκειμένου να μπορούμε μιλάμε για αναγωγή είναι αναγκαίες κάποιες βασικές παραδοχές περί εξήγησης. Κατ'αρχάς, υποτίθεται ότι μια εξήγηση ξεκινά με μια αναπαράσταση του συστήματος όπου προφανώς το ίδιο σύστημα μπορεί να αναπαρίσταται με παραπάνω από έναν τρόπους αναλόγως του πλαισίου έρευνας. Αυτό που εξηγείται είναι κάποιο χαρακτηριστικό του συστήματος όπως αυτό έχει αναπαρασταθεί --ένας νόμος στον οποίο η αναπαράσταση του συστήματος υπακούει, ένα συμβάν στο οποίο μετέχει και ούτω καθεξής. Κατά συνέπεια, η περιγραφή εδώ είναι ουδέτερη σχετικά με τον ρόλο των νόμων, των θεωριών ή των ανεξάρτητων συμβάντων ως εξηγητέα της αναγωγής. Υποτίθεται ακόμη πως, δεδομένης μιας αναπαράστασης, μια εξήγηση συνεπάγεται μια διαδικασία επιστημονικού συλλογισμού ή επιχειρήματος που γενικά αποκαλείται παραγωγή. Αυτή η παραγωγή (derivation) δεν πρέπει να συγχέεται με την λογική παραγωγή (deduction). Σε πολλές περιπτώσεις η τελική παραγωγή ενδεχομένως να μην συνιστά τίποτε περισσότερο από τη φραστική διατύπωση ενός επιχειρήματος. Τέλος, υποτίθεται πως οιαδήποτε εξήγηση χρησιμοποιεί μια ομάδα εξηγητικών παραγόντων που εικάζονται ως σχετικοί. Ο όρος παράγοντες παρέχει έναν ουδέτερο και ενοποιητικό τρόπο για να αναφερόμαστε στις σχετικές οντότητες ριζικά διαφορετικών μοντέλων εξήγησης. Ο κατάλογος των παραγόντων, όπως και η εξήγηση άλλωστε, εξαρτάται από το πλαίσιο. Το πλαίσιο δε είναι εκείνο που καθορίζει ποιοι παράγοντες είναι σχετικοί, δηλαδή, τότε μια εξήγηση μπορεί να σταματήσει και τότε είναι ατελής.

προς εξήγηση χαρακτηριστικό είναι αποτέλεσμα μόνο των κανόνων που λειτουργούν σ'αυτήν την σφαίρα. Βάσει του δεύτερου, η αναπαράσταση του συστήματος έχει μια ρητή ιεραρχική οργάνωση, η οποία έχει κατασκευαστεί σύμφωνα με κάποιο ανεξάρτητο κριτήριο (δηλαδή, ανεξάρτητο από την συγκεκριμένη φερόμενη εξήγηση), και οι εξηγητικοί παράγοντες αναφέρονται μόνο σε ιδιότητες ή οντότητες χαμηλότερων επιπέδων της ιεραρχίας. Βάσει του τρίτου, η ανωτέρω ιεραρχική δομή αναφέρεται σε μια ιεραρχία στο φυσικό χώρο· δηλαδή, οντότητες χαμηλότερων επιπέδων της ιεραρχίας συνιστούν χωρικά μέρη οντοτήτων που ανήκουν σε υψηλότερα επίπεδα ιεραρχίας. Κατ'αυτόν τον τρόπο το ανεξάρτητο κριτήριο της αφηρημένης ιεραρχίας περιστέλλεται τοπικά. Οι τύποι αναγωγής τώρα που διακρίνει με βάση τα προαναφερθέντα κριτήρια είναι η Ασθενής Αναγωγή όπου ικανοποιείται μόνο το πρώτο κριτήριο, η Προσεγγιστική Αφηρημένη Ιεραρχική Αναγωγή όπου ικανοποιείται πλήρως μόνο το δεύτερο κριτήριο ενώ το πρώτο ικανοποιείται κατά προσέγγιση, η Αφηρημένη Ιεραρχική Αναγωγή όπου ικανοποιούνται μόνο τα δύο πρώτα κριτήρια, η Προσεγγιστική Ισχυρή Αναγωγή όπου ικανοποιούνται πλήρως μόνο το δεύτερο και το τρίτο κριτήριο ενώ το πρώτο ικανοποιείται κατά προσέγγιση και η Ισχυρή Αναγωγή όπου και τα τρία κριτήρια ικανοποιούνται πλήρως. Ο τελευταίος δε είναι ο τύπος αναγωγής όπου οι ιδιότητες των όλων εξηγούνται από εκείνες των συστατικών τους μερών και που στο επιστημονικό πλαίσιο αναφέρεται και ως 'φυσική αναγωγή'.

Κατά μια πιο αδρή αλλά χρήσιμη διάκριση υφίστανται τρία είδη αναγωγής. Πρώτον, ο Οντολογικός Αναγωγισμός όπου προϋποτίθεται η ιδέα πως οι οργανισμοί αποτελούνται από τα ίδια συστατικά με την άψυχη ύλη, και πως αυτά τα έσχατα συστατικά πρέπει να εκλαμβάνονται ως οντολογικά πρωταρχικά. Εν ολίγοις, για εκείνους που υποστηρίζουν μια οντολογικά αναγωγιστική θέση, οι δομικές ιδιότητες επαρκούν για την εξήγηση της συμπεριφοράς του συστήματος. Δεύτερον, ο Μεθοδολογικός Αναγωγισμός ο οποίος συνίσταται στην άποψη πως η καλύτερη ερευνητική στρατηγική αναφορικά με την μελέτη των ζωντανών φαινομένων είναι να τα μελετάμε στο κατώτατο επίπεδο πολυπλοκότητας. Είναι ευρέως αποδεκτό πως στο επιστημονικό πλαίσιο αυτή η στρατηγική όταν δεν υποπίπτει σε υπερβολικές και αδικαιολόγητες παρεκτάσεις μπορεί ενίοτε να αποβεί λυσιτελής, τουλάχιστον όσον αφορά την ανεύρεση μηχανισμών. Και τρίτον, ο Επιστημολογικός Αναγωγισμός βάσει του οποίου οι νόμοι και οι θεωρίες του 'ζωντανού' μπορούν να εξαχθούν από τούς νόμους και τις θεωρίες των φυσικών επιστημών. Συχνά, υποστηρίζεται πως το μόνο που χρειάζεται όταν εξηγούμε τα ζωντανά φαινόμενα είναι να λάβουμε υπόψιν μας την οργάνωση²⁰².

Κατά κανόνα, η βασική ιδέα που υπόκειται κάθε αναγωγιστικής προσέγγισης συμποσούται στην προσπάθεια να δειχθεί πως κάποια πράγματα δεν συνιστούν τίποτε άλλο από κάποια άλλα είδη πραγμάτων. Υπ'αυτήν την έννοια ο αναγωγισμός οδηγεί σε μια ιδιότυπη σχέση ταυτότητας η οποία όμως ακόμη και ως τέτοια ερμηνεύεται ποικιλοτρόπως. Όπως ειπώθηκε ήδη μία σημαντική διάκριση από την οποία προκύπτουν και διαφορετικές έννοιες αναγωγισμού είναι η αποσαφήνιση του επιπέδου ανάλυσης στο οποίο αναφέρονται τα μέλη της σχέσης: αντικείμενα,

²⁰² Επισημαίνουμε πως οι ερευνητές που αναφέρουμε δεν υιοθετούν κατ'ανάγκην τα αντίστοιχα είδη αναγωγής που διακρίνουν.

ιδιότητες, έννοιες, θεωρίες και ούτω καθεξής. Στη βιβλιογραφία συναντάμε και άλλου είδους κατατάξεις. Εκ πρώτης όψεως δίκαια μπορεί κάποιος να αναρωτηθεί γιατί εδώ αντί να επιλέξω μία ή να τις ομαδοποιήσω κατά κάποιο τρόπο αναφέρω όλες αυτές τις κατηγορίες κάποιες εκ των οποίων είναι και αρκετά παρεμφερείς. Αν όμως προσέξουμε καλύτερα τα προαναφερθέντα είδη αναγωγής ίσως γίνει κατανοητό γιατί τα πράγματα δεν είναι και τόσο απλά. Προκειμένου να αποσαφηνιστεί το πεδίο είναι θα αναφερθώ σε δύο ακόμη κρίσιμες διακρίσεις. Πρόκειται για τις διακρίσεις μεταξύ τυπικών και ουσιαστικών ζητημάτων και μεταξύ επιστημολογικών και οντολογικών ερωτημάτων²⁰³. Τα συντακτικά καθώς και εκείνα τα σημασιολογικά ζητήματα που διατυπώνονται ως ερωτήματα σχετικά με τη μορφή αποκαλούνται τυπικά. Σ' αυτά περιλαμβάνονται η λογική μορφή των επιστημονικών νόμων και θεωριών, η δομή της επιστημονικής εξήγησης και συναγωγής, η μορφή των αντιγεγονικών υποθέσεων και ούτω καθεξής. Τα επιστημονικά ή φιλοσοφικά ζητήματα που ασχολούνται με την ερμηνεία των επιστημονικών επιχειρημάτων, ειδικά αναφορικά με το τι συνεπάγονται και τι προϋποθέτουν σχετικά με τον κόσμο, αποκαλούνται ουσιαστικά. Η αναγωγή συνήθως έχει δύο πλευρές. Η μια είναι οντολογική και αφορά κυρίως στις ιδιότητες των συστατικών και των σύνθετων συστημάτων χωρίς ρητή αναφορά του πώς αποκτήθηκε η γνώση αυτών των ιδιοτήτων. Απαντά στο ερώτημα κατά πόσον οι ιδιότητες των σύνθετων συστημάτων οι οποίες είναι ριζικά διαφορετικές από εκείνες των συστατικών τους και οι οποίες θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως αναδυόμενες, μπορούν να καθοριστούν συναρτήσει των τελευταίων. Η άλλη είναι η επιστημολογική και αφορά στο βαθμό γνώσης που μπορούμε να αποκτήσουμε για ένα σύνθετο σύστημα από τούς νόμους που διέπουν τα μέρη του καθώς και την δυνατότητα παραγωγής των νόμων που συλλαμβάνονται σε ένα αδρό φαινομενολογικό επίπεδο από τούς νόμους κατώτερων πιο εκλεπτυσμένων επιπέδων. Το νέο πρόβλημα που παρουσιάζεται, είναι ότι υπό μία έννοια καμία από τις προαναφερθείσες διακρίσεις δεν μπορεί να θεωρηθεί απόλυτη.

Συχνά τα επίπεδα αλληλοδιαπλέκονται και οι διακρίσεις παύουν να είναι σαφείς. Η διάκριση μεταξύ εξήγησης και καθορισμού²⁰⁴ αποτελεί ένα σημαντικό δείγμα της πιο γενικής διάκρισης ανάμεσα σε επιστημολογικά και οντολογικά ζητήματα. Η εξήγηση προφανώς και συνιστά ένα επιστημολογικό ζήτημα. Ωστόσο, το ερώτημα σχετικά με το κατά πόσον μια ομάδα οντοτήτων και αλληλεπιδράσεων σε ένα επίπεδο καθορίζει εκείνες ενός άλλου επιπέδου συνιστά οντολογικό ερώτημα. Ακόμη και αν ισχύει ένας τέτοιος καθορισμός δεν διασφαλίζει το ότι προσφέρεται ή έστω μπορεί να επιτευχθεί κάποια εξήγηση. Αυτή η διάκριση δείχνει το πως είναι δυνατόν να αρνηθεί κάποιος την αναγωγή της βιολογίας στη φυσική, όπως για παράδειγμα κάνουν ο Bohr (1933) ο Delbrück (1949) και ο Mayr (1982), χωρίς να υιοθετεί καμία μορφή βιταλισμού. Η άρνηση σε όλες αυτές τις περιπτώσεις συνιστά μια άρνηση της αναγωγής κατανοημένης ως εξήγησης· συνιστά μια αρνητική απάντηση σε ένα επιστημολογικό ερώτημα. Μια άρνηση τέτοιου είδους θα μπορούσε να εφορμάται από τυπικούς λόγους. Παραδείγματος χάριν, θα μπορούσε

²⁰³ Sarkar 1998 19-24

²⁰⁴ Μια άλλη σημαντική διάκριση είναι εκείνη μεταξύ καθορισμού και προβλεψιμότητας όπου ο καθορισμός συνιστά μια οντολογική θεωρία ενώ η προβλεψιμότητα μια επιστημολογική. Ο καθορισμός μπορεί να ισχύει χωρίς να συνεπάγεται προβλεψιμότητα.

να επιχειρηματολογηθεί πως οι φερόμενες ως εξηγήσεις σε κάποιο πεδίο δεν ικανοποιούν τους περιορισμούς μιας υποθεθείσας τυπικής επεξήγησης μιας αναγωγικής εξήγησης. Ωστόσο, αυτό που έχει περισσότερο ενδιαφέρον είναι όταν αυτή η άρνηση εφορμάται από ουσιαστικούς λόγους όπως αυτοί των Bohr, Delbrück και Mayr. Λόγω της πολυπλοκότητας ή ενδεχομένως λόγω μιας καταρχήν δυσκολίας ως προς την απόκτηση επακριβών αρχικών δεδομένων, οι εξηγήσεις ενδέχεται να αποτύχουν για ουσιαστικούς λόγους χωρίς αυτό να συνεπιφέρει κάποιο οντολογικό ζήτημα ως προς το κατά πόσον συμβαίνει κάτι 'εξωφυσικό'. Αντιθέτως, ο βιταλισμός, συμβατικά κατανοούμενος, συνεπιφέρει ένα μείζον οντολογικό ζήτημα καθότι υποστηρίζει πως οι διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα μόνο στην ζωντανή ύλη οφείλονται σε δυνάμεις οι αρχές που επιβάλλονται στην άβια ύλη. Συνεπώς, η μη υιοθέτηση της φυσιοκρατικής εξήγησης των βιολογικών φαινομένων γενικώς δεν συμποσούται στην αποδοχή του βιταλισμού. Κατά συνέπεια, ο οντολογικός αναγωγισμός δεν συνεπάγεται τον επιστημολογικό αναγωγισμό. Το ζήτημα, όμως πάλι δεν είναι τόσο απλό. Για παράδειγμα, ο συστατικός αναγωγισμός του Mayr διαφέρει από τα άλλα είδη οντολογικού αναγωγισμού που παρέθεσα, ενώ ο εξηγητικός αναγωγισμός του ιδίου παραπέμπει σε μηχανιστικές εξηγήσεις οι οποίες δεν φαίνεται να προϋποτίθενται στις άλλες κατηγοριοποιήσεις οι οποίες καλύπτουν το αντίστοιχο πεδίο από την Θεωρητική και την Επιστημολογική αναγωγή αντιστοιχώς. Η απλή παραδοχή πως η υλική σύσταση των ζωντανών οργανισμών είναι ακριβώς η ίδια με εκείνη που συναντάμε στον ανόργανο κόσμο και πως κανένα συμβάν ή διαδικασία του έμβιου δεν έρχεται σε σύγκρουση με τους φυσικοχημικούς νόμους, συνιστά έναν ασθενή οντολογικό ισχυρισμό, μια οντολογική δέσμευση ως προς τον υλιστικό μονισμό, που δεν λύνει το πρόβλημα του κατά πόσον υπάρχουν, όχι μόνο επιστημολογικές, αλλά και οντολογικές διαφορές μεταξύ των ιεραρχικών επιπέδων ενός ζωντανού συστήματος. Το ότι δεν υπάρχουν δύο οντολογικά ανεξάρτητες σφαίρες δεν συνεπάγεται πως οι ιδιότητες που εμφανίζονται στα ανώτερα επίπεδα και κατέχονται μόνο από τους ζωντανούς οργανισμούς ανάγονται κατά οιονδήποτε τρόπο στις ιδιότητες των κατώτερων επιπέδων. Το τελευταίο είδος οντολογικής αναγωγής που ανέφερα μιλά για οντολογικά πρωταρχικά συστατικά ενώ στη συνέχεια μιλά για εξήγηση βάσει δομικών ιδιοτήτων που δεν την συνδέει απαραίτητως με τον επιστημολογικό αναγωγισμό. Ακόμη, ενώ όλες οι διακρίσεις του Sarkar υποτίθεται πως ανήκουν στο χώρο της εξήγησης κάποιες συνεπιφέρουν οντολογικές παραδοχές · από την άλλη, κάποια από τα είδη αναγωγής που διακρίνει δεν καλύπτουν το πρώτο κριτήριο, δηλαδή αυτό του θεμελιωτισμού, και άρα δημιουργείται η απορία του κατά πόσον αυτές οι αναγωγές είναι πραγματικά εξηγήσεις. Ο συστατικός αναγωγισμός του Mayr συνάδει με τον οντολογικό αναγωγισμό του Searle αλλά δεν καλύπτει την οντολογική αναγωγή ιδιοτήτων του δεύτερου. Επιπλέον, είναι ενδιαφέρον το ότι ο Searle συνδέει την οντολογική αναγωγή ιδιοτήτων με τον θεωρητικό αναγωγισμό που τον αναφέρει ως μέσον για να διεκπεραιωθεί η οντολογική αναγωγή καθώς και το ότι ως προς την λογική αναγωγή αναφέρει πως όταν οι λέξεις και οι προτάσεις είναι λογικά ή ορισματικά αναγωγίμες τότε και οι αντίστοιχες οντότητες στις οποίες αναφέρονται οι λέξεις και οι προτάσεις είναι οντολογικά αναγωγίμες. Εδώ προφανώς τίθεται ένα σημασιολογικό ζήτημα. Άλλο σημαντικό θέμα είναι εκείνο της αιτιακής αναγωγής και το κατά πόσον αυτή συνεπάγεται την οντολογική αναγωγή. Η οντολογική αναγωγή όμως συμποσούται πάντοτε σε κάποιο είδος

αντικατάστασης και άρα, υπό μία έννοια, εξάλειψης των οντοτήτων της αναχθείσας σφαίρας από εκείνες της ανάγουσας· ωστόσο, το τι είδους οντότητες και τι είδους συνδέσεις προϋποθέτει ο καθένας συνιστά κάτι κάθε άλλο παρά σαφές. Η οντολογική δέσμευση δε, πηγάζει από μια προκατανόηση του τι είναι εκείνο που γνωρίζουμε, δηλαδή από τη γνώση. Επιπλέον, από την ίδια την πορεία της επιστημονικής έρευνας φαίνεται να υπάρχει μια βαθιά αλληλεξάρτηση μεταξύ των οντολογικών και των επιστημολογικών παραδοχών. Οι οντότητες στις οποίες κάποιος δεσμεύεται επηρεάζουν αναπόφευκτα το είδος της εξήγησης που επιζητά· υπό μία έννοια, κάθε οντολογική παραδοχή συνεπιφέρει ένα επιστημολογικό πρόγραμμα, εκείνο που χρησιμοποιεί την παραδοχή προκειμένου να αντιμετωπίσει τα ενδεχόμενα προς εξήγηση γεγονότα. Αντιστρόφως, η εξηγητική επιτυχία μιας θεωρίας ή ενός ερευνητικού προγράμματος αυξάνει σημαντικά την εμπιστοσύνη κάποιου στην οντολογία του, δηλαδή, στις οντότητες που αναφέρονται στους ισχυρισμούς και στις παραδοχές του. Πέραν αυτού, τίποτε δεν εμποδίζει την ενσωμάτωση κάποιου ουσιαστικού μελήματος, ήτοι μιας οντολογικής παραδοχής, στον φορμαλισμό ενός επιχειρήματος. Παραδείγματος χάριν, η παραδοχή ότι ένα σύστημα μπορεί να αναπαρασταθεί ως ένα σύνθετο από χωρικά περιορισμένα διακριτά μέρη. Κατ'αυτόν τον τρόπο όμως ένα ουσιαστικό ζήτημα μετατρέπεται σε τυπικό και εντέλει το πλαίσιο είναι εκείνο που υποδεικνύει κάθε φορά σε τι συνίσταται ο εκάστοτε ο φορμαλισμός. Χωρίς να επεκταθώ περισσότερο θα προσπαθήσω απλώς να δώσω μια συνοπτική εικόνα αφενός κάποιων προβλημάτων και αδιεξόδων που ανακύπτουν και αφετέρου κάποιων κατευθυντήριων νημάτων που ενδέχεται κατά την γνώμη μου να οδηγήσουν σε πιο γόνιμες λύσεις.

Ως προς το ζήτημα του αναγωγισμού διαπιστώνεται αφενός πως υπάρχει μεγάλη δυσκολία να ομαδοποιηθούν σε μία μόνο κατάταξη τα διάφορα είδη που διακρίνονται από διαφορετικούς ερευνητές και αφετέρου πως στην πράξη σχεδόν ποτέ, ανεξαρτήτως των όρων της σχέσης, η αναγωγή δεν καθίσταται πλήρης επί της ουσίας. Εκτός από τα εσωτερικά προβλήματα που αντιμετωπίζουν τα διάφορα είδη προτεινόμενων αναγωγών --όπως η φύση των συνδέσεων μεταξύ της αναχθείσας και της ανάγουσας σφαίρας, το πρόβλημα των ισοδυναμιών και των νόμων γεφύρωσης, το ζήτημα των προβληματικών προσεγγίσεων που εξαρτώνται από το πλαίσιο ή περιλαμβάνουν αντιγεγονικές παραδοχές κλπ--, οι λόγοι γι'αυτό το αδιέξοδο σχετίζονται και με μία πληθώρα άλλων ζητημάτων. Την αλληλοδιαπλοκή των επιπέδων ανάλυσης και περιγραφής που από την μία δημιουργούν συγχύσεις καθότι οι διακρίσεις παύουν να είναι σαφείς αλλά από την άλλη δείχνουν ότι υπάρχει μια αναπόφευκτη σύνδεση μεταξύ οντολογικών και επιστημολογικών παραδοχών. Την αποδοχή ή μη των αιτιακών εξηγήσεων καθώς και τις διαφορετικές ερμηνείες που αποδίδονται στην ίδια την έννοια της αιτιακής εξήγησης²⁰⁵. Το

²⁰⁵ Για παράδειγμα, στο πλαίσιο του λογικού θετικισμού η εξήγηση εκλαμβάνεται ως η αναζητήση αιτιών υπό τον όρο πως η αιτία δεν ερμηνεύεται οντολογικά. Η αιτία γι'αυτούς υποβαθμίζεται σε συνώνυμο της εξήγησης: το να γνωρίζουμε μια αιτία κάποιου συμβάντος σημαίνει να έχουμε κάποια εξήγηση γι'αυτό και η εξήγηση σημαίνει κατανόηση όπου η κατανόηση όμως εκλαμβάνεται με την πλέον τετριμμένη έννοια του όρου. Η έμφαση των λογικών εμπειριστών στην επιστημολογία έναντι της οντολογίας δεν αποσαφηνίζει το τοπίο ούτε καν στο τυπικό επίπεδο καθότι στο θετικιστικό αναγωγιστικό μοντέλο οι υποτιθέμενες αναγωγές δεν συνιστούν λογικές παραγωγές (deduction) αλλά απλές παραγωγές (derivation) που συνήθως συνεπάγονται φυσικές προσεγγίσεις και άλλες ευριστικές ενώ συχνά δεν συνιστούν τίποτε περισσότερο από τη φραστική διατύπωση ενός επιχειρήματος όπου το

γενικότερο πρόβλημα του τι σημαίνει εξήγηση το οποίο συνεπιφέρει μια σειρά άλλων ζητημάτων. Τέτοια είναι: η διάκριση θεωρητικών και μηχανιστικών εξηγήσεων· το πότε ένα σώμα επιστημονικής γνώσης παρέχει νόμους και θεωρίες· το πώς αυτές οι θεωρίες πρέπει να τυποποιηθούν και να αναπαρασταθούν στο φιλοσοφικό λόγο· το πώς μπορεί να αποσαφηνιστεί η έννοια του μηχανισμού· το κατά πόσον η μηχανιστική εξήγηση διαφέρει από την φυσικοχημική και ως εκ τούτου δεν υποστηρίζει ούτε τον οντολογικό ούτε τον εξηγητικό αναγωγισμό· το πώς ορίζεται και τι σημαίνει η διάκριση μεταξύ εξήγησης και καθορισμού, και το πώς οιοσδήποτε τύπος εξήγησης που πρέπει να επεξηγηθεί τυπικά μπορεί να διαχωριστεί από το ποιο εξειδικευμένο ερώτημα του πότε μια εξήγηση συνιστά και αναγωγή.

Ο στόχος του σκληρού αναγωγισμού, βάσει του οποίου οι ιδιότητες των όλων εξηγούνται από εκείνες των συστατικών μερών τους και που στο επιστημονικό πλαίσιο αναφέρεται και ως 'φυσικαλιστική αναγωγή', δεν είναι άλλος από την αντικατάσταση, και πιθανή εξάλειψη, των νόμων, των θεωριών, των οντοτήτων και, για όσους τις δέχονται στην οντολογία τους, των ιδιοτήτων της αναχθείσας σφαίρας από τα αντίστοιχα της ανάουσας σφαίρας. Το βασικό κίνητρο, άρα, έγκειται στην προσαρμογή των προβληματικών ιδιοτήτων στο προτιμητέο μεταφυσικό πλαίσιο και συμποσούται πάντοτε σε κάποιου είδους οντολογική αναγωγή. Επειδή όμως το σύνηθες συμπέρασμα που προκύπτει από όλες τις αναλύσεις είναι πως ουδέποτε έχει συντελεστεί πλήρης αναγωγή σε οιοδήποτε τομέα έρευνας και πως η εμμονή στο αναγωγιστικό εγχείρημα από ένα σημείο και πέρα οδηγεί σε άσκοπους φορμαλισμούς ή σε ανεδαφικές μεταφυσικές παραδοχές όπως εκείνες του οντολογικού και του επιστημολογικού εξαλειπτισμού, το συμπέρασμα είναι πως η ανάλυση των συστημάτων στα μέρη τους μπορεί να αποβεί χρήσιμη, μεθοδολογικά κυρίως, μόνο αν αναγνωρίζεται ότι τα χαμηλότερα επίπεδα οργάνωσης ενός συστήματος μπορούν να μάς δώσουν για τα χαρακτηριστικά και τις διαδικασίες των ανώτερων επιπέδων μόνο ένα περιορισμένο ποσό πληροφοριών που σημαίνει πως πάντα, τουλάχιστον μέσω της αναγωγιστικής στρατηγικής, μένει ένα μη αναλύσιμο υπόλοιπο. Από κει και πέρα, κάθε προσπάθεια αναγωγής είτε του βιολογικού στο φυσικαλιστικό είτε του νοητικού στο φυσικαλιστικό, είτε των δευτερογενών ποιοτήτων στις πρωτογενείς, είτε των ηθικών αξιών και των ψυχολογικών καταστάσεων στο φυσικαλιστικό (και άρα στο μη ηθικό) είναι προβληματική. Αντιθέτως η ολιστική αντιμετώπιση των ζωντανών οργανισμών που δίνει έμφαση στις αλληλεπιδράσεις και στο φαινόμενο της ανάδυσης νέων αναπάντεχων ποιοτήτων και φαινομένων που 'ανθίστανται' στην ανάλυση, φαίνεται σε πρώτη προσέγγιση πολύ πιο ενδιαφέρουσα και γόνιμη.

Εδώ βέβαια προκύπτει μια σειρά νέων προβλημάτων που οφείλει να αντιμετωπίσει κάθε σοβαρή αντιαναγωγιστική προσέγγιση. Τα βασικότερα από αυτά σχετίζονται με γενικότερες φιλοσοφικές παραδοχές που αφορούν την θέση περί ρεαλισμού ως προς τις μη αναγώγιμες ιδιότητες των υψηλότερων επιπέδων, με την φύση της προτεινόμενης σχέσης που συνδέει τα επίπεδα ανάλυσης για τα οποία έχει απορριφθεί η αναγωγιστική λύση, και με την απαίτηση για κάποιου είδους

τελικό προϊόν κατά κανόνα δεν είναι η αναχθείσα θεωρία αλλά κάτι που με δυσκολία αναγνωρίζεται ως κάτι παρόμοιο.

εύλογη και καταληπτή σύνδεση μεταξύ των διαφορετικών επιπέδων περιγραφής. Τα ζητήματα που ανακύπτουν και εδώ είναι πάρα πολλά και καίρια. Θα περιοριστώ σε κάποιες νύξεις προκειμένου να καταλήξω στην προσέγγιση που θεωρώ πιο γόνιμη και να δείξω ότι ακόμη και σε αυτή την περίπτωση υπάρχουν αζεπέραστα προβλήματα. Η αποδοχή μιας οιασδήποτε αντιαναγωγιστικής θέσης συνεπάγεται πως οι εξηγήσεις και τα φυσικά είδη που υπερασπίζεται ο αναγωγισμός δεν είναι αποδεκτά και άρα θέτει το ζήτημα της στάσης μας σχετικά με την πραγματική ύπαρξη των μη αναγόμενων ιδιοτήτων στις οποίες αναφερόμαστε και θέλουμε να εξηγήσουμε. Οι αντιρεαλιστές δεν αποδέχονται την πραγματική ύπαρξη των μη αναγόμενων ιδιοτήτων και αρκετοί από αυτούς υποστηρίζουν εξαιρετικές και εργαλειακές θέσεις. Οι εξαλειπτιστές²⁰⁶ αρνούνται την πραγματική ύπαρξη των φαινομένων που δεν μπορούν να αναχθούν, για παράδειγμα τις νοητικές και ψυχολογικές καταστάσεις, ενώ προκειμένου να παρέχουν κάποιου είδους εξηγήσεις για το τι συμβαίνει προσπαθούν να τα αποσυνθέσουν σε επιμέρους βασικές ιδιότητες. Οι εργαλειοκράτες²⁰⁷ από την άλλη υποστηρίζουν πως η παραδοχή για την ύπαρξη μιας εξωτερικής πραγματικότητας συνιστά μια πλεονάζουσα παραδοχή και πως οι επιστημονικές θεωρίες θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως πραγματιστικά εργαλεία που μάς επιτρέπουν να προβαίνουμε σε καλύτερες προβλέψεις. Χωρίς να υπεισέλθω σε εσωτερική κριτική αυτών των απόψεων θεωρώ αρκετό να επισημάνω την αντιφατικότητα του εξαλειπτισμού και το 'άσκοπον' της εργαλειοκρατίας. Ο εξαλειπτισμός πέραν του ότι προβαίνει σε λήψη ζητουμένου εν μέσω άλλων προβάλλει την πεποίθηση ότι δεν υπάρχουν πεποιθήσεις. Η εργαλειοκρατία από την μια αναφέρεται σε προβλέψεις και από την άλλη, με το αδύνατο επιχείρημα πως οι θεωρίες που παράγονται σε έναν εμπειρικό τομέα συχνά αποδεικνύονται απροσδόκητα χρήσιμες σε κάποιον άλλον, έχει αποστερήσει από τις θεωρίες, δηλαδή από την γνώση, το ίδιο της το αντικείμενο. Ο αντιρεαλισμός γενικότερα πέραν του ότι συνιστά μια βαθιά αντιδισαιθητική και παράδοξη θέση, η οποία δεν λύνει και κανένα πρόβλημα αφού απλώς προσπαθεί να εξαφανίσει την ίδια την προβληματική εθελουφλώντας μπροστά στις πλέον άμεσες ανθρώπινες εμπειρίες μας, προωθεί έναν συντηρητισμό τόσο στη φιλοσοφία όσο και στην επιστήμη· επαφίεται και αρκείται σε εκείνο που θεωρεί ότι μπορεί να εξηγήσει. Αντιθέτως, ένας, έστω ασθενής, ρεαλισμός συνιστά μια κρίσιμη και ελάχιστη συνθήκη που διασφαλίζει την εμπλοκή μας στον κόσμο. Στην όλη διαμάχη πάντως είναι προφανές πως κεντρική θέση κατέχει για άλλη μια φορά το πρόβλημα των αιτιακών εξηγήσεων. Μια ρεαλιστική αντιαναγωγιστική θέση οφείλει κατ'αρχάς να διευκρινίσει τι έννοια αιτιότητας υιοθετεί και κατά πόσον αποδέχεται την ύπαρξη αιτιακών εξηγήσεων για τα ανώτερα επίπεδα. Αν δεν αποδέχεται τις αιτιακές εξηγήσεις ως προς τα ανώτερα επίπεδα και επικαλείται την ύπαρξη μη αιτιακών

²⁰⁶ Ενδεικτικά βλ. Churchland, 1986. Αυτού του είδους ο εξαλειπτισμός διαφέρει από τον αναγωγιστικό 'εξαλειπτισμό'. Ο τελευταίος υποστηρίζει τη δυνατότητα αντικατάστασης των οντοτήτων και των διαδικασιών της αναχθείσας σφαίρας από εκείνες τις ανάγουσες σφαίρας ή στην πιο ασθενή εκδοχή του ισχυρίζεται πως οτιδήποτε συμβαίνει σε οποιαδήποτε σφαίρα δεν συνιστά τίποτε περισσότερο από εκείνο που συμβαίνει στην σφαίρα που ορίζεται ως θεμελιώδης. Ο πρώτος απλώς αρνείται την ύπαρξη των μη αναγόμενων φαινομένων και υπό αυτή την έννοια αποτελεί μια τουλάχιστον παράλογη θεωρία. Προσωπικά όσον αφορά τον αναγωγισμό ποτέ δεν μπόρεσα να καταλάβω πλήρως την διαφορά του να λέει κάποιος ότι κάτι δεν υπάρχει με το λέει ότι υπάρχει αλλά είναι κάτι άλλο.

²⁰⁷ πχ Van Fraassen, 1980, Rosenberg, 1994

εξηγήσεων, με το επιχείρημα, για παράδειγμα, πως η συμμετοχή κάποιου παράγοντα σε μια γνήσια εξήγηση εγγυάται την πραγματικότητα του είδους του, θα πρέπει με κάποιο τρόπο αφενός να ορίσει τις μη αιτιακές εξηγήσεις και αφετέρου να καταδείξει την γνησιότητα τους. Αν από την άλλη αποδέχεται τις αιτιακές εξηγήσεις για τα ανώτερα επίπεδα με το επιχείρημα, για παράδειγμα, πως διαφορετικά δεν θα μπορούσαμε καν να συλλάβουμε κάποιες νομολογικές γενικεύσεις, θα πρέπει να καταδείξει πως όντως λαμβάνει χώρα κάποιου είδους αιτιακή δράση, πως είναι αυτόνομη και πως δεν συνιστά ένα απλό επιφανόμενο της πραγματικής αιτιακής δράσης που λαμβάνει χώρα στο βασικό επίπεδο.

Δύο από τις επικρατείς αντιαναγωγιστικές θεωρίες είναι εκείνες της ανάδυσης και της επιγένεσης. Παρακάμπτοντας τις αντιρεαλιστικές τους εκδοχές, θα αναφερθώ πρώτα εν συντομία στην επιγένεση για να καταλήξω μέσα από την κριτική της στη θέση της οντολογικής ανάδυσης που τουλάχιστον φαίνεται πιο γόνιμη. Η επιγενετιστική άποψη πρωτοδιατυπώθηκε από τον Davidson ως εξής: "τα νοητικά χαρακτηριστικά υπό μία έννοια έχουν μια σχέση εξάρτησης, ή επιγένεσης, με τα φυσικά χαρακτηριστικά. Μια τέτοιου είδους επιγένεση μπορεί να εκληφθεί πως σημαίνει είτε ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρχουν δύο συμβάντα όμοια καθόλες τις φυσικές πλευρές ενώ διαφέρουν κατά κάποιες νοητικές πλευρές, είτε πως ένα αντικείμενο δεν μπορεί να αλλάξει κατά κάποια νοητική πλευρά χωρίς συνάμα να αλλάξει και κατά κάποια φυσική πλευρά"²⁰⁸. Βάσει αυτού, παρακάμπτοντας την οντολογία συμβάντων του Davidson, ο κοινός τόπος των επιγενετιστικών θεωριών συνίσταται στο ότι τα συστήματα που δεν διαφέρουν κατά καμία φυσική ιδιότητα δεν διαφέρουν και κατά καμία ιδιότητα ανωτέρου επιπέδου. Η επιγενετιστική σχέση άρα, στη βάση κάποιων γενικεύσεων που πρέπει να ανακαλυφθούν και να διατυπωθούν, συνδέει οικογένειες ιδιοτήτων διαφορετικών επιπέδων ενός συστήματος ή στην πιο τοπική μορφή της συνδέει κάποια χαρακτηριστικά των ανωτέρων επιπέδων με ένα πιο περιορισμένο φάσμα φυσικών, ή άλλου κατώτερου επιπέδου, χαρακτηριστικών²⁰⁹. Το βασικό πρόβλημα με την θεωρία της επιγένεσης έγκειται στο ότι αντιμετωπίζει τις ιδιότητες σαν να υπάρχουν αφ'εαυτών, ήτοι, αποσπασμένες από τα αντικείμενα που τις φέρουν ενώ επιπλέον κάποιες, οι αρνητικές και οι διαζευκτικές, δεν είναι καν δυνατόν να προσιδιάζουν σε κάποιο συγκεκριμένο αντικείμενο. Πέραν του ότι αυτό από μόνο του συνιστά μια περίεργη φιλοσοφική παραδοχή οδηγεί και σε κάποια περαιτέρω προβλήματα. Στην περίπτωση που η σχέση εξάρτησης θεωρηθεί αιτιακή με την έννοια της ποιητικής αιτιότητας τότε είναι προφανές ότι καταλήγουμε σε έναν ισχυρό δυϊσμό ιδιοτήτων. Ακόμη όμως και αν απορριφθεί η σχέση της ποιητικής αιτιότητας το πρόβλημα παραμένει καθότι η θεωρία της επιγένεσης εξ' ορισμού αναφέρεται σε δύο σφαίρες ιδιοτήτων που κατοπτρίζουν η μία την άλλη χωρίς να δεσμεύεται ως προς το ότι η σχέση εξάρτησης είναι μονόπλευρη ή να αναφέρεται στον καθορισμό των ιδιοτήτων του υψηλότερου επιπέδου από εκείνες του κατώτερου. Ωστόσο, ακόμη και όταν οι επιγενετιστές προβαίνουν σε κάποιες πρόσθετες παραδοχές προσπαθώντας να συλλάβουν τόσο την σχέση εξάρτησης όσο και τον καθορισμό των ιδιοτήτων

²⁰⁸ Davidson 1980 214.

²⁰⁹ Για μια λεπτομερή ανάπτυξη της θεωρίας της επιγένεσης ενδεικτικά βλ. Kim (1978) και Rosenberg (1985).

υψηλότερου επιπέδου από εκείνες του χαμηλότερου, εξακολουθεί να υπάρχει ένα πρόβλημα οντολογικής ασυμμετρίας υπέρ των βασικών ιδιοτήτων έναντι εκείνων των υψηλότερων επιπέδων²¹⁰. Η σχετική συζήτηση είναι πολύ μεγάλη και δεν θα επεκταθώ περισσότερο. Το ουσιώδες πάντως είναι πως με την επιγένεση δεν αντιμετωπίζεται επιτυχώς το φαινόμενο της εμφάνισης ποιοτικών καινοτομιών και απλώς αναπτύσσεται ένας σύνθετος φορμαλισμός στην προσπάθεια αναζήτησης κάποιων συνθετικών ταυτοτήτων που να συνδέουν τα διαφορετικά επίπεδα ανάλυσης. Οι περισσότερες επιγενετιστικές θεωρίες δεν λύνουν το πρόβλημα της αποκαλούμενης ψυχικής ή νοητικής αιτιότητας και υιοθετούν μια επιφαινομεναλιστική θέση όσον αφορά τα ψυχικά φαινόμενα. Τουτέστιν οι ψυχικές καταστάσεις επιγεννώνται σε υλικές καταστάσεις αλλά δεν έχουν αιτιακό ρόλο. Η απάντηση του Kim είναι ότι "αν αυτό είναι ο επιφαινομεναλισμός τότε ας τον εκμεταλλευτούμε στο έπακρον"²¹¹. Παρόμοια κριτική, *mutatis mutandis*, μπορεί να ασκηθεί και στην θεωρία του λειτουργισμού. Στον λειτουργισμό κάθε μη αναγώγιμη κατάσταση προσδιορίζεται μέσω του αιτιακού της ρόλου μέσα σε ένα δίκτυο παρόμοιων καταστάσεων ενός συστήματος στο οποίο εισρέουν ερεθίσματα και εκρέουν συμπεριφορές. Κάτι ανήκει σε ένα είδος 'πραγμάτων' όταν μπορεί να επιτελέσει την λειτουργία που ορίζει αυτό το είδος πραγμάτων. Η όποια τελεολογία ενέχεται στις λειτουργιστικές εξηγήσεις είναι καθαρά ευρετική. Όπως και στην επιγένεση οι τύποι των λειτουργικών καταστάσεων δεν μπορούν να αναχθούν σε τύπους φυσικών καταστάσεων. Αλλά το κάθε δείγμα λειτουργικής κατάστασης είναι δείγμα μιας φυσικής κατάστασης με την οποία ταυτίζεται. Σύμφωνα με τον λειτουργισμό οι λειτουργίες είναι ανεξάρτητες από την ύλη του συστήματος στο οποίο λαμβάνουν χώρα ήτοι, οι λειτουργικές καταστάσεις καθίστανται ανεξάρτητες από το μέσο υλοποίησής τους και άρα μπορούν να αποσπαστούν από το υπόστρωμά τους.

Βάσει όλων αυτών και δεδομένου του αδιεξόδου της φυσικαλιστικής αναγωγής, το επίμαχο, ως προς το φαινόμενο της εμφάνισης ποιοτικών καινοτομιών συμποσούται στο να βρεθεί μια αντιαναγωγιστική θέση που, ενώ δεν θα συνεπιφέρει ούτε εξαλειπτικές ούτε δυϊστικές παραδοχές και δεν θα υποκύπτει σε πραγματιστικές ή άλλες εργαλειακού ή φορμαλιστικού τύπου λύσεις, θα υπόκειται σε μία μονιστική και κατά το δυνατόν ρεαλιστική προσέγγιση. Η αποδοχή του συστατικού αναγωγισμού, ήτοι, η παραδοχή πως η διαφορά των ζωντανών οργανισμών από την αδρανή ύλη δεν έγκειται στο υπόστρωμα αλλά στην οργάνωσή τους, συνιστά μια οντολογική δέσμευση σε έναν υλιστικό μονισμό ο οποίος, μετά την δυϊστική κληρονομιά, πέραν του ότι αποτελεί την ευρέως αποδεκτή και

²¹⁰ Πέραν αυτού του προβλήματος, ο ίδιος ο Kim έχει παραδεχτεί πως "αν η προτεινόμενη σχέση επιγένεσης είναι επαρκώς ασθενής ώστε να θεωρείται μη αναγωγιστική, τείνει να είναι πολύ ασθενής προκειμένου να επαρκεί ως σχέση εξάρτησης· αντιστρόφως, όταν η σχέση είναι επαρκώς ισχυρή ώστε να εξασφαλίζει την εξάρτηση, τείνει να είναι τόσο ισχυρή ώστε να συνεπάγεται αναγωγιμότητα" [Kim 1989 40]. Ωστόσο, οι ισχυρές έννοιες επιγένεσης εισήχθησαν προκειμένου να διασφαλίσουν πως το ότι δεν γίνεται δύο συμβάντα που είναι όμοια σε ένα επίπεδο να διαφέρουν σε κάποιο άλλο, δεν οφείλεται σε σύμπτωση. Σε ετούτο άλλωστε έγκειται και η γενικότερη λογική αναζήτησης ισοδυναμιών, και άρα συνθετικών ταυτοτήτων (*compositional identities*), μεταξύ δύο διαφορετικών επιπέδων ανάλυσης τόσο στον αναγωγισμό όσο και στον αντιαναγωγισμό.

²¹¹ Kim 1992

επιστημονικά τεκμηριωμένη άποψη, συνιστά την πιο ενδιαφέρουσα και σοβαρή εκδοχή της σύγχρονης οντολογίας· κατά τον Jonas, 'την πραγματική οντολογία του κόσμου μας από την Αναγέννηση και μετά'. Το θέμα βέβαια έγκειται στο πως προκύπτει αυτή η οργάνωση. Επιπλέον, η οντολογική πόλωση που δημιούργησε ο δυϊσμός δεν μπορεί απλώς να παρακαμφθεί · η δυαδικότητα που υποστηρίζει θεμελιώνεται στην ίδια την πραγματικότητά μας. Η διάρρηξη του αρχέγονου μονισμού στη σφαίρα της έκτασης και στη σφαίρα της σκέψης κληροδότησαν για πάντα μια νέα θεωρητική κατάσταση. Κατά τον Jonas όπως ανέφερα και αλλού, ένας νέος, ακέραιος μονισμός, δηλαδή ένας φιλοσοφικός μονισμός δεν μπορεί να εξουδετερώσει την πολικότητα· οφείλει να την απορροφήσει σε μια υψηλότερη ενότητα ύπαρξης από την οποία τα αντίθετα απορρέουν ως όψεις του είναι της ή ως στάδια του γίνεσθαί της. "Εφόσον η ύλη αυτοεκδιπλώθηκε, δηλαδή, αυτοοργανώθηκε κατ'αυτόν τον τρόπο και με αυτά τα αποτελέσματα, θα πρέπει της αποδώσουμε εκείνα που της αρμόζουν· θα πρέπει να της αναγνωρίσουμε την δυνατότητα ότι πραγματοποίησε ό,τι πραγματοποίησε και να την αποδώσουμε σε αυτήν ως ενυπάρχουσα στην πρωταρχική φύση της. Αυτό, ωστόσο, σημαίνει πως αυτή η αυθεντική δυναμικότητα πρέπει να συμπεριληφθεί στην ίδια την έννοια της φυσικής 'υπόστασης' ακριβώς όπως οι σκόπιμες δραστηριότητες που βλέπουμε να λειτουργούν στις πραγματώσεις τους πρέπει να συμπεριληφθούν στην έννοια της φυσικής αιτιότητας. Ο μη δογματικός στοχαστής δεν θα αποκρύψει την μαρτυρία της ζωής. Θα την αποδεχτεί σήμερα ως μια επίκληση για αναθεώρηση του συμβατικού μοντέλου πραγματικότητας που μάς έχει κληρονομηθεί από μια φυσική επιστήμη η οποία μάλλον την αντιπαρέρχεται"²¹². Εν ολίγοις, η ευρέως αποδεκτή βασική παραδοχή πως δεν υπάρχουν δύο οντολογικά ανεξάρτητες σφαίρες θα πρέπει να ενισχυθεί μέσω μιας ολιστικής προσέγγισης η οποία δεν θα αρνείται την πραγματικότητα των ιδιοτήτων, των καταστάσεων, των διαδικασιών και των συμβάντων που προσιδιάζουν μόνο στους ζωντανούς οργανισμούς έναντι της αδρανούς ύλης, ήτοι θα αντιμετωπίζει επιτυχώς το φαινόμενο της εμφάνισης ποιοτικών καινοτομιών. Ίσως όμως ετούτο να σημαίνει εν τέλει έναν ιδιότυπο μονισμό που επιτρέπει έναν οντικό πλουραλισμό και άρα μια διαφορετική κατανόηση της ίδιας της έννοιας της ύλης. Μολονότι όλα τα πράγματα είναι υλικά πράγματα, μπορεί μεταξύ αυτών των υλικών πραγμάτων να υφίστανται οντολογικές διαφορές χωρίς αυτό να ενέχει δυϊσμό υποστάσεων, επιπέδων οργάνωσης ή ιδιοτήτων. Πριν φτάσουμε εκεί όμως ας εξετάσουμε την σύγχρονη έννοια της ανάδυσης.

²¹² Jonas, 1966 17, 1-2. "Μια φιλοσοφία της ζωής περικλείει και την φιλοσοφία του οργανισμού και την φιλοσοφία του νου. Αυτό αποτελεί μια πρώτη πρόταση της φιλοσοφίας της ζωής, επί της ουσίας, την υπόθεση της, η οποία πρέπει να ευδοκιμήσει κατά την πορεία της εφαρμογής της. Καθότι, η πρόταση που δηλώνει το πλαίσιο δεν εκφράζει τίποτε λιγότερο από τον ισχυρισμό ότι το οργανικό ακόμη και στις πλέον χαμηλές μορφές του προδιαγράφει το νου και ότι ο νους ακόμη και στις υψηλότερες εκφάνσεις του παραμένει μέρος του οργανικού. Μόνον το τελευταίο μέρος του ισχυρισμού, και όχι το πρώτο, βρίσκεται σε σύμφωνια με τη σύγχρονη πεποίθηση το πρώτο αλλά όχι το τελευταίο συνάδει με την αρχαία πεποίθηση· ότι και τα δύο είναι έγκυρα και αδιαχώριστα αποτελεί την υπόθεση μιας φιλοσοφίας η οποία επιχειρεί να αποκτήσει μια θέση που υπερβαίνει την διαμάχη των αρχαίων και των σύγχρονων" Jonas, 1966 1.

Μια εύλογη κατεύθυνση έγκειται στην παραδοχή μιας οντολογικής έννοιας ανάδυσης βάσει της οποίας αναδυόμενη ιδιότητα αποκαλείται η ιδιότητα ενός όλου που δεν κατέχεται από κανένα συστατικό του μέρος και η οποία δεν θα μπορούσε να έχει προβλεφθεί από τη γνώση των συνιστωσών των κατώτερων επιπέδων. Εν ολίγοις, όταν ένα δομημένο σύστημα κατέχει αναδυόμενες ιδιότητες, δηλαδή παρουσιάζει αναδυόμενη συμπεριφορά, δεν είναι δυνατόν να έχουμε ένα *a priori*, προβλεπτικό, πρότυπο της συμπεριφοράς του αλλά μόνον ένα *a posteriori*, περιγραφικό. Η βασικότερη κριτική είναι εκείνη που καταγγέλλει πως η ανάδυση συνιστά απλώς μία κενή έννοια που δεν εξηγεί τίποτε και απλώς κατασκευάστηκε προκειμένου να ονομάσουμε την άγνοια μας σχετικά με κάποιους μηχανισμούς μέσω των οποίων από την συνένωση κάποιων πραγμάτων προκύπτουν κάποια νέα πράγματα με διαφορετικές ιδιότητες. Αντιπαρερχόμενοι το γεγονός πως ακόμη και έτσι να ήταν, ή και να είναι σε κάποιο βαθμό, ίσως και να συνιστά πιο γόνιμη στρατηγική όσον αφορά την έρευνα²¹³, τουλάχιστον εν σχέσει με άσκοπες φιλολογίες που κατά κόρον αναπτύσσονται από τούς φιλοσόφους της επιστήμης προκειμένου να υποστηρίξουν ανεδαφικές παραδοχές και αντιγεγονικές υποθέσεις που προσβάλλουν τον κοινό νου και όχι μόνο, στην προκειμένη περίπτωση τα πράγματα είναι διαφορετικά. Το επιχείρημα εκείνων που υποστηρίζουν την κενότητα της έννοιας της ανάδυσης βασίζεται στο ότι αν γνωρίζαμε την ακριβή σύσταση του σύνθετου συστήματος και τις συνδέσεις μεταξύ των στοιχείων που το συναποτελούν τότε η χρήση της έννοιας της ανάδυσης θα ήταν περιττή, ήτοι, η ανάδυση θα συνιστούσε μια αυταπάτη. Η ανάδυση όμως χρησιμοποιείται προκειμένου να ονομάσει την εμφάνιση κάποιων ποιοτικών καινοτομιών οι οποίες υπάρχουν πραγματικά ανεξαρτήτως από την ικανότητα μας να τις εξηγήσουμε ή να τις προβλέψουμε. Όπως πολύ σωστά λέει ο Bunge²¹⁴, "η εξηγημένη καινοτομία δεν συνιστά κάτι λιγότερο καινοφανές από την μη εξηγημένη καινοτομία όπως και η προβλέψιμη καινοτομία δεν συνιστά κάτι λιγότερο καινοφανές από την απρόβλεπτη ή ακόμη και από την μη προβλέψιμη καινοτομία". Η ανάδυση αφορά στην οντολογία και όχι στην επιστημολογία, σχετίζεται με τα πράγματα και τις ιδιότητες τους και όχι με την γνώση μας γι'αυτά. Ως οντολογική κατηγορία δε, η υλιστική ανάδυση δεν αποτελεί μια μυστηριώδη έννοια αλλά συνιστά ένα χαρακτηριστικό του πραγματικού κόσμου ο οποίος αποτελείται από αντικείμενα που φέρουν ιδιότητες και όπου η εμφάνιση κάθε νέας ιδιότητας εξαρτάται από την προγενέστερη ύπαρξη κάποιων άλλων βασικών ή πρόδρομων ιδιοτήτων. Επιπροσθέτως όμως, η ανάδυση λειτουργικών δομών συνιστά ένα φαινόμενο που προσιδιάζει αποκλειστικά σε συστήματα που είναι ικανά να εκδιπλώνουν δημιουργικά την πολυπλοκότητά τους και να δημιουργούν ενταυτώ τις δικές τους ρυθμιστικές και περιοριστικές συνθήκες. Κάθε ανώτερο ιεραρχικά επίπεδο βασίζεται ως προς τις λειτουργίες του στις αρχές που διέπουν τα κατώτερα αλλά δεν ανάγεται σ'αυτές λόγω του γεγονότος ότι η ίδια η μορφή κάθε ανώτερου επιπέδου δρα ως νέα περιοριστική συνθήκη για τις αρχές που διέπουν τα κατώτερα. Έτσι,

²¹³ Ο Mayr αναφέρει πως ο θάνατος του βιταλισμού αντί να οδηγήσει στο θρίαμβο του μηχανικισμού οδήγησε στο τότε γόνιμο για την βιολογική έρευνα νέο εξηγητικό παράδειγμα του οργανικισμού ή ολισμού το οποίο δεν αμφισβητούσε τόσο τις μηχανιστικές όψεις του φυσικαλισμού όσο τον αναγωγισμό του. (Επειδή ο ολισμός συνιστά έναν όρο που μπορεί να χαρακτηρίσει και πολλά άλλα συστήματα, στη βιολογία χρησιμοποιείται ο στενότερος όρος οργανικισμός). Mayr 2002 24-29.

²¹⁴ Bunge 1997 29.

συνθήκες που μένουν ακαθόριστες από τις αρχές που διέπουν τις απομονωμένες συνιστώσες των κατωτέρων επιπέδων ελέγχονται από τα ανώτερα επίπεδα· τουτέστιν, το όλον ελέγχει τα μέρη του λόγω των συνεπειών που επιφέρουν αυτές οι πρόσθετες περιοριστικές συνθήκες που τούς επιβάλλει²¹⁵. Το πώς ακριβώς συμβαίνουν οι διαδικασίες ανάδυσης νέων ιδιοτήτων, δηλαδή το ποιός είναι ο μηχανισμός της ανάδυσης συνιστά ένα ερώτημα που δεν επιδέχεται καμία γενικότροπη απάντηση· η απάντηση έγκειται κάθε φορά στην φύση της υπό εξέταση περίπτωσης. Πιθανότατα και να υπάρχουν αμέτρητοι μηχανισμοί ανάδυσης, όπου κάποιους ενδέχεται να μπορούμε να τούς ανακαλύψουμε ενώ κάποιους άλλους όχι, και όπου το μόνο σίγουρο κοινό χαρακτηριστικό τους έγκειται στην εμφάνιση νέων ιδιοτήτων. Ωστόσο, το κρίσιμο σημείο της εν λόγω θέσης έγκειται στο ότι υποστηρίζει πως γενικώς οι ιδιότητες δεν υπάρχουν από μόνες τους, ήτοι, αποσπασμένες από τα πράγματα που τις φέρουν, και πως ένα πράγμα εμφανίζει, ή πιο σωστά αποκτά, μια νέα, αναδυόμενη, ιδιότητα μόνο όταν, και λόγω του ότι, καθίσταται συστατικό στοιχείο ενός πιο σύνθετου συστήματος. Εν ολίγοις, ένα σύνθετο σύστημα εμφανίζει νέες ιδιότητες λόγω του ότι τα συστατικά του στοιχεία ως μέρη του εν λόγω συνόλου εμφανίζουν και κάποια χαρακτηριστικά διαφορετικά από εκείνα που εμφανίζουν όταν είναι απομονωμένα καθότι όντας απομονωμένα δεν αποκαλύπτουν τη συμβολή τους στις οιοσδήποτε αλληλεπιδράσεις μέσω των οποίων συγκροτείται ή οργανώνεται κάθε σύνθετο σύστημα προκειμένου να αποτελεί σύστημα και όχι απλό συσσωμάτωμα. Το απείκασμα δε, δεν είναι ότι το όλον συνιστά κάτι περισσότερο από τα μέρη του, φράση που θα επέτρεπε σε κάποιους να επιμείνουν στο ότι η ανάδυση αν μη τι άλλο συνιστά μυστηριώδη έννοια, "αλλά ότι καθώς τα μέρη, όντας συναρμοσμένα, αποκτούν νέες ιδιότητες προσδίδουν νέες ιδιότητες στο όλον οι οποίες εκφράζονται με αλλαγές των μερών και ούτω καθεξής. Τα μέρη και το όλον εξελίσσονται ένεκα της αλληλεπίδρασης τους, ενώ συνάμα εξελίσσεται και η ίδια η αλληλεπίδραση"²¹⁶. Η αρχή της ανάδυσης βάσει της οποίας οι νέες ιδιότητες που αναδύονται δεν θα μπορούσαν να είχαν προβλεφθεί από τη γνώση των συνιστωσών των κατώτερων επιπέδων αποτελεί συνέπεια του γεγονότος ότι τα έμβια όντα δεν αποτελούν συναθροίσεις των συστατικών τους στοιχείων αλλά έχουν οργάνωση και η λειτουργία τους εξαρτάται εξ ολοκλήρου από αυτή την οργάνωση καθώς και από τις αλληλεπιδράσεις και τις αλληλεξαρτήσεις των συστατικών τους. Ωστόσο, το ότι το σύστημα ως όλον ελέγχεται και εξαρτάται από την οργάνωση των μερών του συνεπάγεται μεν πως όταν αυτό αποσυναρμολογηθεί χάνει κάποια από τα χαρακτηριστικά του τα οποία μάλιστα δεν θα μπορούσαν να προβλεφθούν μόνο από τη γνώση των συστατικών μερών του (καθότι όντας απομονωμένα δεν διαθέτουν τις ιδιότητες που αποκτούν μόνον ως μέρη του συνόλου μέσω πρόσθετων περιοριστικών συνθηκών που επιβάλλονται, καθώς και αλληλεπιδράσεων που λαμβάνουν χώρα, μόνο σε υψηλότερο επίπεδο ολοκλήρωσης), αλλά δεν συνεπάγεται πως όλα αυτά δεν συμβαίνουν βάσει κάποιων μηχανισμών τούς

²¹⁵ Για μια εκτενή ανάλυση σχετικά με τις περιοριστικές συνθήκες που επιβάλλονται από τα ανώτερα ιεραρχικά επίπεδα και 'τιθασεύουν' τις αρχές που διέπουν τα κατώτερα, παραπέμπουμε στον Polanyi, 1968. Συναφής ιδέα κατά την γνώμη μας είναι και εκείνη της 'καθοδικής αιτιότητας' (downward causation). Σχετικά με την τελευταία, παραπέμπουμε στους Campbell 1974, 1990, Moreno 1998 και Rockwell.

²¹⁶ Levins, Lewontin, 1985, 3

οποίους μπορούμε να ανακαλύψουμε a posteriori. Το ότι δεν μπορούμε να προβλέψουμε δεν συνεπάγεται και το ότι δεν μπορούμε να γνωρίσουμε εκ των υστέρων. Αλλά ακόμα και αν δεν μπορούμε να γνωρίσουμε ούτε εκ των υστέρων, με την έννοια ότι αποτυγχάνουμε να ανακαλύψουμε κάποιους μηχανισμούς, δεν σημαίνει πως αυτοί οι μηχανισμοί δεν υφίστανται ή πως δεν ανήκουν στη σφαίρα του φυσικού. Έτσι, βάσει της θεωρίας ανάδυσης η ψυχή για παράδειγμα, ή ό,τι αποκαλούμε με την σύγχρονη έννοια νοητικό ως σύνολο ψυχικών συμβάντων ή καταστάσεων, είναι κάτι που αναδύεται στο σώμα λόγω του τρόπου με τον οποίο έχουν οργανωθεί τα μέρη του. Το νοητικό ή η συνείδηση αναδύεται από ένα σύνθετο φυσικό σύστημα και σύμφωνα με τον Searle "η συνείδηση είναι μια νοητική και άρα φυσική ιδιότητα του νου με την ίδια έννοια που η υγρότητα είναι ιδιότητα ενός συστήματος μορίων"²¹⁷. Αυτό είναι και το επιχείρημά του σε όσους κατηγορούν την ανάδυση για δυϊσμό· ο αναδυτισμός δεν επικαλείται την ύπαρξη μη φυσικών καταστάσεων αλλά την ύπαρξη υψηλότερου επιπέδου φυσικών ιδιοτήτων όσον αφορά τα σύνθετα φυσικά συστήματα²¹⁸. Το πρόβλημα στο οποίο θα επανέλθω αλλού είναι ότι η εξήγηση με όρους ανάδυσης προϋποθέτει δύο διακριτά επίπεδα ύπαρξης, ένα βασικό και ένα αναδύόμενο. Επιπλέον, η έννοια της αιτιακής αποτελεσματικότητας των αναδύομενων ιδιοτήτων, δηλαδή των μη αναγόμενων αιτιακών δυνάμεων του φυσικού συστήματος λόγω αυτών των ιδιοτήτων, καθώς και η έννοια της καθοδικής αιτιότητας των ανωτέρων επιπέδων προς τα κατώτερα που υιοθετούν πολλοί αναδυτιστές παρουσιάζει προβλήματα.

Ως προς την ισχυρή εκδοχή της τεχνητής ζωής, ένα πρώτο πρόβλημα ανακύπτει από την υιοθέτηση μιας σκληρά λειτουργιστικής θέσης, σε συνδυασμό με τον ισχυρισμό ότι είναι δυνατή ή τεχνητή σύνθεση πραγματικών μορφών ζωής. Για κάποιους λειτουργιστές το να είναι κάτι ζωντανό συνιστά μια αναδύομενη ιδιότητα η οποία όμως εξαρτάται μόνον από τη σωστή αυτοοργάνωση ενός συστήματος, ανεξαρτήτως της σύστασης του, δηλαδή του υλικού του υποστρώματος: "...η οντολογική υπόσταση μιας ζωντανής διαδικασίας είναι ανεξάρτητη από τον υλικοδομικό υπόστρωμα που την φέρει"²¹⁹, ήτοι, από τα συστατικά μέρη του συστήματος στο οποίο λαμβάνει χώρα. Αυτό όμως με τη σειρά του συνεπάγεται πως γενικότερα οι αναδύομενες ιδιότητες ενός σύνθετου συστήματος είναι ανεξάρτητες και από τις ιδιότητες των συστατικών μερών του, και κατά συνέπεια πέραν του ότι δεν μπορεί να υπάρχει καμία συσχέτιση μεταξύ των νόμων που διέπουν τα διαφορετικά επίπεδα οργάνωσης, και άρα έχουμε μια μυστηριώδη έννοια ανάδυσης²²⁰, έχουμε και μια μυστηριώδη έννοια οργάνωσης. Αν οι ιδιότητες των συστατικών μερών ενός συστήματος δεν διαδραματίζουν κανένα ρόλο στον τρόπο οργάνωσης του συστήματος δεν θα μπορούσαμε καν να δικαιολογήσουμε το ότι υπάρχουν παρόμοια από άποψη οργάνωσης σύνθετα συστήματα με διαφορετικές αναδύομενες ιδιότητες. Αν πάλι δεχτούμε πως αυτή η αρχή της ανεξαρτησίας από το υλικό υπόστρωμα σημαίνει απλώς πως μπορεί να υπάρχει και κάποιο άλλο υπόστρωμα, εκτός από το γνωστό μας οργανικό, από το οποίο μπορεί να αναπτυχθεί

²¹⁷ Searle 1992 14.

²¹⁸ Searle 1992 111-112

²¹⁹ Rasmussen 1991, 770

²²⁰ Παραπέμπουμε στα όσα αναφέραμε προηγουμένως σχετικά με την έννοια της ανάδυσης.

ένα επίπεδο πολυπλοκότητας που να κατέχει την ιδιότητα του ζωντανού, ένα απλό παράδειγμα από την ανόργανη χημεία αρκεί για να μάς πείσει για το αντίθετο²²¹: Ακόμα και δύο απλά χημικά στοιχεία όπως ο άνθρακας και το πυρίτιο, που ανήκουν στο ίδιο γένος του περιοδικού πίνακα και άρα έχουν πολλές κοινές φυσικές και χημικές ιδιότητες, όταν, για παράδειγμα, συνδυάζονται υπό κανονικές συνθήκες με το στοιχείο του οξυγόνου δίνουν δύο χημικές ενώσεις με πολύ διαφορετικές ιδιότητες: το διοξείδιο του άνθρακα που είναι αέριο και το διοξείδιο του πυριτίου που συνιστά στερεό σώμα. Το συμπέρασμα είναι πως το υλικό υπόστρωμα σε τελική ανάλυση κατέχει θεμελιώδη ρόλο ή τουλάχιστον θέτει σημαντικούς περιορισμούς και πως η μίμηση κάποιας αναδυόμενης ιδιότητας ενός ζωντανού συστήματος σε καμία περίπτωση δεν επαρκεί για την δημιουργία ενός γνήσια ζωντανού συστήματος. Η μίμηση ή η προσομοίωση μιας αναδυόμενης ιδιότητας ή μιας διαδικασίας μέσω ειδικά δομημένων συστημάτων ή προγραμματισμένων υπολογιστών στην καλύτερη περίπτωση μπορεί απλώς να μας βοηθήσει να ελέγξουμε ή να διασαφήσουμε τις συνεπαγωγές των παραδοχών κάποιων υποθέσεων ή μοντέλων μας σχετικά με τη λειτουργία των πραγματικών βιοσυστημάτων. Οι υποστηρικτές της ισχυρής τεχνητής ζωής υποπίπτουν σε ένα σημαντικό οντολογικό και σημασιολογικό σφάλμα. Συγχέουν την προσομοίωση με το πράγμα ή την διαδικασία που προσομοιώνεται. Όπως πολύ εύστοχα σημειώνει ο Pattee, σε αντίθεση με την καρτεσιανή αρχή που ανέφερα στην αρχή, "μια προσομοίωση που μεταβαίνει όλο και περισσότερο προς μορφή ζωής σε κανένα βαθμό πληρότητας της δεν καθίσταται πραγμάτωση της ζωής"²²². Επιπλέον, αντιμετωπίζουν και ένα αξεπέραστο επιστημολογικό πρόβλημα. Ο ισχυρισμός του Langton πως η προσέγγιση αυτή μπορεί να οδηγήσει πέραν από τη 'ζωή όπως την γνωρίζουμε' στη 'ζωή όπως θα μπορούσε να είναι'²²³ συνεπάγεται πως αν τα υποτιθέμενα εναλλακτικά ζωντανά συστήματα κατέχουν και κάποιες αναδυόμενες ιδιότητες διαφορετικές από εκείνες που μάς είναι γνωστές από τη ζωή όπως την γνωρίζουμε, τότε αυτά, de facto, δεν θα μπορεί να καταδειχθούν ως ζωντανά παρά μόνον να δηλωθούν ως εξ ορισμού ζωντανά. Υπ'αυτήν την έννοια η ισχυρή τεχνητή ζωή συνιστά ένα εγχείρημα εν πολλοίς άσχετο προς την θεωρητική βιολογία αλλά και προς κάθε εμπειρική επιστήμη.

Η υπολογιστική εκδοχή του ισχυρού προγράμματος τεχνητής ζωής η οποία επιχειρεί να συνθέσει μορφές ζωντανής συμπεριφοράς εντός υπολογιστών ή άλλων τεχνητών μέσων, διατείνεται πως αν μη τι άλλο κάποιες υπολογιστικές διαδικασίες μπορούν να θεωρηθούν ζωντανές:

"... η ζωή συνιστά μια ιδιότητα της οργάνωσης της ύλης και όχι μια ιδιότητα της ύλης που είναι κατά αυτόν τον τρόπο οργανωμένη και ενώ η βιολογία ασχολείται κατά μείζονα λόγο με την υλική βάση της ζωής, η τεχνητή ζωή ασχολείται με την μορφική βάση της ζωής." "Ο όρος 'τεχνητή' στην Τεχνητή Ζωή αφορά τα συστατικά και όχι τις αναδυόμενες διαδικασίες. Αν τα συστατικά μέρη ενσωματωθούν καταλλήλως, οι διαδικασίες που υποστηρίζουν είναι τόσο γνήσιες όσο και οι φυσικές διαδικασίες που μιμούνταιτεχνητά μέρη με λειτουργικούς ρόλους ανάλογους με εκείνους των βιομορίων..... θα υποστηρίζουν μια διαδικασία που θα είναι 'ζωντανή' κατά τον ίδιο τρόπο που οι φυσικοί οργανισμοί είναι ζωντανοί . Ως εκ τούτου η Τεχνητή Ζωή θα συνιστά γνήσια ζωή --απλώς θα αποτελείται από διαφορετικό υλικό από τη ζωή που έχει εξελιχθεί στη γη."²²⁴

²²¹ Bunge 1997, 150

²²² Pattee 1989, 68.

²²³ Boden 1996, 40

²²⁴ Langton 1989, 2, 33.

Ένα πρώτο πρόβλημα, έγκειται στο ότι σε πρώτη φάση η ζωή φαίνεται να συνιστά μια άυλη μορφή που 'πραγματώνεται' ή 'εντυπώνεται' ή 'ενσωματώνεται' σε κάποιες υλικά συστήματα. Πέραν λοιπόν από το ατόπημα του δυϊσμού²²⁵, ή, στη συγκεκριμένη περίπτωση ακόμη και του πλατωνισμού ή κάποιας αφελούς μορφής βιταλισμού, οι υποστηρικτές αυτής της θεωρίας φαίνεται να μην λαμβάνουν καθόλου υπ'όψιν τους τη βαθιά αλληλοδιαπλοκή της μορφής και της ύλης που χαρακτηρίζει όλα τα έμβια όντα. Επιπλέον, όταν αναφέρονται στη μορφική βάση της ζωής είναι σαν να ισχυρίζονται πως η ζωή μπορεί να εντυπωθεί στη μορφή και άρα να αποτελεί μια τρίτη κατηγορία επιπρόσθετη στην ύλη και την μορφή²²⁶. Ένα άλλο πρόβλημα έγκειται στο ότι κατά την άποψή τους το να είναι κάτι ζωντανό δεν συνιστά καν μια ιδιότητα ενός υλικού συστήματος αλλά την ιδιότητα μιας ιδιότητας, συγκεκριμένα δε, της οργάνωσης. Προϋποθέτουν άρα μια οντολογία ιδιοτήτων δεύτερης τάξης την οποία δεν φαίνεται να θεμελιώνουν πουθενά. Στο τέλος δε της παραπομπής που παρέθεσα υποστηρίζουν πως το να είναι κάτι ζωντανό συνιστά ιδιότητα κάποιας διαδικασίας. Οι διαδικασίες όμως αποτελούν σειρές συμβάντων, δηλαδή αλλαγές καταστάσεων πραγμάτων, οι οποίες βασίζονται στις ιδιότητες των πραγμάτων που εμπλέκονται αλλά οι ίδιες δεν κατέχουν ιδιότητες· μόνο τα μεταβαλλόμενα πράγματα κατέχουν ιδιότητες. Φερ'ειπείν, η ταχύτητα είναι ιδιότητα ενός κινούμενου πράγματος και όχι ιδιότητα της κίνησής του²²⁷. Η ζωή δεν μπορεί να συνιστά ιδιότητα κάποιας διαδικασίας. Ο ζωντανός οργανισμός υπόκειται σε διαδικασίες ή είναι ένα σύνολο διαδικασιών και το να είναι κάτι ζωντανό δεν συνιστά ιδιότητα κάποιας διαδικασίας, φερ'ειπείν του μεταβολισμού. Ακόμη όμως και στην περίπτωση που δεχόμασταν ότι συνιστά ιδιότητα, θα πρέπει τουλάχιστον να είναι ιδιότητα ενός μεταβαλλόμενου συστήματος, φερ'ειπείν ενός μεταβολικού συστήματος, και όχι ιδιότητα της μεταβολής του συστήματος. Ως εκ τούτου ο ισχυρισμός πως μια διαδικασία εντός ενός υπολογιστή, και όχι ο ίδιος ο υπολογιστής, είναι κάτι ζωντανό και ότι αυτό συνιστά γνήσια ζωή συμποσούται στη χωρίς νόημα φράση ότι η ζωή του υπολογιστή είναι κάτι ζωντανό ή ότι η ζωή γενικώς έχει ζωή ή ζει. Προκειμένου τα τεχνητά μέρη να έχουν αιτιακούς ρόλους που υποστηρίζουν διαδικασίες ακριβώς ισοδύναμες και γνήσιες, και άρα ταυτόσημες, με εκείνες που προσομοιώνουν θα πρέπει οι διαδικασίες να είναι αποσπασίμες από τα πράγματα των οποίων είναι διαδικασίες έτσι ώστε να υποστηρίζονται από πολλαπλά υποστρώματα πραγμάτωσης.

Ωστόσο, οι ερευνητές της τεχνητής ζωής μπορούν να μας εφοδιάζουν με ένα χρήσιμο, και ίσως απαραίτητο, επιστημονικό εργαλείο μέσω του οποίου θα παρέχονται μοντέλα και προσομοιώσεις που ενδέχεται να είναι γόνιμα και ενδιαφέροντα όσον αφορά στην επίλυση πραγματικών βιολογικών προβλημάτων. Παραδείγματος χάριν, κάποιοι που προσπαθούν να προσδιορίσουν κατά αυτόν τον τρόπο την τάξη των φυσικών συστημάτων που περιλαμβάνει αποκλειστικώς ζωντανά συστήματα, ήτοι να διαπιστώσουν αν υπάρχει κάτι που προσιδιάζει αποκλειστικά στα ζωντανά όντα και αποτελεί άρα την ειδοποιό διαφορά του ζώντος

²²⁵ Υπενθυμίζω ότι βασικό στοιχείο του επιχειρήματος μου είναι ότι οι ιδιότητες, οι διαδικασίες, τα συμβάντα και οι λειτουργικές καταστάσεις δεν υπάρχουν αφ'εαυτών.

²²⁶ Bunge 1997, 151.

²²⁷ Bunge 1997, 8-14, 152.

από το άβιο, εξετάζουν το κατά πόσον κάποιες από τις ιδιότητες που έχουν προκριθεί από τους βιολόγους ως καθοριστικές για τη ζωή (όπως η αυτονομία, η πολυπλοκότητα, η αυτοοργάνωση, η ανάπτυξη, η κατοχή γενετικής πληροφορίας, η αναπαραγωγή, ο μεταβολισμός, η εξέλιξη, η προσαρμογή, η αποκρισσιμότητα κοκ.) μπορούν κατά κάποιο τρόπο, μεμονωμένα ή συνδυαζόμενες, να μάς παρέχουν έναν ορισμό του ζωντανού. Το γεγονός πως η εν λόγω προσέγγιση δεν έχει αποδειχθεί επαρκής ως προς την οριοθέτηση του ζωντανού από το άβιο, και κατά την γνώμη μου είναι και αδύνατον να αποδειχθεί επαρκής καθόσον το ερώτημα είναι οντολογικό, δεν συνεπάγεται πως δεν μπορεί να αποδώσει χρήσιμες πληροφορίες. Στην πορεία δε της εξέλιξης του κλάδου μέσω της εύλογης επεξεργασίας των συμπερασμάτων, τόσο της επιστήμης όσο και του ίδιου του κλάδου, σε συνδυασμό με την ενσωμάτωση νέων παραδοχών, ενδέχεται να αναπτύσσονται όλο και πιο γόνιμες κατευθύνσεις όπως, για παράδειγμα, εκείνη που ως προς τον ορισμό του έμβιου και της σχέσης του με το υλικό υπόστρωμα υπερβαίνει τα δύο επικρατή ερευνητικά προγράμματα που βασίζονται στη γενετική πληροφορία και την δυναμική αυτοοργάνωση αντιστοίχως, και θέτει ως σημείο αφετηρίας της το ότι τα ζωντανά όντα διαφέρουν από τα άλλα πολύπλοκα συστήματα ακριβώς λόγω της βαθιάς αλληλοδιαπλοκής της μορφής και της ύλης τους.

Το πρόγραμμα της τεχνητής ζωής γενικότερα είναι απόλυτα συμβατό με τον καρτεσιανισμό ή οιαδήποτε διίστικη ή μονιστική υλιστική οντολογία που είναι απότοκος του Καρτεσιανισμού. Το πιο ενδιαφέρον είναι ότι αντιμετωπίζοντας την ζωή ως ιδιότητα ή λειτουργιστικό κατηγορημα κάποιου υποκειμένου υποστρώματος ή ενός υπολογιστικού συστήματος προσπαθούν να κατασκευάσουν ζωντανά όντα που είτε θα πρέπει νεκρανασταίνονται κάθε φορά που θα σβήνει και θα ανοίγει το σύστημα είτε να κατασκευάσουν υποστρώματα που θα αποσυντίθενται αφού κλείσει το σύστημα. Όπως προσπαθώ να δείξω μέσα από την αριστοτελική ανάλυση της ψυχής, η ζωή δεν συνιστά ούτε λειτουργιστικό κατηγορημα ούτε μια αναδυόμενη ιδιότητα ή δραστηριότητα ενός αυτόνομου υποκειμένου οργανωμένου συστήματος. Η ζωή είναι το αυτοριοθετικό έργο μέσω της συνεργατικά οργανωμένης ενότητας όλων των υλικών λειτουργικών διαδικασιών και αφορά την συνεχόμενη ύπαρξη του ίδιου του οργανισμού ως συγκεκριμένο πρότυπο συμπεριφοράς. Είναι η πράξη εξατομίκευσης, συγκρότησης 'εαυτού' και αυτοσυνέχισης.

Κριτική ανάδυσης

Καθόσον ένας από τους βασικότερους περιορισμούς του σύγχρονου υλιστικού πλαισίου σχετίζεται με την περιορισμένης εμβέλειας αποδεκτή φυσική αιτιότητα και την αδυναμία της να καλύψει πλήρως φαινόμενα όπως αυτά της ζωής και του νου, το ενδιαφέρον μου αρχικά ήταν εστιασμένο στην φαινομενικά πιο εύλογη προσέγγιση της καθοδικής αιτιότητας που σχετίζεται με την σύγχρονη έννοια της ανάδυσης. Η έννοια όμως της καθοδικής αιτιότητας παρουσιάζει κάποιες δυσκολίες που καθιστούν προβληματική την ίδια την έννοια της ανάδυσης καθώς και την συναφή οντολογία ιεραρχικών επιπέδων, ενώ, συγχρόνως, η έννοια της μορφικής ή και ενίοτε της τελικής αιτιότητας που επικαλούνται οι υποστηρικτές της,

φιλοσοφικά τουλάχιστον, κάθε άλλο παρά σαφής είναι. Η έννοια της ανάδυσης αρχικά χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει ακριβώς την αιτιακή αδράνεια των νέων ιδιοτήτων που ανέκυπταν. Οι νέοι υποστηρικτές της αναδυτικής καθοδικής αιτιότητας όμως αποδίδουν αιτιακή αποτελεσματικότητα στις νέες ιδιότητες την οποία όμως δεν μπορούν να δικαιολογήσουν. Κάποιοι επικαλούνται μια έννοια μορφικής αιτιότητας η οποία όμως άλλοτε εκλαμβάνεται ως γενικός νόμος δηλαδή ως τύπος και τα κατώτερα επίπεδα ως έκτυπα, άλλοτε ως αντίστροφο ποιητικό αίτιο, άλλοτε ως γενική αρχή που εκλαμβάνεται ως πρότυπο οργάνωσης, άλλοτε ως άχρονη δομή κοκ²²⁸. Οι όροι που χρησιμοποιούνε συνήθως είναι ότι αυτές οι αρχές ή τα πρότυπα οργάνωσης, δομούν ή καθορίζουν ή περιορίζουν ή οργανώνουν.

Πέραν από προβλήματα όπως αυτά του δυϊσμού ιδιοτήτων ή και υποστάσεων ενίοτε, κάτι νέο που αναδύεται από ένα βασικότερο επίπεδο, αν δεν θεωρήσουμε ότι δεν αποτελεί ένα αιτιακά αδρανές επιφαινόμενο, δεν μπορεί να είναι κάτι εντελώς ξένο ως προς εκείνο από το οποίο αναδύθηκε καθώς έτσι παραβιάζονται οι ίδιοι οι νόμοι του βασικού επιπέδου και αυτοαναιρούνται. Αν οι αιτιακές δυνάμεις δεν είναι της ίδιας τάξης με αυτές του κατώτερου επιπέδου, αναιρείται η επάρκεια του φυσικού υποστρώματος από το οποίο εξ'υποθέσεως προήλθε. Επομένως, ακόμη και αν θεωρήσουμε ότι ο αιτιακός εγκλεισμός συνιστά μια αυθαίρετη και έωλη παραδοχή, υπάρχει το πρόβλημα της ποσοτικής ισοδυναμίας. Επομένως, πέραν του υπερκαθορισμού, όπου το ίδιο πράγμα μπορεί να έχει μια φυσική και μια μη φυσική αιτία, το πρόβλημα, ακόμη και ανεξάρτητα από τις ψυχικές και νοητικές ιδιότητες, έγκειται στο πως από κάτι λιγότερο προκύπτει κάτι περισσότερο όποτε παραβιάζεται το σύγχρονο αξίωμα της ποσοτικής ισοδυναμίας ενώ, επιπλέον, κατά μια έννοια, έχουμε γένεση *ex nihilo*. Αν πάλι θεωρήσουμε ότι οι ιδιότητες ή τα συμβάντα ή οι δομές που αντιστοιχούν στα ανώτερα επίπεδα δεν παράγουν επιπλέον μάζα ή ενέργεια τότε, δεδομένης της σύγχρονης έννοιας της μεταβατικής αιτιότητας²²⁹, είναι δύσκολο να κατανοήσουμε γιατί και πώς είναι αιτιακά. Επιπλέον, στην περίπτωση που τα εν λόγω αίτια εκληφθούν ως μεταβατικά παραβιάζουν την βασική αρχή μη αναστρεψιμότητας της σύγχρονης αιτιότητας και γενικώς οιασδήποτε έννοιας μεταβατικής αιτιότητας²³⁰. το αποτέλεσμα ως πραγματωμένη τελική κατάσταση προηγείται του αιτίου και προκαλεί ή καθορίζει αυτό που το προκάλεσε. Αν, τέλος, θεωρήσουμε ότι η εν λόγω αιτιότητα είναι ένα είδος αριστοτελικής μορφικής ή τελικής αιτιότητας τότε κυριολεκτικά ανοίγουν οι ασκοί του Αιόλου. Γιατί η σύγχρονη επιστήμη βασίζεται πρωτογενώς στην απόρριψη της αριστοτελικής μορφής ως αιτίας που ανήκει στα ίδια τα πράγματα και στην αντικατάστασή της από τους εξωτερικούς φυσικούς νόμους που εξηγούν την γνώσιμη πραγματικότητα ή την παρατηρούμενη κανονικότητα συναρτήσει εξωτερικών αιτιακών σχέσεων μεταξύ συμβάντων ή πραγμάτων που όλα έχουν μια

²²⁸ Για μια διεξοδική κριτική των σύγχρονων αναδυτικιστικών θεωριών που υπερασπίζονται την καθοδική αιτιότητα βλ. Hulswit 2006.

²²⁹ Με μεταβατική αιτιότητα δεν αναφέρομαι στην μεταβατική ιδιότητα της αιτιακής σχέσης, όπου όταν κάτι Α είναι αίτιο του Β και το Β είναι αίτιο του Γ τότε και το Α είναι αίτιο του Γ. Αναφέρομαι στην περίπτωση όπου κάτι Α προκαλεί κάτι Β ή όπου από κάτι Α προκύπτει κάτι Β και ως εκ τούτου το Β, ως αποτέλεσμα ή ως τελική κατάσταση, δεν μπορεί να είναι αίτιο του Α.

²³⁰ Ενδεικτικά για μια διεξοδική κριτική της σύγχρονης θεωρίας της ανάδυσης βλ. Haldane 1998 253-277, Hulswit 2006 261-287, Jonas 1984 51-78, 205-231

κοινή ποσοτικοποιήσιμη φύση και άρα καμία προσίδια φύση²³¹. "Κάθε γεγονός συνιστά τον τόπο μιας ομάδας νόμων"²³². Η αριστοτελική ιδέα μιας πλουραλιστικής οντολογίας πραγμάτων ή ουσιών με διαφορετικές φύσεις όπου οι ατομικές μορφές ή φύσεις καθορίζουν εμμενώς το πρότυπο συμπεριφοράς και το είναι των πραγμάτων των οποίων είναι μορφές, καθιστούν τα πράγματα ποιά, και τα πράγματα εκδηλώνουν το είναι τους ή την μορφή τους ως ενέργεια ή εσωτερικό έργο δεν έχει θέση στην νέα επιστήμη. Στην σύγχρονη επιστήμη το είναι κάθε πράγματος δεν είναι αυτό που κάνει· το κάθε πράγμα δεν καθορίζεται από το εσωτερικό έργο του αλλά από την υλική σύσταση ή δομή του ή, για κάποιους σύγχρονους λειτουργιστές, από την λειτουργική συνεισφορά ή τον αιτιακό του ρόλο σε ένα ευρύτερο σύστημα, η λειτουργία του οποίου θα πρέπει να ανιχνευθεί και αυτή με την ένταξη του σε ένα ακόμη ευρύτερο σύστημα. Εν ολίγοις, δεν υπάρχει μια ολιστική αντίληψη του οργανισμού που να παρέχει ένα πραγματικό τέλος που δεν ορίζεται με βάση την συνεισφορά του σε ένα ευρύτερο σύστημα έτσι ώστε να κλείνει ο αιτιακός κύκλος και να έχουμε μια πλήρη εξήγηση. Ως εκ τούτου έχει εξοβελιστεί και η συναφής ιδέα μιας έννοιας (μορφο)ποιητικής αιτιότητας όπου εκείνο που μεταδίδεται κατά τις αιτιακές αλληλεπιδράσεις είναι μια μορφή που ήδη κατέχει ο ποιητικός παράγοντας έτσι ώστε μέσω μιας διαδικασίας εξομοίωσης να προκύψει ένα συγκεκριμένο οργανωμένο αποτέλεσμα. Ο εξοβελισμός όμως τόσο της τελικής αιτιότητας με την έννοια του εσωτερικού τέλους και η κατανόησή της μόνο ως προθετικότητα ή σκοπό ή σχεδιασμό που ανήκει στην επικράτεια της υποκειμενικότητας, της αιτιότητας μέσω παράστασης ή της θεϊκής δημιουργίας, όσο και της ποιητικής αιτιότητας ως μετάδοσης μορφής, είναι άρρηκτα συνδεδεμένες με την απόρριψη της αριστοτελικής μορφής ως εμμενούς αιτίας του είναι και του γίνεσθαι των ατομικών πραγμάτων, τουτέστιν της μορφής ως ουσίας. Χωρίς όμως την κατανόηση του τρόπου που η αριστοτελική μορφή αποτελεί την πρωταρχική εμμενή αιτία ή ουσία ενός πράγματος που είναι ουσία λόγω αυτής της μορφής, είναι αδύνατη και η κατανόηση της ιδέας οιασδήποτε έννοιας μορφικής αιτιότητας ή εσωτερικού τέλους που συμπίπτει με την μορφή ενώ συγχρόνως είναι και εσωτερικό 'ποιητικό' αίτιο ως 'ακίνητο κινούν'· τουτέστιν χωρίς να επενεργεί ως δρών φορέας, δηλαδή ποιητικό αίτιο με την επικρατούσα έννοια του όρου που συνάδει με αυτή της διαδοχής συμβάντων. Η σύγχρονη ιδέα της επενέργειας επιγιγνόμενων ή αναδύομενων ανωτέρων επιπέδων οργάνωσης ή ιδιοτήτων στα κατώτερα επίπεδα από τα οποία προέκυψαν, είτε ως φυσικοί περιορισμοί είτε ως ποιητικά μεταβατικά αίτια, εκβάλλει επιπρόσθετες δομικές δυνάμεις στο σύστημα και αντιστρέφει την αιτιακή σειρά των υλικών ποιητικών αιτίων. Ακόμη όμως και αν δεχτούμε ότι τα ανώτερα επίπεδα δρουν συγχρονικά περιορίζοντας ή ελέγχοντας τα κατώτερα δεν υπάρχει τίποτα στην ιδέα της σύγχρονης αιτιότητας συμβάντων ή των τυχαία

²³¹ "Η ύλη και όχι οι μορφές θα πρέπει να είναι το αντικείμενο της προσοχής μας, οι διαμορφώσεις της και οι αλλαγές διαμορφώσεων, και η απλή δράση, και ο νόμος της δράσης ή της κίνησης· γιατί οι μορφές συνιστούν επινοήματα του ανθρώπινου νου, εκτός και αν αποκαλέσεις αυτούς τους νόμους της δράσης μορφές" *Francis Bacon, The New Organon*, bk. 1, aph. 51. Για την σχέση των νόμων και της σύγχρονης σύλληψης της αιτιότητας με τις αριστοτελικές ουσιώδεις μορφές και τα τελικά αίτια ενδεικτικά βλ. Hulswit 1996, 1997, Asma 1996 49-56, Berlin 2004 291-295, Leijenhorst 1996, Schmitter 1996, Flage 1997, Osler 1996, Wang 2005, Peirce CP 1.203-1.238, Collinwood 1945, Hon 2001, Rosen 1991, 2000, Canguilhem 1975 155-169, Jonas 2001 119-170.

²³² Bunge 1979, 22

αλληλεπιδρώντων φυσικών σωματιδίων που να παρέχει την βάση για την ανάπτυξη αυτών των ανώτερων ιεραρχικών επιπέδων που να συμπεριφέρονται με χαρακτηριστικούς τρόπους και να καθορίζουν αναλόγως την φύση της συνολικής δομής. Το ζήτημα δεν αφορά πρωτογενώς το πώς μπορεί να προέκυψαν εξελικτικά αυτές οι δομές αλλά την αυτοοργάνωση και την αυτοδιατήρηση των υφιστάμενων δομών ως έτσι λειτουργικά οργανωμένων. Βάσει αυτών, η μόνη συνεπής εικασία για μια οντολογική θεωρία ανάπτυξης είναι αυτό από το οποίο λέμε ότι κάτι αναδύεται να είναι δυνάμει ολόκληρη η ιεραρχική δομή και συγχρόνως αυτό το δυνάμει να μην αποτελεί μια απλή λογική και μη εξηγητική δυνατότητα αλλά μια πραγματική δυνατότητα. Συνεπάγεται, εν ολίγοις, μια αριστοτελικού τύπου οντολογία της ουσίας βάσει της οποίας υπάρχει μόνο μια καθοριστική συνολική μορφή για το σύνολο των ιεραρχικών επιπέδων που υπάγονται διαδοχικά το ένα στο άλλο. Οι ίδιες οι δομές ούτε προσθέτουν ούτε απελευθερώνουν νέες δυνάμεις γιατί η αριστοτελική μορφική αιτιότητα δεν είναι ποιητική με την τρέχουσα έννοια του όρου. Η αριστοτελική μορφή ενεργεί ως ακίνητο κινούν και άρα ως τελικό αίτιο που είναι καθοριστικό ποιητικό αίτιο χωρίς να ασκεί ποιητική δράση. Καθορίζει κατευθύνοντας και συντονίζοντας τις υφιστάμενες υλικές -ποιητικές αιτιακές σχέσεις. Ωστόσο, είναι πολύ σημαντικό ότι αυτές οι σχέσεις και οι κινήσεις ή ενέργειες που τους αντιστοιχούν είναι δυνατότητες όσον αφορά την συνολική ενέργεια ή εντελέχεια του πράγματος. Ο μορφικός καθορισμός είναι ποιητικός μόνο με την έννοια ότι καθορίζει την ποιητική αιτιότητα χωρίς ωστόσο αυτός ο καθορισμός να είναι ο ίδιος ποιητικός με την έννοια της υλικής δρώσας αιτίας αλλά ούτε και τελικός με την έννοια της προθετικότητας ή της αιτιότητας μέσω παράστασης η οποία συνάδει με την ύπαρξη υπερβατικών μορφών ή άχρονων δομικών νόμων ή, ακόμη, και την ύπαρξη εσωτερικών αναπαραστάσεων με την μορφή γενετικών προγραμμάτων. Σε αυτό ακριβώς έγκειται και η εξηγητική ισχύς των αριστοτελικών δυνάμεων ή δυνατοτήτων ως αρχών κίνησης. Αυτό όμως, πέραν των προβλημάτων που προανέφερα, ανατρέπει τον ίδιο τον στόχο της αναδυτικής θεωρίας η οποία θέλει τα πλεονεκτήματα του δυϊσμού χωρίς τα μειονεκτήματα της μεταφυσικής του. Θέλει δηλαδή την ποιοτική καινοτομία και άρα την μη αναγωγιμότητα του νέου επιπέδου στο κατώτερο χωρίς ωστόσο να θέτει τίποτα ουσιαστικό πέρα από την ύλη και τις ιδιότητές της. Μπορεί το ανώτερο να μην ανάγεται στο κατώτερο αλλά από την άλλη ποτέ το κατώτερο δεν μπορεί να εξηγείται υπό τη σκοπιά του ανώτερου· στην καλύτερη περίπτωση το ανώτερο έχει τους δικούς του μη αναγωγίμους νόμους και αν δεν είναι επιφανιμόμενο επενεργεί στο κατώτερο χωρίς αυτό όμως να σημαίνει ότι το κατώτερο προϋποθέτει με κάποιο τρόπο το ανώτερο για να είναι αυτό που είναι. Κατά ακριβώς αντίστροφο τρόπο με την αριστοτελική οντολογία, σε αυτές τις θεωρίες τα ανώτερα επίπεδα ή τα αναδύομενα συμβάντα ή ιδιότητες αν ανήκουν στην βιολογική σφαίρα εξαντλούνται πλήρως από την οντολογία της ύλης ενώ αν ανήκουν στην νοητική σφαίρα εξαρτώνται από τα κατώτερα υλικά επίπεδα και υπάρχουν με μια ασθενέστερη έννοια από αυτήν της ύλης. Ωστόσο, η προηγούμενη διατύπωση της αντίθεσης δεν είναι ακριβής. Γιατί, το ενδιαφέρον πλεονέκτημα τη αριστοτελικής οντολογίας έγκειται ακριβώς στην διαφορετική σύλληψη της έννοιας της ύλης και της εξάρτησής της σε όλα τα επίπεδα από την μορφή και γενικώς στην ευρύτερη αντίληψη του Αριστοτέλη για το τι ανήκει στην φυσική πραγματικότητα. Μια σημαντική παρερμηνεία προκύπτει από την εξίσωση της αριστοτελικής ύλης με την

σύγχρονη έννοια του φυσικαλιστικού και της μορφής είτε με αναδυόμενες ιδιότητες γενικώς είτε με ό,τι σήμερα αποκαλούμε νοητικό²³³. Ωστόσο, η αριστοτελική διάκριση ύλης και μορφής δεν αντιστοιχεί στην σύγχρονη μετακαρτεσιανή διάκριση φυσικού και νοητικού. Η μορφή συγκροτεί κάθε υλικό πράγμα που είναι ουσία ως ένα σύνολο δυνάμεων με μια κοινή κατεύθυνση που εκδηλώνεται από το πράγμα ως ο χαρακτηριστικός τρόπος του είναι του. Είναι το συγκροτητικό αίτιο του πράγματος, δηλαδή εκείνο που καθορίζει την ύλη έτσι ώστε να είναι το πράγμα που είναι, ενώ η ύλη δεν υπάρχει ποτέ ανεξάρτητα από κάποια μορφή· η ύλη είναι το ίδιο το πράγμα από την άποψη ότι μπορεί να είναι υποκείμενο μεταβολών. Έτσι, η αριστοτελική ψυχή δεν είναι αναδυόμενη ιδιότητα της ύλης αλλά συγκροτητική αρχή του ζωντανού σώματος το οποίο είναι αυτό το ζωντανό σώμα που είναι ακριβώς επειδή έχει ψυχή και όχι επειδή αποκτά ψυχή μετά από ένα επίπεδο υλικής πολυπλοκότητας.

Η μορφή δεν είναι ούτε η δομή ούτε η λειτουργία αλλά είναι αυτό που καθορίζει ωσαύτως το σώμα ως δομική λειτουργία ή λειτουργική δομή. Καθορίζει την δομή στον χρόνο και την λειτουργία στο χώρο συγχρόνως και ομοιοτρόπως. Το αριστοτελικό έργο δεν είναι μια επιγενόμενη ιδιότητα, συμβάν, κατάσταση ή λειτουργία που προσδιορίζεται μέσω ταύτισης τύπων ή εκτύπων ή μέσω του εντοπισμένου αιτιακού της ρόλου στην εκροή συμπεριφοράς λόγω εισροής ερεθισμάτων. Αυτού του τύπου η ανάλυση προσπαθεί να υπερκεράσει μια καρτεσιανή οντολογία διατηρώντας, ωστόσο, τις βασικές προϋποθέσεις της. Προϋποθέτει την σταθερή ύπαρξη ενός βασικού υποστρώματος και αντιμετωπίζει τον οργανισμό ως μια αυτοδιατηρούμενη οντότητα που δευτερογενώς ενεργοποιεί κάποιες διαθεσιακές ιδιότητες που η λειτουργία τους συμποσούνται στις ζωτικές και νοητικές διαδικασίες. Έτσι, η ψυχή κατανοείται ως κατηγορημα του σώματος και όχι ως συγκροτητικό αίτιο του είναι του. Η διαδικασία του ζην αντιμετωπίζεται ως ένα επιπρόσθετο επίπεδο ασθενούς ή αναγώγιμης ύπαρξης δραστηριοτήτων που προκύπτουν από σταθερές λειτουργικές διαθέσεις. Στον Αριστοτέλη, όμως, η ψυχή συγκροτεί την πρωτογενή ύπαρξη του οργανισμού και αυτό σημαίνει πάνω από όλα ότι δεν μπορεί να ερμηνευτεί ως λειτουργιστικό κατηγορημα μιας υποκείμενης ουσίας. Η ψυχή καθορίζει ολιστικά ως μορφικό αίτιο την λειτουργική οργάνωση των υλικών μερών έτσι ώστε το σώμα ως αυτή ακριβώς η ενοποιημένη λειτουργική οργάνωση να συγκροτεί και να διατηρεί μέσω του έργου του το ίδιο του το είναι. Η μορφή ως 'τι ην είναι' ή μορφικό αίτιο καθορίζει την ολιστικά ενοποιημένη οργάνωση όλων των υπολειτουργιών έτσι ώστε αυτές να συγκροτούν μια συνεργατικά οργανωμένη αυτοδιατηρούμενη ενότητα. Υπάρχει ένα κοινό τέλος για όλες τις λειτουργίες, που αυστηρά μιλώντας είναι ύλη των ενεργειών των δυνατοτήτων, που δεν έχει καμία σχέση με προθέσεις και παραστάσεις ούτε αποτελεί συνεισφορά σε ένα συνεχώς ευρύτερο σύστημα· και αυτό το τέλος είναι η ίδια η ζωή του οργανισμού, ο τρόπος του είναι του και η συνεχής αυτοπραγμάτωσή του.

Η ψυχή δεν ταυτίζεται με τον νου αλλά είναι η φύση του έμβιου και εξ ορισμού οι ψυχικές διαδικασίες που εκτείνονται από την θρέψη ως και την σκέψη είναι φυσικές διαδικασίες. Ο δε νους δεν είναι αναδυόμενη ιδιότητα με την σύγχρονη

²³³ Βλ. και Code 1991 105-113, Burnyeat 1995 422-434.

έννοια του όρου, αλλά μια ικανότητα που επιγίγνεται σε άλλες ικανότητες, δηλαδή εμφανίζεται μετά ως εκδίπλωση ή ανέλιξη της μίας και ενιαίας φύσης του ανθρώπινου έμβιου οργανισμού μέσα από την σχέση του με τον κόσμο. Όσον αφορά τα ψυχικά ή νοητικά συμβάντα δεν αποτελούν επιγενόμενες ή αναδυόμενες ιδιότητες της ύλης γιατί δεν υπάρχει ένα οντολογικά ανεξάρτητο βασικό επίπεδο ύλης στο οποίο να επιγενώνται ή να αναδύονται ως υψηλότερου επιπέδου ιδιότητες. Δεν υπάρχουν διακριτά εντοπισμένα νοητικά και σωματικά συμβάντα έτσι ώστε να θεωρήσουμε εκ των υστέρων ότι αυτά συμπίπτουν. Επομένως, δεν μπορούμε να συγγέουμε την αριστοτελική υλομορφική θεωρία, η οποία κατά την γνώμη μου αφορά και τις κινήσεις και τις ουσίες, με καμία θεωρία ταυτότητας γιατί οι σύγχρονες θεωρίες ταυτότητας προϋποθέτουν είτε την ύπαρξη ύλης και μορφής (νου ή κάποιας άυλης πραγματικότητας) στον κόσμο είτε μόνο της ύλης και διάφορων αναδυόμενων ή επιγενόμενων καταστάσεων και καταλήγουν ότι αυτά τα δύο στο ζωντανό σώμα συμπίπτουν²³⁴. Οι θεωρίες ταυτότητας δέχονται την ύπαρξη αμιγώς υλικών σωμάτων και στην περίπτωση των ζωντανών όντων, ή μόνο του ανθρώπου, ταυτίζουν τον νου, που είναι ό,τι έχει απομείνει από την αριστοτελική ψυχή, με το σώμα. Στον Αριστοτέλη όμως όλα ανεξαιρέτως τα σώματα έχουν μορφή, και άρα με σύγχρονους όρους σχεδόν δεν είναι υλικά σώματα. Τα νοητικά συμβάντα δεν είναι εντοπισμένες καταστάσεις γιατί είναι ενέργειες ή πράξεις ολόκληρου του έμψυχου όντος. Ο ίδιος ο ατομικός νους είναι μια ικανότητα που προκύπτει από την εκδίπλωση και σταδιακή ενεργοποίηση δυνατοτήτων που ανελίσσονται μέσα από την αλληλεπίδραση με τον κόσμο. Με άλλα λόγια, δεν υπάρχουν δύο αποκλειόμενες ή ασύμβατες τάξεις πραγμάτων γιατί, όπως κάθε υλικό πράγμα και κάθε συμβάν έχει μια υλική και μια μορφική διάσταση, έτσι και κάθε φυσιολογική διαδικασία έχει και μια ψυχική διάσταση, και αντιστρόφως. Τηρουμένων των αναλογιών, η θρέψη δεν είναι πιο μηχανιστική από την αντίληψη και η σκέψη δεν είναι πιο ψυχική από την θρέψη.

²³⁴ Οι θεωρίες ταυτότητας δέχονται την ύπαρξη της 'ψυχής' ως πράγμα, ως υπόσταση, και μάλιστα ως επιμέρους πράγμα, όπως ακριβώς και το σώμα, αλλά πρεσβεύουν πως αυτά τα δύο πράγματα είναι ταυτόσημα τόσο ως έκτυπα (token) όσο και ως τύποι (type).

ΕΙΝΑΙ ΓΙΑ ΤΑ ΣΚΟΥΠΙΔΙΑ;

Η εστίαση μου στις απόψεις του Αριστοτέλη δεν σχετίζεται με το εύρος του 'βιολογικού' του έργου, την ταξινομική και την φυσιολογία του, ούτε με την παρατεταμένη επιρροή που άσκησε στη βιολογική σκέψη²³⁵ η παρερμηνευμένη πλευρά της ουσιολογικής και τελεολογικής του αντίληψης για τη φύση²³⁶. Συναρτάται με τις φιλοσοφικές διαστάσεις του έργου του που, εν αντιθέσει προς τις μεθόδους και τα στοιχεία της 'βιολογίας' του που απορρίφθηκαν μετά την μετάπλαση και την ενοποίηση του κλάδου τον 19^ο αιώνα, υποστηρίζω ότι θέτουν μια διαχρονικά ισχυρή πρόταση όσον αφορά κάθε προσπάθεια ερμηνείας του φαινομένου της ζωής και της σχέσης του νου με το σώμα.

Τα τελευταία χρόνια όλο και πιο συχνά φιλόσοφοι προσφεύγουν στην έννοια της μορφικής αιτιότητας προκειμένου να επιλύσουν ζητήματα που αφορούν στην ερμηνεία κάποιων βιολογικών φαινομένων και κυρίως εκείνων που σχετίζονται με το πρόβλημα της οργάνωσης του έμβιου σώματος και της εμφάνισης νέων ιδιοτήτων όσον αφορά τα υψηλότερα επίπεδα αυτής της οργάνωσης. Το πρόβλημα, ωστόσο, είναι πως δεν μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε μόνο κάποια από τα αριστοτελικά εννοιολογικά εργαλεία χωρίς να λαμβάνουμε υπ'όψιν μας τις θεμελιώδεις, και ενδεχομένως αταίριαστες με τη σύγχρονη επιστήμη και φιλοσοφία, μεταφυσικές παραδοχές που τα παρέχουν²³⁷. Δεν γίνεται, για παράδειγμα, να επικαλούμαστε τον Αριστοτέλη για να δείξουμε πως η ψυχή αποτελεί απλό κατηγορημα του σώματος²³⁸, που τουλάχιστον κατά την άποψη μου αποτελεί λάθος ερμηνεία της αριστοτελικής ψυχής, χωρίς να λαμβάνουμε υπ'όψιν μας τις ριζικές διαφορές της έννοιας της αριστοτελικής ύλης από την σημερινή.

Η ανάδυση, η επιγένεση, ο λειτουργισμός και γενικά οι περισσότερες σύγχρονες θεωρίες στο πεδίο της φιλοσοφίας της ζωής και του νου καταλήγουν συχνά να είναι επιστημονικοφανείς φιλοσοφίες. Συνδυάζουν μετέωρες φιλοσοφικές έννοιες με επιστημονικά αποτελέσματα και μηχανισμούς, υπονομεύοντας έτσι και την επιστημονική και την φιλοσοφική εγκυρότητα των θεωριών τους. Ετούτο, ωστόσο,

²³⁵ Μπορούμε σε γενικές γραμμές να πούμε πως ένα μέρος της δυσκολίας στη βιολογία ήταν αφενός ότι για πολύ καιρό οι μέθοδοι του Αριστοτέλη ταίριαζαν πραγματικά στα προβλήματά της και αφετέρου ότι, σε αντίθεση με τη φυσική, η εμφάνιση της θεωρίας της έπεται της διεύρυνσης των δεδομένων της. Η ταξινόμηση των οργανισμών έπρεπε να είναι το πρώτο βήμα για την τακτοποίηση των εκατομμυρίων μορφών ζωής. Η αναζήτηση του σκοπού, η τελεολογική ανάλυση της λειτουργίας, κυριάρχησε στη βιολογία μέχρι τον Δαρβίνο. Η προσπάθεια του βιολόγου ν'απαντήσει στο ερώτημα 'γιατί,' τον έσπρωχνε πιο μακριά στην επιστήμη του απ'ό,τι τον φυσικό· ή ίσως θα έπρεπε να πούμε ότι έγινε εμπόδιο μόνο πολύ αργότερα. Έτσι, όταν τελικά έγινε η μετάπλαση και ενοποίηση της βιολογίας το 19ο αιώνα, "πήρε την κάπως λιγότερο επαναστατική μορφή της προσαρμογής της στην αντικειμενική στάση που χαρακτηρίζει τη φυσική"[Gillispie 1986 60-61]

²³⁶ Balme 1987 279-280, 291-312, Lennox 2001 127-130,131-159 , Ο 'Rourke 2004 38, Gotthelf 1987 233, Κάλφας 1999 60-62

²³⁷ Hulswitt 2006, Miller 1999, Burnyeat 1992, Code 1991 112

²³⁸ Για μια εκτεταμένη και εμπειριστατωμένη επισκόπηση των αριστοτελικών ερμηνειών σχετικά με το αν η ψυχή αποτελεί ιδιότητα και άρα κατηγορημα του σώματος ή κάποιου είδους 'πράγμα' και άρα υπόσταση που αποτελεί υποκείμενο ιδιοτήτων, βλ. Granger 1996. Όπως θα δείξω παρακάτω τόσο οι κατηγοριοκρατικές όσο και οι υποστασιοκρατικές ερμηνείες είναι εγκλωβισμένες σε μια έννοια ουσίας ή υπόστασης ξένη προς τον Αριστοτέλη.

αφενός προϋποθέτει ένα κατάλληλο και συνεπές κατηγορικό πλαίσιο και αφετέρου μία διάκριση αρμοδιοτήτων. Με άλλα λόγια, χρειαζόμαστε μια διάκριση για το πότε μια επιστημονική θεωρία παύει να είναι αμιγώς επιστημονική και περνά σε δικαιολογημένες ή αδικαιολόγητες παρεκτάσεις σχετικά με την ερμηνεία και την οντολογία των φαινομένων που διερευνά, καθώς και για το πότε μια φιλοσοφική θεωρία αποτελεί απλώς μια προέκταση του επιστημονικού σκέπτεσθαι και ως εκ τούτου αναιρεί τον εαυτό της. Η εξήγηση ενός φαινομένου μέσω των μηχανισμών με τους οποίους πραγματώνεται ανάγει στην φυσική και τη χημεία τα μέσα της διαδικασίας με την οποία παράγεται το φαινόμενο και όχι το ίδιο το φαινόμενο. Και σε αυτό του είδους την αναγωγή συνίσταται η πρόοδος αλλά και το λογικό όριο της επιστήμης.

Για παράδειγμα, η έννοια της καθοδικής αιτιότητας που χρησιμοποιούν οι οπαδοί των αναδυτιστικών θεωριών, βάσει της οποίας θεωρούν ότι το όλον επιδρά αιτιακά στα συστατικά μέρη του ή ότι το ανώτερο επίπεδο επιδρά στο κατώτερο, επεξηγείται συνήθως με όρους μορφικής ή ακόμη και τελικής αιτιότητας.²³⁹ Ωστόσο, είτε δεν λαμβάνουν υπόψη τους πως αυτά τα αίτια, εφόσον δεν συνιστούν ποιητικά μεταβατικά αίτια, δεν συμπεριλαμβάνονται στην σύγχρονη αντίληψη περί αιτιότητας είτε, χωρίς περαιτέρω δικαιολόγηση ή στήριξη, αναφέρονται σε αυτά σαν να είναι μεταβατικά αίτια παραβιάζοντας έτσι την αρχή της μη αναστρεψιμότητας²⁴⁰. Και στις δύο περιπτώσεις πρόκειται για μια εγκάθετη έννοια σε ένα κατηγορικό σύστημα που δεν μπορεί να την υποστηρίξει. Με άλλα λόγια, αν μια θεωρία επικαλείται, για παράδειγμα, κάτι σαν μορφική αιτιότητα οφείλουν οι υποστηρικτές της να διερευνήσουν τις συνέπειες που ενδεχομένως επιφέρει μια τέτοια λύση στα θεμέλια του κυρίαρχου πλαισίου της σύγχρονης φιλοσοφίας της επιστήμης, και να δείξουν ποιές άλλες έννοιες ή οντολογικές παραδοχές προϋποθέτει ή συμπαρασύρει. Επιπλέον, δεν έχει κανένα νόημα να εμπλέκονται στον κορμό της προτεινόμενης θεωρίας πιθανοί μηχανισμοί για τον τρόπο, που συμβαίνουν οι διαδικασίες που προσπαθούν να εξηγήσουν. Είναι άλλο μια φιλοσοφική ανάλυση να λαμβάνει υπόψη της τα αποτελέσματα της σύγχρονης επιστήμης, άλλο να επικαλείται μια επιστημονική θεωρία ή να ενισχύεται από αυτή, και άλλο να υποθέτει ή να προτείνει η ίδια πιθανούς επιστημονικούς μηχανισμούς που την διευκολύνουν. Το τελευταίο είναι όντως αρμοδιότητα της επιστήμης. Τα πρότυπα οργάνωσης, οι δομές, οι γενικές αρχές, οι ελκυστές ή ό,τι άλλο επικαλούνται ως ισοδύναμο του μορφικού αιτίου περιγράφουν υποθετικούς τρόπους ή καθοριστικές συνθήκες βάσει των οποίων ενδέχεται να εκδιπλώνεται μια διαδικασία χωρίς να διευκρινίζουν τους όρους της αιτιακής, ή συχνά αμιγώς εξηγητικής, σχέσης και χωρίς να εξηγούν ούτε το ότι αυτή συμβαίνει ούτε το τι είναι αυτό που συμβαίνει. Το μορφικό αίτιο που επικαλούνται καταλήγει να συνιστά τμήμα της μηχανιστικής ή φυσικοχημικής εξήγησης στην οποία προσπαθούν να αντιπαρατεθούν. Το 'πώς' όμως συμβαίνει κάτι δεν μπορεί να εξηγήσει ή να καθορίσει το 'τι'. Στην καλύτερη περίπτωση διαφωτίζει το 'τι' ενώ αντιθέτως το 'τι'

²³⁹ Ενδεικτικά βλ. Freeman 2001, Van Gulick 2001, Ball 1999, Bak 1997, Kauffman 1995, Salthe 1985, 1993, Moreno and Umerez 2000, Emmeche 2000, El-Hani and Pereira 2000. Για κριτική βλ. Hulsitt 2006 271-272, 280

²⁴⁰ Η αρχή της μη αναστρεψιμότητας είναι σύμφυτη με την σύγχρονη έννοια της αιτιότητας, και είναι η αρχή βάσει της οποίας το αποτέλεσμα δεν μπορεί να αποτελεί αίτιο, εξήγηση ή συνθήκη της αιτίας που το προκάλεσε

δίνει πάντοτε ένα πλαίσιο ερμηνείας του 'πώς'. Τουτέστιν όσον αφορά το πλαίσιο κατανόησης υπάρχει μια ασυμμετρία υπέρ του 'τι' η οποία από την μία δεν επηρεάζει τα καθαυτό επιστημονικά δεδομένα και αποτελέσματα αλλά από την άλλη επηρεάζει την ερμηνεία τους και την ένταξή τους σε ένα γενικότερο μεταφυσικό ή οντολογικό πλαίσιο. "Το δημιουργικό μυαλό είναι ικανό να σκεφτεί κάτι που κανείς δεν έχει σκεφτεί ακόμη, ενώ κοιτάει κάτι που όλοι βλέπουν"²⁴¹.

Η εξήγηση με ένα τρόπο προϋποθέτει το οντολογικό καθεστώς εκείνου που θέλει να εξηγήσει όπως και η επιστημονική έρευνα οδηγείται από μια προκατανόηση του αντικειμένου που διερευνά. Τα ίδια τα προς εξήγηση φαινόμενα, η 'άυλη διάσταση'²⁴² κάθε ποιοτικού φαινομένου, ούτε θίγονται ούτε αναιρούνται από την αποκάλυψη των φυσικοχημικών μηχανισμών μέσω των οποίων συμβαίνουν, και από αυτή την άποψη η αναγωγή είναι ο ορθός στόχος κάθε επιστημονικής έρευνας. Για τον ίδιο λόγο όμως, όπως προανέφερα, είναι και το λογικό όριο της ίδιας της επιστήμης.

Εν ολίγοις, το πρόβλημα δεν έγκειται στο κατά πόσον υπάρχει μια φυσικοχημική εξήγηση για όλα τα φαινόμενα, αλλά στο κατά πόσον αυτή η εξήγηση μας παρέχει μια πλήρη κατανόηση των φυσικών αντικειμένων και της συμπεριφοράς τους. Και το έργο της φιλοσοφικής ανάλυσης έγκειται ακριβώς σε αυτή την περαιτέρω 'άυλη διάσταση' των φυσικών πραγμάτων. Από αυτή την άποψη, οι νόμοι της φυσικής συνιστούν την 'άυλη διάσταση' των φαινομένων που μελετά η επιστήμη της φυσικής και σχετίζονται με θεμελιώδεις μεταφυσικές παραδοχές σχετικά με τα είδη των οντοτήτων, αιτιακών σχέσεων και διαδικασιών που συγκροτούν την φυσική πραγματικότητα. Το πρόβλημα με την 'άυλη διάσταση' των έμβιων οργανισμών καθώς και των αδιαχώριστων ψυχικών και νοητικών φαινομένων που συνοδεύουν κάποιους από αυτούς, δεν έγκειται στο κατά πόσον τα έμβια αποτελούν υλικές διαμορφώσεις που διέπονται από τους φυσικοχημικούς νόμους και ως εκ τούτου, παρά τις όποιες τεχνικές δυσκολίες που αφορούν στην πολυπλοκότητά τους, θα μπορούσαμε κάποια στιγμή να αναλύσουμε πλήρως τους μηχανισμούς και τις διαδικασίες μέσω των οποίων συμβαίνουν. Το πρόβλημα έγκειται στην αναγνώριση της πραγματικότητας αυτής της 'άυλης διάστασης', δηλαδή στην αναγνώριση της πραγματικότητας του ίδιου του φαινομένου. Ετούτο, από μία πλευρά, σημαίνει απλώς μια προκατανόηση μέσω της οποίας αναγνωρίζεται το φαινόμενο ως διαφορετικό από τα υπόλοιπα και τον καθορισμό των κριτηρίων μέσω των οποίων διακρίνεται. Έτσι, όπως έχω ήδη αναφέρει, καταλήγουμε σε μια σειρά ιδιοτήτων όπως ο μεταβολισμός, η ανάπτυξη, η αναπαραγωγή, η αυτονομία, η αυτοοργάνωση, η εξέλιξη, το θερμοδυναμικά ανοικτό σύστημα ή ακόμη η γήρανση και ο θάνατος, που ωστόσο καμία από αυτές δεν φαίνεται να συνιστά από μόνη της ή και σε συνδυασμό με άλλες επαρκή και αναγκαία συνθήκη· η ανάλυση κανενός από τα κριτήρια δεν επαρκεί για την πλήρη εξήγηση του φαινομένου και κυρίως δεν λογοδοτεί για την ύπαρξη του φαινομένου. Ετούτο, ωστόσο, συμβαίνει γιατί, μολονότι όλες αυτές οι διαστάσεις του έμβιου συνιστούν ιδιότητες ή διαδικασίες οι οποίες μπορούν πλήρως, τουλάχιστον δυνάμει, να αναλυθούν και να εξηγηθούν φυσικοχημικά, τόσο ο επιστήμονας όσο και ο φιλόσοφος έρχονται αντιμέτωποι με ένα διαφορετικού τύπου πρόβλημα. Το φυσικό φαινόμενο που καλούνται να

²⁴¹ Schopenhauer.

²⁴² Plessner 1969 148.

εξηγήσουν και να ερμηνεύσουν δεν αποτελεί ένα συμβάν ή μια αλληλουχία συμβάντων του κόσμου που διέπονται από ένα φυσικό ή έστω βιολογικό νόμο που μέλλει απλώς να ανακαλυφθεί ή να διατυπωθεί. Αυτό που αντιμετωπίζουν συνιστά μια πλήρως εξατομικευμένη και καθορισμένη οντότητα, ένα ενοποιημένο και ενιαίο σύστημα μερών το οποίο αλληλεπιδρά με τον περιβάλλον του με καθορισμένους τρόπους που εξαρτώνται από την ίδια την οριοθέτησή του. Το έμβιο αποτελεί ένα όλον που συγκροτεί ένα κέντρο αναφοράς συντονισμένων ενεργειών ή δραστηριοτήτων μέσω των οποίων το ίδιο οριοθετεί τον εαυτό του. Ο νόμος, η 'άυλη διάσταση', του έμβιου δεν διέπει απλώς το έμβιο αλλά του ανήκει συγκροτητικά. Και εδώ η διαφορά που προκύπτει δεν είναι απλώς επιστημολογική ή εννοιολογική αλλά οντολογική. Ο οργανισμός αντιστέκεται στην αναγωγή γιατί, υπ'αυτή την έννοια, αναγωγή σημαίνει απλώς εξάλειψη της ίδιας της υπό μελέτη ιδιότητας.

Για παράδειγμα, ο θρίαμβος του Δαρβίνου επί του δυϊσμού δεν έγκειται σε κάποια υλιστική ερμηνεία του φαινομένου της ζωής αλλά στην διατύπωση ενός εξωτερικού 'νόμου' που διέπει τα ζωντανά όντα. Ο Δαρβίνος ενέταξε τη ζωή στον νευτώνειο κόσμο παραμερίζοντας το ίδιο το ερώτημα της ζωής και παρουσιάζοντας έναν εξωτερικό γενικό νόμο, ανάλογο με τους νευτώνειους, για την μεταβολή των ειδών. Η φυσική επιλογή δεν αφορά σε μια εσωτερική δύναμη των ζωντανών οργανισμών αλλά σε μια εξωτερική δύναμη επιλογής που μετράται από την ανταπόκριση του οργανισμού και ως εκ τούτου εκλαμβάνεται ως ισοδύναμη με μια χαρακτηριστική εσωτερική δύναμή τους. Πέραν από την προβληματική και εσφαλμένη παραδοχή αυτής της ισοδυναμίας όσον αφορά υλικά συστήματα όπως οι οργανισμοί, το σημαντικό ήταν ότι είχε βρεθεί ένας τρόπος βάσει του οποίου κάτι από την εσωτερική συμπεριφορά των οργανισμών εξηγούνταν με αναφορά σε μια φυσική εξωτερική επίδραση του περιβάλλοντος. Η διατύπωση και μόνο ενός γενικού και εξωτερικού νόμου που αντιμετώπιζε τα έμβια ως φυσικά σώματα που διέπονται από τέτοιους είδους νόμους ήταν αρκετή για την ενοποίηση των έμβιων με τα άβια. Η φυσική επιλογή δεν αφορά στην ίδια την έννοια της ζωής ούτε αναιρεί την εσωτερική τελεολογία που εμφανίζουν τα όντα που αυτοοργανώνονται. Η φυσική επιλογή αναιρεί την εξωτερική τελεολογική θεώρηση που απαιτεί έναν θεό που σχεδιάζει και φροντίζει το καλό και την προσαρμογή των δημιουργημάτων του²⁴³. Ο νόμος της φυσικής επιλογής αξιώνει ότι εξηγεί την προσαρμογή των ειδών αλλά σίγουρα δεν εξηγεί την ζωή γιατί είναι μια εξωτερική 'μηχανιστική' διαδικασία²⁴⁴ που υφίστανται οι ήδη υπάρχοντες ζωντανοί οργανισμοί και ως εκ τούτου προϋποθέτει αλλά δεν καθορίζει την 'άυλη' διάσταση του έμβιου. Όπως ο Νεύτων παραμέρισε το ερώτημα για την 'δύναμη' έτσι και Δαρβίνος παραμέρισε το ερώτημα για την 'ζωή'. Η ιδιαιτερότητα των έμβιων οργανισμών δεν έγκειται στο ότι υπόκεινται στην διαδικασία της εξέλιξης. Αντιθέτως, λόγω της ιδιαιτερότητάς τους αποτελούν τέτοιου είδους φυσικά σώματα που μπορούν να αλληλεπιδρούν με το περιβάλλον με συγκεκριμένους τρόπους, να ανταγωνίζονται, να προσαρμόζονται

²⁴³ Ωστόσο, η δαρβινική "αναθεώρηση της 'τελεολογίας' ήταν μια τροποποίηση της ιδέας του σχεδίου έτσι ώστε να κατοπτρίζει καλύτερα αμιγώς καθολικούς νόμους --νόμους για τους οποίους και ο ίδιος πίστευε ότι είχαν θεσπιστεί για το γενικό καλό της δημιουργίας" Cornell 1986 420.

²⁴⁴ Για πολλούς η εξελικτική θεωρία παρέχει κυρίως εξηγήσεις ιστορικού τύπου όπου σε μια ιστορική αλληλουχία, τα προγενέστερα γεγονότα συμβάλλουν αιτιακά στα μετέπειτα γεγονότα. Βλ. Mayr 2002 76-80

και να επιβιώνουν ή να αποτυγχάνουν και να πεθαίνουν. Η ίδια η 'ελευθερία' της μορφής και η πλαστικότητα συμπεριφοράς που παρέχει προϋποτίθεται της φυσικής επιλογής.

Το πρόβλημα της ερμηνείας του έμβιου δεν έγκειται στην ανάλυση των διαδικασιών μέσω των οποίων ζει αλλά στο ότι ζει όπως και το πρόβλημα της ερμηνείας του νου δεν έγκειται στην ανακάλυψη των βιοχημικών διεργασιών που συμβαίνουν στον εγκέφαλο όταν σκεφτόμαστε αλλά στο ότι σκεφτόμαστε. Με ποια ορίσιμα φυσικοχημικά μέσα επιτυγχάνονται, διατηρούνται ή εκδιπλώνονται τα έμβια φαινόμενα συνιστούν την, χάριν λόγου, υλική διάσταση του ζητήματος η οποία από μόνη της συνιστά μια περιγραφική εξήγηση του πως συμβαίνουν κάποια πράγματα αλλά δεν συνιστά εξήγηση ως προς το τι ακριβώς είναι αυτό που συμβαίνει δεν εξηγεί την ταυτότητα των έμβιων φαινομένων και άρα δεν επαρκεί για την πλήρη κατανόηση τους. Από τη στιγμή που έχουμε αποδεχθεί ότι όλα τα αντικείμενα του κόσμου μας αποτελούν κάποιου τύπου υλικές διαμορφώσεις, οι ακριβείς μηχανισμοί με τους οποίους εκδηλώνουν τις ιδιότητες και τις συμπεριφορές τους συνιστά ένα επιστημονικά σημαντικό και χρήσιμο επίπεδο ανάλυσης, αλλά είναι ανεξάρτητο, και τις περισσότερες φορές άσχετο, με τη φιλοσοφική οπτική. Όπως αναδεικνύει και ο Hans Jonas, "ακόμη και η πληρέστερη εξωτερική χαρτογράφηση ενός εγκεφάλου μέχρι τις πιο λεπτές δομές και τρόπους λειτουργίας του δεν θα μπορούσε να μάς κινήσει την υποψία για την ύπαρξη της συνείδησης, αν δεν γνωρίζαμε γι' αυτή από την εσωτερική εμπειρία μας --δηλαδή από την ίδια την συνείδησή μας. Για να συμπεριλάβουμε στην εικόνα αυτή την εσωτερική διάσταση, όπως είναι αναγκαίο, αφού σε τελική ανάλυση προέκυψε μέσα από το φυσικό γίνεσθαι και εκδηλώνεται σε φυσικές μορφές, πρέπει να ξαναπιάσουμε από την αρχή την λογοδοσία για το είναι, δηλαδή το κοσμολογικό ερώτημα"²⁴⁵. Το ίδιο ακριβώς ισχύει και για το ίδιο το φαινόμενο της ζωής που προϋποτίθεται κάθε έννοιας συνείδησης.

Με άλλα λόγια, εφόσον, από την μία, δεν υπάρχουν ουρανόπεμπτες δυνάμεις ή υποστάσεις, αλλά, από την άλλη, υπάρχουν οντολογικές διαφορές, το φιλοσοφικό, και όχι το επιστημονικό, ερώτημα που θέτει η ίδια η ύπαρξη των έμβιων όντων έγκειται στην αναδιαμόρφωση κάποιων παραδοχών που σχετίζονται με την ίδια την έννοια και τις δυνατότητες της ύλης καθώς και με την αντίληψή μας για την φύση, ήτοι για το τι ανήκει στην φυσική πραγματικότητα και τι όχι. Όσοι επιμένουν σε επιφαινομεναλιστικές, αντιρεαλιστικές, εξαιλειπτικές ή εργαλειοκρατικές λύσεις συνεχίζουν να επιλύουν σύνθετους επιστημολογικούς και σημασιολογικούς γρίφους στο εσωτερικό παιχνίδι της σύγχρονης επιστημολογίας το οποίο όμως έχει απομακρυνθεί από μια έννοια φιλοσοφίας που σχετίζεται με το όλον και κυρίως έχει έλθει σε πλήρες αδιέξοδο όσον αφορά την ερμηνεία των ζωτικών και των συνακόλουθων νοητικών φαινομένων των πιο οικείων και πραγματικών φαινομένων της καθημερινής εμπειρίας μας. Για όσους, όμως, η λύση δεν είναι ούτε η εξάλειψη ούτε η μεταφυσική απομόνωση το οντολογικό ερώτημα που θέτει η ύπαρξη των έμβιων όντων παραμένει ένα ανοιχτό ερώτημα. Ως προς αυτό η αριστοτελική φιλοσοφία φέρει δύο τουλάχιστον πλεονεκτήματα. Το ένα σχετίζεται με την ευρύτερη αντίληψη του Αριστοτέλη για την έννοια του φυσικού και το άλλο

²⁴⁵ Jonas 2001 252

με την εμβληματική θέση που κατέχουν τα έμβια όντα στο μεταφυσικό του σύστημα. Τα έμβια όντα συνιστούν τις κατεξοχήν ή πιο πλήρεις ουσίες του φυσικού κόσμου χωρίς αυτό από την άλλη, παρά τον Burnyeat²⁴⁶, να οδηγεί σε κάποιο τύπο υλοζωϊστικής²⁴⁷ σύλληψης της φύσης.

Το ζητούμενο, επομένως, δεν είναι να συμβιβάσουμε την αριστοτελική θεωρία με κάποια σύγχρονη, φυσικαλιστική ή μη, εκδοχή για τη ζωή και τη σχέση του νου με το σώμα ή να αναζητήσουμε ερμηνείες του Αριστοτέλη που θα προάγουν κάποιες από τις σύγχρονες θεωρίες μας. Το ζητούμενο είναι, δεδομένου των εννοιολογικών μετατοπίσεων και των κατηγορικών αλλαγών που έχουν επέλθει από τότε μέχρι σήμερα, να αναρωτηθούμε μήπως κάποιες από τις αριστοτελικές κατηγορίες μπορούν να βοηθήσουν στην επίλυση κάποιων προβλημάτων ως προς τα οποία παραμένουμε σε αδιέξοδο. Ετούτο όμως προϋποθέτει δύο πράγματα. Αφενός την αποφυγή αναχρονισμών και άρα την επισήμανση των εννοιολογικών αλλαγών και των διαφορών που βρίσκονται στη βάση των μεταφυσικών παραδοχών των διαφορετικών συστημάτων, και αφετέρου την διερεύνηση του κατά πόσον είναι εφικτές οι αλλαγές, που ενδεχομένως επιφέρει η υιοθέτηση κάποιων αριστοτελικών θέσεων που θεωρούνται εποικοδομητικές, στις θεμελιώδεις θεωρητικές παραδοχές του σύγχρονου πλαισίου. Η πρόκληση του Burnyeat ότι η Αριστοτελική φιλοσοφία του νου όχι μόνο δεν είναι αξιόπιστη αλλά πρέπει να την πετάξουμε στα σκουπίδια²⁴⁸ κάθε άλλο παρά αβάσιμη είναι. Ο Burnyeat έχει απολύτως δίκιο ως προς το ότι δεν μπορούμε να 'ταχτοποιήσουμε' τον Αριστοτέλη στο μετακαρτεσιανό πλαίσιο σύλληψης της φύσης και ως εκ τούτου να προσεταιριστούμε την θεωρία του για το έμβιο και την αντίληψη δείχνοντας ότι είναι λειτουργιστική, αναδυστική, δυϊστική, υλιστική κ.ο.κ. Το ανοιχτό ερώτημα επομένως τίθεται στο κατά πόσον μπορούμε να αλλάξουμε την δική μας αντίληψη για τη φύση και την ύλη χωρίς αυτό να έρχεται σε σύγκρουση με τα σύγχρονα επιστημονικά δεδομένα. Κατά τον Burnyeat αυτό είναι αδύνατον "γιατί ενώ η σύλληψη μας για το νοητικό μπορεί να είναι ανοιχτή σε αναθεώρηση, η σύλληψη μας για το φυσικό είναι ανεπίστρεπτα επηρεασμένη από την κατεδάφιση της Αριστοτελικής φιλοσοφίας από τον Καρτέσιο και άλλους τον δέκατο έβδομο αιώνα .. η αριστοτελική φιλοσοφία του νου δεν είναι πλέον αξιόπιστη γιατί η αριστοτελική φυσική δεν είναι πλέον αξιόπιστη, και το γεγονός ότι αυτή η φυσική είναι αναξιόπιστη σχετίζεται άμεσα με το ότι υπάρχει ένα πρόβλημα όπως αυτό της σχέσης του νου με το σώμα με τον τρόπο που το

²⁴⁶ Burnyeat 1992 19, 22, 25,26.

²⁴⁷ Ο υλοζωϊσμός, αποτελεί μια θεωρία που εμφανίζεται κυρίως στους πρώιμους Προσωκρατικούς φιλοσόφους, δηλαδή σε μια εποχή που η ανθρώπινη σκέψη δεν είχε ακόμη διαμορφώσει μια καθαρή εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στην ύλη και το πνεύμα: όλα τα πράγματα κατέχουν σωματική φύση, αποτελούν ποικιλίες της ύλης, και κατά συνέπεια δεν νοείται η χωριστή πραγματικότητα μεταξύ ύλης και πνεύματος. Βασική αρχή του υλοζωϊσμού είναι η άποψη ότι το ίδιο το υπόστρωμα εμπεριέχει και το αίτιο της κίνησης και της αλλαγής του και κατά συνέπεια δεν υπάρχει ανάγκη να δοθεί κάποια ειδική εξήγηση στη φυσική αλλαγή, δεν χρειάζεται δηλαδή η επενέργεια κάποιου αιτίου εξωτερικού της ύλης. Ο υλοζωϊσμός εφαρμόζεται σε τουλάχιστον τρεις διαφορετικές ιδέες: α)στην παραδοχή, συνειδητή ή όχι, ότι όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα είναι κατά κάποιο τρόπο ζωντανά β) στην πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι διαποτισμένος από ζωή και πολλά μέρη του που φαίνονται άψυχα είναι στην πραγματικότητα έμψυχα, και γ) στην τάση να αντιμετωπίζεται ο κόσμος ως σύνολο, όποια και αν είναι η λεπτομερής συγκρότησή του, ως ένας ενιαίος ζωντανός οργανισμός. Βλ. και Guthrie 1962 67-68, Kirk Raven 1990 108

²⁴⁸ Burnyeat 1992 26

αντιμετωπίζουμε σήμερα"²⁴⁹. Ωστόσο, αυτή η άποψη του Burnyeat βασίζεται ως επί το πλείστον στην ερμηνεία του για την αριστοτελική ύλη ως αρχέγονα έμψυχη και ως εκ τούτου στο συμπέρασμα ότι ο Αριστοτέλης δεν χρειάζεται καν να εξηγήσει την ζωή και τον νου. Η αριστοτελική ύλη σίγουρα δεν είναι η δική μας ύλη, αλλά ούτε έμψυχη είναι ούτε η αντίληψη του Αριστοτέλη για την ζωή βασίζεται σε κάποιο είδος υλοζωΐσμού. Η αντίληψη του Αριστοτέλη για το έμβιο βασίζεται στην διαφορετική και ευρύτερη αντίληψή του για την αιτιότητα και την φυσική πραγματικότητα. Η ίδια η φυσική του Αριστοτέλη εμπίπτει περισσότερο στο πλαίσιο της μεταφυσικής παρά της φυσικής όπως την εννοούμε σήμερα. Επομένως, το ερώτημα, έγκειται στο κατά πόσον μια ευρύτερη σύλληψη για την φυσική πραγματικότητα θίγει κατάφωρα την σύγχρονη επιστήμη της φυσικής και ένα δεύτερο στο κατά πόσον οι αριστοτελικές απόψεις για την φύση βασίζονται σε συγκεκριμένους 'επιστημονικούς' υλιστικούς μηχανισμούς. Κατά την γνώμη μου, παρά τις αριστοτελικές παραδοχές σχετικά με την κίνηση, η απάντηση και στα δύο ερωτήματα είναι αρνητική γιατί το πρόβλημα της κίνησης στον Αριστοτέλη συμποσούται στο διαχρονικά επίμαχο και επίκαιρο ζήτημα της αιτιότητας το οποίο συναρτάται άμεσα και με το πρόβλημα της ζωής. Η ευρύτερη αντίληψη για την φυσική πραγματικότητα που και αυτή εν τέλει ανάγεται στα είδη των επιτρεπόμενων αιτιακών σχέσεων δεν θίγει την ίδια την επιστήμη της φυσικής αλλά μια μυωπική, και εγκλωβισμένη στην επιστήμη της φυσικής, φιλοσοφία που υπερασπίζεται ένα εξωτερικά ντετερμινιστικό αιτιακά κλειστό κόσμο που εξοβελίζει τόσο την ζωή όσο και τον νου. Στο πνεύμα που ισχυρίζεται ο Searle ότι "εάν το γεγονός της υποκειμενικότητας είναι αντίθετο με κάποιον ορισμό της επιστήμης, τότε πρέπει να εγκαταλείψουμε τον ορισμό και όχι το φαινόμενο"²⁵⁰, ισχυρίζομαι πως εάν η ερμηνεία της ζωής είναι ανέφικτη στο πλαίσιο του κατηγορικού πλαισίου που θέτει η επιστήμη, τότε πρέπει να διευρύνουμε τις κατηγορίες μας και όχι να αλλοτριώνουμε το φαινόμενο. Όπως και να έχει, παρά τον Strawson, θεωρώ ότι κάθε τέτοια προσπάθεια θα πρέπει να κινείται στο πλαίσιο που ο τελευταίος ονομάζει αναθεωρητική μεταφυσική²⁵¹.

²⁴⁹ Burnyeat 1992 16

²⁵⁰ Searle 1984 40.

²⁵¹ Strawson 1959 9.

ΜΟΡΦΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΡΟΦΗ

ΜΟΡΦΙΚΗ ΑΠΟΤΕΛΕΣΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΑΥΤΟΤΕΛΕΙΑ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑ ΕΣΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑ

Όπως έχω ήδη εν μέρει αναλύσει, συμπλέοντας με τον Jonas, ισχυρίζομαι πως η ερμηνεία της ζωής και της ικανότητας της νόησης θα εξακολουθήσει να είναι αδιέξοδη ενόσω το μεταφυσικό μας πλαίσιο παραμένει εγκλωβισμένο σε οιονδήποτε από τους δύο πόλους που προέκυψαν ως μονιστική απάντηση στο Καρτεσιανό ρήγμα· είτε του ιδεαλισμού είτε του κυρίαρχου επιστημονικού ή φυσικαλιστικού υλισμού²⁵². Τόσο ο ιδεαλιστής όσο και υλιστής προϋποθέτει την καρτεσιανή διϊστική πόλωση μεταξύ του νου και ύλης και προσπαθεί ο καθένας από την πλευρά του να ανασυγκροτήσει το όλον της πραγματικότητας. Και την προϋποθέτει με την έννοια ότι παρά τις όποιες αλλαγές θεωριών και απόψεων για το τι ακριβώς είναι η ύλη²⁵³ οι βασικές αρχές που απαγορεύουν την γεφύρωση του αιτιακού χάσματος παραμένουν αδιαμφισβήτητες. Τηρουμένων των αναλογιών, το ένα είναι έκταση και το άλλο είναι μη εκτατή συνείδηση ή σκέψη. Από την πλευρά του υλισμού, η λύση είναι είτε ο επιφαινομεναλισμός είτε κάποιου είδους αναγωγή του νου στον εγκέφαλο οπότε η ίδια η νόηση θα πρέπει να αποτελεί μια αλληλουχία νοητικών συμβάντων που μυστηριωδώς πως προκύπτουν από ή ταυτίζονται με εκτατά συμβάντα και ακόμη πιο μυστηριωδώς φέρουν αλήθεια και νόημα ή διατηρούν αποβλεπτικές και σημασιολογικές ιδιότητες²⁵⁴. Από την πλευρά του

²⁵² Βλ. Jonas 1966 1-26

²⁵³ Φερ'επειν άλλη είναι η καρτεσιανή ύλη άλλη η νευτώνεια και άλλη αυτή των πιο σύγχρονων φυσικών θεωριών. Ωστόσο, στις περισσότερες σύγχρονες θεωρίες η ύλη εκλαμβάνεται ως κάτι που μπορεί να υφίσταται από μόνο του και φέρει ένα καθορισμένο σύνολο ιδιοτήτων. Για παράδειγμα, έχει βάρος, καταλαμβάνει χώρο και διατηρεί την κατάσταση της κίνησής της σε ευθεία γραμμή.

²⁵⁴ Δεν υπάρχει λόγος να θεωρήσουμε απαραίτητα ότι ο επιφαινομεναλισμός ανατρέπει τον διϊσμό στην περίπτωση που αναγνωρίζει την ύπαρξη νοητικών καταστάσεων ως αιτιακό αποτέλεσμα φυσικών καταστάσεων. Αν κάτι προκύπτει αιτιακά από κάτι άλλο τότε θα πρέπει να εκληφθεί ως διακριτή οντότητα οπότε αν θεωρηθεί αιτιακά αδρανής τίθεται το ερώτημα τόσο του λόγου όσο και του τρόπου ύπαρξής του· συνιστά ένα επακόλουθο το οποίο σε αντίθεση από όλα τα άλλα αποτελέσματα στη φύση δεν καταναλώνει την ενέργεια της αιτίας του. Η ύλη μπορεί να είναι η αιτία του νου και ο νους δεν μπορεί να είναι αιτία για τίποτα, τα νοητικά συμβάντα δεν μπορούν να προκαλούν ούτε φυσικά ούτε νοητικά συμβάντα και από αυτή την άποψη ακόμη και κάθε λογικό επιχείρημα και κάθε έννοια γνώσης καθίσταται αδύνατη. Αν βέβαια τα νοητικά συμβάντα είναι απλώς αιτιακά αδρανείς ιδιότητες φυσικών συμβάντων ή φυσικών πραγμάτων τότε έχουμε και πάλι ένα είδος διϊσμού ιδιοτήτων και ο νους είτε πρέπει να αναχθεί στην ύλη είτε να αποτελεί επιφαινόμενο ως παραπροϊόν φυσικών αιτιακών αλληλεπιδράσεων. Σε αυτή την περίπτωση τόσο ο ισχυρός αναγωγισμός της θεωρίας ταυτότητας όσο και οι πιο ασθενείς αναγωγισμοί της επιγένεσης και του λειτουργισμού θα πρέπει να ταυτίσουν ή να συσχετίσουν αλληλουχίες εκτασιακών συμβάντων με καταστάσεις που εξ ορισμού δεν είναι εκτασιακές. Σε κάθε περίπτωση, όπως επισημαίνει και ο Jonas, το αιτιακό σχήμα μεταφέρθηκε στην ψυχολογία επειδή η σχέση αιτίας αποτελέσματος φαίνεται να περιγράφει απλώς μια χρονική ακολουθία χωρίς να εμπλέκει από μόνη της τον χώρο. Ωστόσο, όλες αυτές οι προσπάθειες παραβλέπουν ότι η επιστημονική έννοια της ποιητικής αιτιότητας έχει νόημα μόνο όπου υπάρχει κίνηση στον χώρο και οι οντότητες μπορούν να απομονωθούν και να μετρηθούν. Ως εκ τούτου η μεταφορά του εν λόγω αιτιακού σχήματος σε εσωτερικές καταστάσεις καταλήγει σε έναν ψυχολογικό

ιδεαλισμού, η λύση είναι η φυσική πραγματικότητα να αποτελεί μια εμφάνιση ή έκφραση του νου όντας κατά κάποιο τρόπο νοητική στην εσώτερη ουσία της· η πραγματικότητα έγκειται στον νου και τις ιδέες του και όλα ανάγονται εν τέλει σε εννοιολογικές σχέσεις. Ωστόσο, υπό αυτή την οπτική τόσο η ύλη της φυσικής όσο και ο νους συνιστούν αφαιρέσεις από την απτή πραγματικότητα.

Στο ερώτημα γιατί μια προσπάθεια ερμηνείας του φαινομένου της ζωής εστιάζει τόσο πολύ στον νου η απάντηση έχει τέσσερα αλληλοδιαπλεκόμενα σκέλη τα οποία αναδεικνύουν μια οπτική βάση της οποίας η επίλυση του προβλήματος νου-σώματος, εσωτερικού-εξωτερικού κόσμου, υποκειμένου και αντικειμένου και γενικώς όλων των διϋσμών που προέκυψαν μετά το καρτεσιανό ρήγμα, συμπεριλαμβανομένης της σύγχρονης διάκρισης μεταξύ εμπειρισμού και ορθολογισμού την οποία κατά την γνώμη μου δεν επιλύει η καντιανή υπερβατολογική προσέγγιση, προϋποθέτει μια διαφορετική οντολογική ερμηνεία του φαινομένου της ζωής.

Το πρώτο σχετίζεται με το ότι, παρά την μετανευτώνεια φυσική, το βασικό κριτήριο περί αντικειμενικότητας παραμένει μηχανιστικό. Φυσικό είναι εκείνο που υπακούει στους νόμους της φυσικαλιστικής αιτιότητας και οι νόμοι είναι αντικειμενικοί γιατί είναι ανεξάρτητοι της υποκειμενικής εμπειρίας, ανεξάρτητοι από τους παρατηρητές ή τους γνώστες ή τους αντιλήπτορες. Όπως επισημαίνει και ο Rosen "υπάρχει σύγχυση του μηχανιστικού μοντέλου της φύσης με την αντικειμενικότητα και η υποβάθμιση οτιδήποτε μη μηχανιστικού στην σφαίρα του υποκειμενικού, του ad hoc, του βιταλιστικού, του ανθρωπομορφικού· εν ολίγοις εκείνου που είναι πέρα από το πλαίσιο της επιστήμης"²⁵⁵. Έτσι, οι οργανισμοί είναι αντικειμενικοί ενώ η ζωή όχι οι εγκέφαλοι είναι αντικειμενικοί ενώ ο νους όχι. Μπορεί να υπάρχει επιστήμη των οργανισμών και των εγκεφάλων αλλά όχι επιστήμη της ζωής και του νου. Η ζωή και ο νους θα πρέπει να εξηγούνται με το να αναιρούνται. Η επιστήμη μελετά την υλική φύση της αντικειμενικής πραγματικότητας και τόσο η ζωή όσο και ο νους καταλήγουν εντέλει να είναι απλά επιφαναινόμενα. Αποτελούν απλώς ονόματα που δίνουμε σε τάξεις αντικειμενικών, υλικών συμβάντων και συμπεριφορών, στερημένα από κάθε αιτιακή αποτελεσματικότητα. Η σύγχρονη έννοια της αιτιότητας κυριαρχεί στην σύλληψη μας για το τι διαπνέει τον εξωτερικό δημόσιο κόσμο. Η αιτιότητα συλλαμβάνει ένα σύστημα συνεπαγωγών, οι οποίες συσχετίζουν τα συμβάντα και τα φαινόμενα που συμβαίνουν μέσα σε αυτό. Έτσι, "θεωρούμε κάτι αντικειμενικό μόνο αν η αντίληψη του, ή η γνώση του, δεν έχει αιτιακό ρόλο στην συναγωγή του, δεν απαντά στο ερώτημα γιατί"²⁵⁶. Με άλλα λόγια, αποκλείονται τα τελικά αίτια με την λογική ότι τίποτε δεν μπορεί να συνεπάγεται την συνεπαγωγή του. Ωστόσο, αυτό ακριβώς συμβαίνει με τα ζωντανά όντα και σε αυτό έγκειται η εξατομίκευση ή αλλιώς η αυτονομία ή αλλιώς η εσωτερικότητα τους. Η αυτοτέλεια τους είναι εκείνο που τα

ντετερμινισμό στον οποίο τα 'κίνητρα' δεν αντιμετωπίζονται ως στοιχεία νοήματος μέσα σε ένα πλαίσιο νοήματος αλλά ως αιτίες διαπιστώσιμης διάστασης και ως διανυσματικά μεγέθη σε ένα εκτεταμένο συνεχές. Κατά ένα παράδοξο τρόπο η μόνη συνεπής υλιστική επιλογή είναι αυτή του εξαλειπτικού υλισμού η οποία συνιστά μια αντιδιασθητική, εμπειρικά αθεμελίωτη και μεταφυσικά δογματική θέση καθώς αντί απλώς να οριοθετεί το φάσμα της επιστημονικής έρευνας προβαίνει σε αδικαιολόγητες παρεκτάσεις.

²⁵⁵ Rosen 2000 83.

²⁵⁶ Rosen 2000 84.

διακρίνει οντολογικά από τις ετερόνομες μηχανές και την παθητική άβια ύλη. Το τέλος τους είναι το χαρακτηριστικό αυτοριοθετικό έργο που επιτελούν ενεργητικά συνεχώς αυτά τα ίδια για τον εαυτό τους συγκροτώντας την ατομικότητά τους μέσα στον κόσμο και σε σχέση με τον κόσμο από τον οποίο αυτοδιακρίνονται και την σχέση τους με τον οποίο αφομοιώνουν και μετατρέπουν σε εαυτό.

Το δεύτερο σχετίζεται με το ότι η υπονόμηση ή μάλλον η ακύρωση της ζωής ως διακριτής οντολογικής κατηγορίας μέσω του καρτεσιανού δυϊσμού δεν συνιστά ένα απλό σύμπτωμα αλλά απαραίτητη προϋπόθεση του πλήρους αιτιακού διαχωρισμού του εξωτερικού από τον εσωτερικό κόσμο. Η εσωτερικότητα ταυτίστηκε με την υποκειμενικότητα. Ωστόσο, όπως και η τελεολογία δεν έγκειται απαραίτητα στην προθετικότητα έτσι και η εσωτερικότητα δεν έγκειται απαραίτητα στην υποκειμενικότητα. Η εμμενής τελεολογία και η εσωτερικότητα είναι συνεκτατές με την ύπαρξη έμβιων όντων ως όντων που συγκροτούν τα ίδια την ταυτότητά τους και φέρουν την διαφορά τους από τον περιβάλλοντα χώρο τους. Η επανεξέταση της εμμενούς μορφικής αιτιότητας που, όπως τουλάχιστον ισχυρίζομαι, χαρακτηρίζει την ζωή μπορεί να μας παρέχει μια πιο γόνιμη και λιγότερο αντιδραστική ερμηνεία των έμβιου φαινομένου καθώς και τον ενδιάμεσο κρίκο που δεν θα γεφυρώνει αλλά θα απαλείφει το αιτιακό χάσμα μεταξύ νου και σώματος ή νου και κόσμου. Και λέω ότι θα απαλείφει γιατί η έννοια της γεφύρωσης προϋποθέτει το οντολογικό χάσμα κατά τέτοιο τρόπο που, αν δεν συνυπολογίσουμε το πρόβλημα της ζωής, καθιστά εν τέλει τον δυϊσμό πιο εύλογη υπόθεση από τις μονιστικές λύσεις που προσπαθούν να τον υπερβούν διατηρώντας άθικτο είτε τον ένα είτε τον άλλο πόλο που προέκυψαν από αυτόν. Σε τελική ανάλυση η αποδόμηση της τελεολογίας βασίζεται στην σύλληψη της ως συνειδητής προθετικότητας, ή γενικώς ως προθετικότητας ή κάποιου είδους αιτιότητας μέσω παράστασης, και στην αποσύνδεση και διάκρισή της από την αριστοτελική εμμενή μορφή ή ουσία. Αντιστοίχως η αποδόμηση της ψυχής βασίζεται τόσο στην κατανόησή της, μέσω του χριστιανισμού, ως άυλης ή πνευματικής, διακριτής και αθάνατης υποστασιοποιημένης οντότητας που χαρακτηρίζει κυρίως τον άνθρωπο και όχι ως εμμενές προσίδιο μορφικό αίτιο όλων ανεξαιρέτως των έμβιων όντων όσο και στην ταύτιση των αριστοτελικών μη νοητικών ψυχικών δυνάμεων με διάφορα μυστήρια είδη 'υλικών' πνευμάτων. Με τον καρτεσιανό δυϊσμό ο άνθρωπος καθίσταται το μόνο ον που κατέχει ψυχή ή εσωτερικότητα οιαδήποτε είδους, και η ψυχή από αρχή ζωής και δράσης μετατρέπεται σε αρχή καθαρής υποκειμενικότητας. Έτσι, "η ζωή αποτελεί πλέον γεγονός της φυσικής μόνο, και η ψυχή γεγονός που αφορά αποκλειστικά τον άνθρωπο"²⁵⁷.

Το τρίτο σχετίζεται με την σημασία του γεγονότος του ότι τα μόνα έννοια όντα είναι κάποια από τα ζωντανά όντα και ότι η ερμηνεία του νου προϋποθέτει μια διαφορετική ερμηνεία της ίδιας της ζωής που, τηρουμένων των αναλογιών, θα καλύπτει και τον νου όχι ως εγκέφαλο αλλά ως ζωτική ικανότητα η άσκηση της οποίας από τον οργανισμό ως όλον είναι η ενέργεια ή πράξη της νόησης ή μάλλον τα ενεργήματα της νόησης και όχι διαδοχές νοητικών καταστάσεων που ταυτίζονται με εγκεφαλικές ή επιγεννώνται από αυτές. Επιπλέον, με την ίδια λογική που η

²⁵⁷ Jonas 1966 60

εσωτερικότητα και η τελικότητα όχι μόνο δεν αφορούν αποκλειστικά την σφαίρα της υποκειμενικότητας αλλά η τελευταία τις προϋποθέτει, έτσι και η κανονιστικότητα δεν αποτελεί αποκλειστικό προνόμιο του νου. Η εσωτερικότητα, η τελικότητα και η κανονιστικότητα δεν συνιστούν ανεξάρτητες έννοιες αλλά διαφορετικούς τρόπους απόδοσης των βαθμών αυτονομίας ή, κατά τον Jonas, ελευθερίας, που χαρακτηρίζουν όλα τα έμβια όντα. Και η αυτονομία, όπως τουλάχιστον προσπαθώ να δείξω 'επιστρέφοντας' στον Αριστοτέλη, συμποσούται στην εμμενή μορφική αιτιότητα που χαρακτηρίζει την ζωή ή, κατά μια έννοια, ταυτίζεται με την ίδια την ζωή. Γιατί ο αυτοκαθορισμός δεν είναι χαρακτηριστικό της ζωής αλλά η ίδια η ζωή ως τρόπος του είναι των έμβιων όντων.

Τέλος, το τέταρτο σχετίζεται με μια παραμελημένη μεταφυσική συνέπεια της αποδοχής της εξελικτικής θεωρίας στην οποία αναφέρθηκα και αλλού. Καθόσον δεχόμαστε ότι η εξέλιξη υπονομεύει πραγματικά κάθε έννοια δυαρχίας έπεται πως και ο νους θα πρέπει με κάποιο τρόπο να εξηγηθεί φυσικά. Το αιτιακό χάσμα όμως μεταξύ νου και εξωτερικής πραγματικότητας που κατοχυρώθηκε με τον καρτεσιανό δυϊσμό ολοκληρώθηκε με την υπερβατολογική φιλοσοφία και παρελήφθη ως δεδομένο από την αναλυτική φιλοσοφία δεν αφήνει κανένα περιθώριο αλληλεπίδρασης. Αν όμως ο άνθρωπος και άρα και ο νους και η συνείδηση αποτελούν και αυτά προϊόντα της εξέλιξης τότε ο δαρβινισμός δεν έφερε μόνο τον άνθρωπο κοντά στα ζώα και την υπόλοιπη φύση αλλά, όπως πολύ ωραία το θέτει ο Jonas, έφερε και τα ζώα κοντύτερα στον άνθρωπο καθιστώντας τα και αυτά διαβαθμισμένους φορείς της εσωτερικότητας της οποίας ο άνθρωπος έφτασε να έχει συνείδηση²⁵⁸. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, η ζωή ανακτά κάτι από την χαμένη της αξιοπρέπεια καθώς η εξελικτική ποιοτική συνέχεια θέτει εκ νέου το ερώτημα σχετικά με την έννοια και την οντολογία του ζωντανού όντος. Αν, επομένως, η ζωή είναι συνεκατατή με την εσωτερικότητα, με την έννοια ότι το ξεκίνημα της εσωτερικότητας τίθεται με το ξεκίνημα της ζωής στον κόσμο, τότε και η έννοια μιας μηχανιστικής εξήγησης της ζωής συναρτήσει αποκλειστικά εξωτερικών όρων και ποσοτικοποίησης είναι ανεπαρκής. Ο δαρβινισμός έχει εκληφθεί ως εκείνο που συμπληρώνει την μηχανιστική εικόνα του κόσμου εντάσσοντας πλήρως σε αυτόν τα έμβια όντα και εκτοπίζοντας έτσι κάθε έννοια τελικής αιτιότητας από τον φυσικό κόσμο. Η τελική αιτιότητα όμως δεν αφορά πλέον μια εσωτερική τελεολογία που συνάδει με μια εσωτερική αναγκαιότητα που διαφοροποιείται από τις εξωτερικές μηχανικές σχέσεις αλλά συλλαμβάνεται πάντοτε ως μια εξωτερική τελεολογία που αφορά σκοπούς και προθέσεις.

Οι αριστοτελικές ουσίες όχι μόνο δεν είναι αδρανή πράγματα ή απλά στατικά υποκείμενα που δέχονται κατηγορήματα αλλά το ακριβώς αντίθετο. Τα ζωντανά όντα είναι αυτοκαθοριζόμενες και αυτοριοθετημένες διαδικασίες που ακριβώς λόγω του αυτοκαθορισμού τους εκδηλώνουν την σταθερότητα που ούτως ή άλλως έχουν οι μορφές που συναντάμε γύρω μας. Η ροή και αλλαγή μορφών δεν είναι τέτοια ώστε να μην μας παρέχει κανένα πρότυπο σταθερότητας. Αν ήταν έτσι όχι μόνο η γνώση αλλά και η ίδια η ζωή θα ήταν αδύνατη. Η εξέλιξη επί της ουσίας δεν αφορά στην ίδια την έννοια της ζωής ούτε αναιρεί την εσωτερική τελεολογική διάσταση

²⁵⁸ Jonas 1966 57.

των έμβιων όντων. Η φυσική επιλογή αναιρεί την εξωτερική τελεολογική θεώρηση που απαιτεί ένα εξωτερικό σχέδιο ή έναν θεό που σχεδιάζει και φροντίζει το καλό και την προσαρμογή των δημιουργημάτων του. Από την άλλη, ο συνδυασμός της εξέλιξης με την μοριακή θεωρία απλώς φέρνει τον δημιουργό μέσα και το γενετικό υλικό συλλαμβάνεται είτε ως μια νέα έννοια υπόστασης είτε ως αφηρημένο υπολογιστικό πρόγραμμα. Και τα δύο δημιουργούν άλλου τύπου δυϊσμούς όπως αυτόν μεταξύ γενότυπου και φαινότυπου ή γενικότερα μεταξύ γενώματος και του σώματος ως οργανισμό ή έμβιο ον. Ο δυϊσμός εδώ δεν αφορά τον οργανισμό και το περιβάλλον καθώς το έμβιο ον ως σώμα εκλαμβάνεται ως κάτι που αποτελεί περισσότερο μέρος του περιβάλλοντος· αποτελεί το άμεσο περιβάλλον του γονιδιώματος και συνιστά απλώς το όχημα ή τον διαμεσολαβητή των αποτελεσμάτων του ευρύτερου περιβάλλοντος στην ύπαρξη του γονιδιώματος. Ο γονότυπος προκαλεί τον φαινότυπο αλλά είναι έξω από το φαινότυπο μολονότι είναι μέσα στον οργανισμό ενώ συγχρόνως, βάσει του κεντρικού δόγματος της μοριακής βιολογίας, ο φαινότυπος δεν δρα ποτέ στον γενότυπο. Μέσα στην σφαίρα του υλικού ανακαλύπτονται για άλλη μια φορά δύο υποστάσεις που δεν επικοινωνούν· μια 'περίεργη παρωδία του καρτεσιανού μοντέλου'²⁵⁹ ή ίσως κάτι που θυμίζει κάτι από τον υλιστικό δυϊσμό των Προσωκρατικών²⁶⁰.

Η ζωή δεν επιδέχεται αφαιρέσεις, και η έννοια του οργανισμού ως μηχανή ή ως πολύπλοκου συστήματος που με κάποιο τρόπο προκύπτει, εξηγείται ή ανάγεται στις αλληλεπιδράσεις των μερών του, παρουσιάζει μια πλευρά της πραγματικότητας. Η εξελικτική βιολογία ασχολείται μόνο με την προσαρμογή των οργανισμών στο περιβάλλον χωρίς να λαμβάνει υπ'όψιν της ότι, τρόπον τινά, θα πρέπει να υπάρχει και κάποιου είδους εσωτερική προσαρμογή του κάθε οργανισμού με τον εαυτό του έτσι ώστε να συγκροτούνται τα όντα που επιλέγονται. Η εξελικτική θεωρία δείχνει πως μπορεί να φτιαχτεί ένα ρολόι από ένα τυφλό σχεδιαστή όπως η νέα μηχανιστική φύση. Όπως σωστά επισημαίνει η Grene ο Δαρβίνος πέταξε τον ωρολογοποιό αλλά κράτησε το ρολόι²⁶¹. Το θέμα όμως είναι ότι οι οργανισμοί δεν είναι ρολόγια ενώ επιπλέον τα ρολόγια, σε αντίθεση με τα έμβια, απαιτούν ωρολογοποιούς.

Σε τελική ανάλυση το να είναι κάτι προσαρμοσμένο για κάποιο σκοπό δεν αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό των οργανισμών αλλά μάλλον ένα χαρακτηριστικό που τους αποδίδουμε επειδή επιδεικνύουν μια τάξη ή κανονικότητα που δεν μπορεί να εξηγηθεί συναρτήσει πιο βασικών φυσικών ή χημικών κανονικοτήτων. Όπως επισημαίνει και ο Gould επικρίνοντας το σκληρά προσαρμοστικό πρόγραμμα της εξελικτικής βιολογίας κάποιοι εξελικτικοί βιολόγοι "τείνουν να βλέπουν κάθε δομή ως σχεδιασμένη για κάποιο σκοπό, κατασκευάζοντας έτσι (στην φαντασία μας) ένα κόσμο τέλειου σχεδίου όχι και τόσο διαφορετικού από εκείνον που εξύφαναν οι φυσικοί θεολόγοι του δεκάτου ογδόου αιώνα οι οποίοι 'απέδειξαν' την ύπαρξη του Θεού μέσω της τέλει αρχιτεκτονικής των οργανισμών"²⁶². "Με το να επιτρέπεται

²⁵⁹ Βλ. και Jonas 1966 52-53

²⁶⁰ Βλ. Παράρτημα Ι.

²⁶¹ Grene 1966 195

²⁶² Gould 1983, 155. Στην ίδια λογική και ο Lewontin αναλύει "Δεν μπορεί να υπάρχει προσαρμογή χωρίς ένα ιδεατό πρότυπο στο οποίο λαμβάνει χώρα η προσαρμογή. Έτσι η ίδια η χρήση της ιδέας της προσαρμογής φέρει αναπόδραστα στην σύγχρονη βιολογία την θεολογική οπτική ενός

στον θεωρητικό να προϋποθέτει διάφορους συνδυασμούς 'προβλημάτων' στα οποία τα έκδηλα χαρακτηριστικά αποτελούν τις καταλληλότερες 'λύσεις', το προσαρμοστικό πρόγραμμα καθιστά την προσαρμογή ένα μεταφυσικό αξίωμα, που όχι μόνο δεν επιδέχεται διάψευση αλλά επιβεβαιώνεται αναγκαστικά από κάθε παρατήρηση"²⁶³

Το καθαρά λειτουργιστικό ή προσαρμοστικό πρότυπο της εξελικτικής βιολογίας μεταχειρίζεται τον οργανισμό και τον περιβάλλον ως δύο αυτόνομες υποστάσεις όπου η τελευταία διαμορφώνει την πρώτη. Πραγματοποιεί τον περιβαλλοντικό θώκο ως πρόβλημα και βλέπει την έμβια οργάνωση ως προβλέψιμη λύση σε αυτό το πρόβλημα. Κατά αυτόν τον τρόπο επιλέγονται οι λειτουργίες και εξηγείται η οργάνωση μέσω εξωτερικών αιτιακών σχέσεων. Ωστόσο, το βασικό πρόβλημα έγκειται στο ότι ο εξελικτικός λειτουργισμός μπορεί να μας καθοδηγήσει σχετικά με την ποικιλομορφία των οργανικών δομών ή μορφών στους διάφορους οικολογικούς τύπους, αλλά αυτή η διαφοροποίηση επί της ουσίας σχετίζεται με τις διάφορες εκδοχές μορφών και όχι με την δημιουργία ή την σύνθεσή τους. Η εξέλιξη χρειάζεται μορφές για να λειτουργήσουν οι επιλεκτικές δυνάμεις και θα πρέπει να συνδυάζεται με την οντογενετική ανάπτυξη. Ακόμα και αν δεχτούμε ότι το πώς επιβιώνει ένας οργανισμός αποτελεί ή τουλάχιστον σχετίζεται με ένα λειτουργιστικό ερώτημα, το πώς συνδυάζονται τα κομμάτια της ύλης σε ένα όλον με ενιαία κανονιστική συμπεριφορά δεν αποτελεί απάντηση σε ένα λειτουργιστικό ερώτημα. Η δε απόδοση δημιουργικότητας στα γονίδια είναι η τελευταία μορφή απτού βιταλισμού²⁶⁴ καθώς φέρνει τον δημιουργό μέσα στην μηχανή: το φάντασμα μηχανή μέσα στην μηχανή²⁶⁵.

Η επιστήμη μπορεί να έχει έναν ή περισσότερους λειτουργικούς ορισμούς της ζωής βάσει των οποίων να μελετά τα έμβια φαινόμενα. Ωστόσο αυτοί οι ορισμοί δεν παρέχουν μια κατανόηση και ερμηνεία του τι σημαίνει να είναι κάτι ζωντανό. Στο κυρίαρχο υλιστικό πλαίσιο, η θέση της ζωής συμποσούται σε εκείνη τού οργανισμού ως μια προβληματική εξαίρεση ανάμεσα στις διαμορφώσεις της εκτατής ουσίας. Μια επιμέρους περίπτωση που πρέπει να αφομοιωθεί στο γενικό, στον αποδεκτό κανόνα. Το ζητούμενο είναι πως ο οργανισμός ως μια ειδική διάταξη ή λειτουργία ανάγεται στους γενικούς νόμους, εν ολίγοις πως η ζωή ανάγεται στη μη-ζωή. Επαναλαμβάνοντας για άλλη μια φορά την προτροπή του Jonas, εκείνο που φαίνεται απαραίτητο για μια μονιστική λύση είναι μια οντολογική αναθεώρηση ένα συμπληρωματικό γέμισμα της ίδιας της έννοιας της ύλης πέραν από τις μετρήσιμες διαστάσεις τής φυσικής, οι οποίες έχουν εξαχθεί αφαιρετικά από αυτή -- δηλαδή μια μεταφυσική της ύλης του κόσμου"²⁶⁶. Οι σκοποί ως προθετικές συμπεριφορές, η υποκειμενικότητα και η κανονιστικότητα εν γένει θα πρέπει να αφορούν μια αιτιότητα που δεν είναι εντελώς ξένη προς την φύση από την οποία προήλθαν. Θα πρέπει να είναι σύμφωνη και εξαρτώμενη από την φύση από την οποία αναδύθηκε. Ως εκ τούτου τα τελικά αίτια με την ευρύτερη έννοια, άρα και το

προσχηματισμένου φυσικού κόσμου στον οποίο ταίριαζαν οι οργανισμοί" Lewontin 1984, 237. Βλ. και Asma 1996 155.

²⁶³ Lewontin 1984 244.

²⁶⁴ Asma 1996 157

²⁶⁵ Oyama 2000 72

²⁶⁶ Jonas 2001 255.

νόημα, οι αξίες και η κανονιστικότητα θα πρέπει με κάποιο τρόπο να ενσωματωθούν στην αιτιότητα του κόσμου. Η εμφάνιση, η αντικειμενικότητα και η πραγματικότητά τους θα πρέπει να προδιαγράφεται ή να θεμελιώνεται σε τελικές μη προθετικές συμπεριφορές και μορφικές αιτίες όπως αυτές που, όπως τουλάχιστον ισχυρίζομαι, καθορίζουν τα έμβια όντα, και αυτές με την σειρά τους θα πρέπει να μην αποκλείονται από τις αιτιακές σχέσεις που καθορίζουν την μη τελική συμπεριφορά των άβιων όντων. Η αντίληψή μας για την φυσική πραγματικότητα και για τα επιτρεπόμενα οντικά είδη συναρτάται πλήρως με την αντίληψή μας για τις επιτρεπόμενες αιτιακές σχέσεις. Φιλοσοφικά, η αριστοτελική μέθοδος της οντολογικής αναγωγής, όπου από το πιο πλήρες φτάνουμε αφαιρετικά στα λιγότερο πλήρη οντικά είδη μπορεί εν τέλει να αποδειχθεί περισσότερο λυσιτελής από τις σύγχρονες προσπάθειες συναγωγής των πιο πλήρων μορφών από την συσσωρευτική προσθήκη της στοιχειώδους ύλης. Αν κατανοήσουμε την έννοια της πληρότητας συναρτήσει της αιτιότητας μπορούμε να φτάσουμε καθοδικά μέχρι το ελάχιστο όριο της στοιχειώδους ύλης της φυσικής και να την εκλάβουμε ως οριακή έκφραση αιτιακής συμπεριφοράς και όχι ως τον μοναδικό θεμέλιο λίθο της πραγματικότητας στον οποίο όλα τα υπόλοιπα πρέπει να αναχθούν. Στην ίδια λογική, όπως αναλύει ο Rosen, ο οργανισμός συνιστά πιο συμπεριληπτική έννοια από την μηχανή η οποία θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως περιορισμένη και οριακή περίπτωση σύνθετου υλικού συστήματος²⁶⁷.

Η πεποίθηση ότι από το ζωντανό δεν μπορούμε να μάθουμε τίποτε καινούργιο για την ίδια την συμπεριφορά της ύλης συνιστά μια *a priori* μεταφυσική παραδοχή ή ακόμη και προκατάληψη της σύγχρονης επιστήμης. Η μηχανιστική ερμηνεία της ζωής σύμφωνα με έννοιες εξωτερικότητας αδυνατεί να ανταποκριθεί στην εσωτερική δυναμική διάσταση των έμβιων όντων η οποία είναι συνεκτατή με την ζωή καθώς χαρακτηρίζει όλο το φάσμα των έμβιων φαινομένων, από τον μεταβολισμό και την αναπαραγωγή ως την αίσθηση και την σκέψη. Η εσωτερική δυναμική διάσταση δίνει μια νέα προοπτική: "αυτή η προοπτική είναι εκείνη της ζωτικής κανονιστικότητας. Η ζωή, ακόμα και για μια αμοιβάδα, είναι προτίμηση και αποκλεισμός.... Η ζωή χαρακτηρίζεται από δυναμική πολικότητα"²⁶⁸. Ο έμβιος οργανισμός χαρακτηρίζεται από μια ριζική μοναδικότητα και ετερογένεια καθώς κάθε στιγμή συγκροτεί την ταυτότητά του μέσα αλλά και απέναντι στην υπόλοιπη πραγματικότητα που έγκειται σε ένα σύμπαν ομοιογενώς αλληλοσυσχετιζόμενων όντων. Το έμβιο ον φέρει το ίδιο την διαφορά του από τον περιβάλλοντα χώρο. Το δεδομένο είναι το γεγονός της οριοθέτησης ενός φυσικού σώματος που αναγνωρίζεται ως ζωντανό και της ανεξαρτησίας που επιτυγχάνεται με αυτή την οριοθέτηση. Όπως έχω ήδη αναφέρει ισχυρίζομαι ότι ετούτο συνιστά την ελάχιστη συνθήκη που, εφόσον εκπληρώνεται, συγκροτεί την κατάσταση του ζην. Και αυτή η ελάχιστη συνθήκη για όλα τα έμβια και ανεξαρτήτως των άλλων ζωτικών χαρακτηριστικών εκπληρώνεται μέσω του μεταβολισμού ο οποίος συνιστά την υλική διαδικασία μέσω της οποίας επιτυγχάνεται η συγκρότηση και διατήρηση του οργανισμού λόγω της εμμενούς μορφικής αιτιότητας που του παρέχει αυτή την δυνατότητα: αριστοτελικά μιλώντας λόγω της θρεπτικής ψυχής. Όπως αναλύει και ο

²⁶⁷ Βλ. Rosen 2000 2-4, 94, 303-307, 1991 34-38, 202-253

²⁶⁸ Canguilhem 2007 174

Plessner το όριο του έμβιου ανήκει στο σώμα καθώς δεν είναι ένα δυνητικό μεταξύ αλλά μια ιδιότητα του ίδιου του σώματος, μέσω της οποίας επιτυγχάνει την ίδια του την ύπαρξη και "η σχέση του ζωντανού σώματος με τα όρια του συνιστά την σχέση του ίδιου με τον εαυτό του"²⁶⁹. Το όριο του είναι κάτι που του ανήκει και το έμβιο δεν είναι απλώς σώμα αλλά έχει σώμα και μέσω αυτού του σώματος διαμεσολαβείται η σχέση του με τον κόσμο ή, μάλλον, διαμεσολαβεί το ίδιο την σχέση του με τον κόσμο η οποία όσον αφορά τις ζωτικές του ενέργειες επιστρέφει ή εμμένει στον εαυτό του.

Η έννοια της ζωής είναι συνδεδεμένη με την δυνατότητα αντίληψης από την ζωή και ως εκ τούτου το νόημα της έννοιας διαμορφώνεται σε συνάρτηση με την αντίληψη. Οι δύο έννοιες είναι αλληλοσυνδεδεμένες και η μια αποσαφηνίζει το νόημα της άλλης. Προκειμένου να βρούμε ένα ουδέτερο έδαφος θα πρέπει να αρνηθούμε τόσο την βιολογική αντικειμενική προοπτική όσο και την βιταλιστική. Το γεγονός είναι ότι η βιολογία δεν ασχολείται με την ίδια την ζωή αλλά με τα χημικά και φυσικά περιεχόμενά της, και αυτό προϋποθέτει μια ικανότητα αναγνώρισης των έμβιων όντων. Ο βιταλισμός με το να καλύπτει αυτή την έλλειψη μέσω μιας ζωτικής δύναμης που αντιπαράκειται στην ύλη δεν αποσαφηνίζει τίποτε. Απλώς επισημαίνει το πρόβλημα και κατά μια έννοια δεν αντιτίθεται στον μηχανικισμό αλλά τον συμπληρώνει. Η οντολογική τοποθέτηση του προβλήματος της ζωής δεν μπορεί να γίνει ούτε από την σκοπιά του επιστημονικά αντικειμενικού καθορισμού της ζωής ως φυσικοχημικών μηχανισμών ούτε μέσω του εσωτερικού καθορισμού της ζωής ως συνείδησης. Ο καθορισμός της έννοιας της ζωής δεν μπορεί να προκύψει ούτε επιστημονικά ούτε ως τροπικότητα του υποκειμένου²⁷⁰. Από οντολογική ή και υπαρκτική σκοπιά η ζωή αποτελεί μια συγκεκριμένη σχέση με τον κόσμο, έναν τρόπο του είναι και ως εκ τούτου και η ανθρώπινη ζωή θα πρέπει να κατανοηθεί από την ζωτική ύπαρξη, ως μια άλλη διάσταση ή ως ένας διαφορετικός τρόπος της ίδιας της ζωής. Η ζωή είναι ένας τρόπος του είναι που περικλείει την δυνατότητα της αντίληψης και του νου. Κατά τον Jonas η ίδια η αυτοσυνειδησία προδιαγράφεται ήδη στον οργανικό κόσμο και η φιλοσοφία της ζωής συμπεριλαμβάνει και την φιλοσοφία του οργανισμού και την φιλοσοφία του νου. "Το οργανικό ακόμη και στις κατώτερες μορφές του προδιαγράφει τον νου και ο νους ακόμη και στα υψηλότερα επιτεύγματά του παραμένει μέρος του οργανικού"²⁷¹.

Από άλλη σκοπιά αλλά προς την ίδια κατεύθυνση ο Canguilhem δείχνει πως το γενικότερο φιλοσοφικό πρόβλημα της γνώσης και της σχέσης της με τη ζωή, το οποίο αναδεικνύεται μέσα από την ιδιάζουσα ορθολογικότητα που χαρακτηρίζει τις επιστήμες της ζωής λόγω της ειδικής σχέσης της βιολογικής γνώσης με το αντικείμενο της²⁷², τοποθετεί το υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης σε μια

²⁶⁹ Plessner 1969 153-154, 163. Βλ. και Grene 1974 325.

²⁷⁰ Βλ. και Barbaras 2003

²⁷¹ Jonas 1966 1.

²⁷² Η ειδική σχέση της βιολογικής γνώσης με το αντικείμενό της θα μπορούσαμε να πούμε ότι συμπυκνώνεται στο παρακάτω απόσπασμα: "Το έμβιο ον, που στην ανθρώπινη έκφασή του έφτασε να παρέχει στον εαυτό του μεθόδους και μια ανάγκη για επιστημονικό προσδιορισμό του πραγματικού, βλέπει αναγκαστικά τη φιλοδοξία προσδιορισμού του πραγματικού να επεκτείνεται και στην ίδια τη

ιδιόμορφη διαδραστική σχέση η οποία, έχοντας ως κέντρο αναφοράς το ζωντανό ον²⁷³, υποσκελίζει τις παραδοσιακές αντιθέσεις μεταξύ υποκειμένου και αντικείμενου. "Η αντίσταση του πράγματος, όχι στην γνώση, αλλά σε μια θεωρία της γνώσης η οποία προχωρά από την γνώση προς το πράγμα είναι το όριο της κοπερνίκειας στροφής του Καντ. Η κοπερνίκεια στροφή είναι αναποτελεσματική όταν παύει να υπάρχει ταυτότητα ανάμεσα στις συνθήκες της εμπειρίας και στις συνθήκες δυνατότητας της εμπειρίας. Έτσι η αμοιβαιότητα των προοπτικών δεν ισχύει πλέον, και δεν είναι πλέον ισοδύναμο να λογαριάζουμε ως ίδια τα φαινόμενα, θεωρώντας τότε ότι η γνώση μας είναι ο κανόνας πάνω στο αντικείμενο και τότε ότι το αντικείμενο είναι ο κανόνας πάνω στη γνώση μας. Γιατί υπάρχει μέσα στην γνώση της ζωής ένα κέντρο αναφοράς μη αποφασίσιμο, ένα κέντρο αναφοράς που μπορούμε να πούμε ότι είναι απόλυτο. Το ζωντανό είναι ακριβώς ένα τέτοιο κέντρο αναφοράς. Ο λόγος που πρέπει να ψάξω μέσα στη ζωή την αναφορά της ζωής δεν είναι επειδή είμαι σκεπτόμενος, δεν είναι επειδή είμαι υποκείμενο, με την υπερβατολογική έννοια του όρου, αλλά είναι επειδή είμαι ζωντανός"²⁷⁴.

Σε γενικές γραμμές ό,τι ισχύει για το πρόβλημα του νου ισχύει τηρουμένων των αναλογιών και για την ζωή και αντιστρόφως. Δεν είναι καθοριστικό ως προς το να χαρακτηριστεί κάτι ως τέλος το να είναι αποτέλεσμα πρόθεσης. Εκείνο που είναι χαρακτηριστικό για να θεωρηθεί κάτι ότι έχει τέλος είναι να διέπεται από κανονιστικούς κανόνες ή περιορισμούς που δεν επιβάλλονται εξωτερικά. Σε τελική ανάλυση αυτός είναι και ο τρόπος που προσπαθεί να διευθετήσει και ο Καντ την αντινομία μεταξύ μηχανισμών και τελεολογίας όσον αφορά τους οργανισμούς. Οι οργανισμοί είναι φυσικοί σκοποί, τουτέστιν και προϊόντα της φύσης που υπάγονται στους μηχανιστικούς νόμους της ύλης αλλά και σκοποί με την έννοια ότι είναι 'ως εάν' να είναι αποτέλεσμα πρόθεσης αλλά, από την άλλη, δεν είναι γιατί δεν υπάρχει καμία διαμορφωτική δύναμη που να τους ανήκει. Ήδη εδώ βέβαια η έννοια της διαμορφωτικής δύναμης παραπέμπει σε κάποιο είδος βιταλιστικού δυϊσμού.

Μια από τις σημαντικότερες παρερμηνείες της αριστοτελικής αιτιακής θεωρίας από την οποία προκύπτει και η ασυνάρτητη έννοια του τελικού αιτίου ως οπισθοδρομικού ή αντίστροφου ποιητικού, έγκειται στην άποψη ότι η αριστοτελική ποιητική αιτιότητα, ή μάλλον αυτό που ονομάστηκε αριστοτελική ποιητική αιτιότητα, είναι η μόνη που συνάδει με την σύγχρονη έννοια της φυσικής αιτιότητας. Αντιθέτως, η μόνη αριστοτελική έννοια αιτιότητας που σχετίζεται με την σύγχρονη είναι μια πολύ περιορισμένη έννοια της αριστοτελικής ποιητικής αιτιότητας η οποία ανήκει μάλλον στην υλική αιτιότητα, στην "ύλη και τις κινήσεις της"²⁷⁵, στην αιτιότητα που χαρακτηρίζει την χαμηλού επιπέδου ύλη η οποία υπάγεται στην αιτιότητα του όλου ή που έγκειται σε ενδιάμεσα εργαλειακά αίτια. Για τον Αριστοτέλη ετούτα είναι απλώς οι αναγκαίες συνθήκες ή προϋποθέσεις για να είναι ή να συμβαίνει οτιδήποτε και δεν μπορούν, εκλαμβάνόμενα μόνο ως ποιητικά-υλικά αίτια, να αποτελούν επαρκή αιτία όσον αφορά την γένεση και την

ζωή. Η ζωή καθίσταται --ή μάλλον έχει καταστεί ιστορικά, δεν ήταν ανέκαθεν-- αντικείμενο επιστήμης. Η επιστήμη της ζωής ανακαλύπτει έτσι ότι έχει τη ζωή και ως υποκείμενο (μιας και αποτελεί εγχείρημα του ζώντος ανθρώπου), και ως αντικείμενο" ΚΠ 272

²⁷³ Βλ. Etudes 352

²⁷⁴ Canguilhem 1975 351-352.

²⁷⁵ Φ 200α30-32

ύπαρξη φθαρτών ουσιών όπως τα έμβια όντα και γενικά όσων πραγμάτων συμβαίνουν πάντα ή ως επί το πλείστον κατά τον ίδιο τρόπο²⁷⁶. Η ύλη και οι κινήσεις της συμποσούται σε όλες τις επιμέρους ποιητικές αιτιακές σχέσεις στις οποίες υπεισέρχονται εξ'ανάγκης τα συστατικά μέρη ενός πράγματος ή αλλιώς στην μηχανιστική αιτιότητα των αρχαίων υλιστών που συνάδει με την σύγχρονη αιτιότητα διαδοχής συμβάντων ή τέλος πάντων οτιδήποτε αποκαλούμε μηχανική ή φυσική αιτιότητα. Ωστόσο, κατά τον Αριστοτέλη η ανάλυση της ποιητικής αιτιότητας δεν αφορά πρωτογενώς στην χρονική διαδοχή των συμβάντων τα οποία ούτως ή άλλως δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από τις ουσίες καθώς οι μεταβολές υπάρχουν μόνο μέσα στα πράγματα τα οποία μεταβάλλονται και δεν αποτελούν οι ίδιες ανεξάρτητες αιτίες ή πρώτες αρχές άλλων μεταβολών· δεν υπάρχουν δυνατότητες που δεν κατέχονται από κάποιο αντικείμενο και δεν υπάρχουν μεταβολές που δεν συνίστανται στην μεταβολή κάποιου αντικειμένου²⁷⁷. Η κίνηση δεν μπορεί να εξηγήσει την κίνηση και τα ποιητικά αίτια είναι ενεργεία ποιητικά αίτια μόνο καθόσον υπάρχουν συγχρονικά με τα αποτελέσματα που προκαλούν. Από την άλλη, προφανώς υπάρχουν διαδοχές συμβάντων όπου, ωστόσο, όλα τα μέλη της σειράς είτε είναι κινούμενα πράγματα είτε γεγονότα που σε επόμενο χρόνο αποτελούν ποιητικά αίτια άλλων γεγονότων, ενώ όσον αφορά τις υλικές διαδικασίες μέσα σε μια ουσία αυτή ακριβώς η μηχανιστική αναγκαιότητα υπάγεται, χωρίς να αναιρείται, στην τελική ή 'ου ένεκα' αιτιότητα της μορφής τόσο όσον αφορά την γένεση όσο και το είναι. Τα συμβάντα δεν είναι ανεξάρτητες μεταβολές που προκαλούν άλλες μεταβολές αλλά αφορούν πάντοτε κινούμενα υλικά σώματα. Ως επί το πλείστον, αν και όχι απαραίτητα, είναι μέρη μιας διαδικασίας που έχει ένα καθορισμένο τέλος το οποίο, όσον αφορά τα φθαρτά όντα, ενδέχεται είτε να επιτευχθεί είτε όχι. Κάθε τέτοιου είδους διαδικασία εξαρτάται από μια πρώτη ακίνητη αρχή κίνησης η οποία σε τελική ανάλυση φτάνει ως την ενέργεια του πρώτου ακίνητου κινούντος. Αυτό δεν σημαίνει ότι κάθε φορά για να εξηγήσουμε μια μεταβολή πρέπει να διατρέξουμε όλη την αλυσίδα γεγονότων ως το πρώτο ακίνητο κινούν. Σημαίνει όμως μια ιεράρχηση των αρχών της κίνησης βάσει της οποίας αφενός τα ενάντια δεν μπορούν να είναι πρώτες αρχές και αφετέρου ακόμη και τα όντα που κινούν αυτά τον εαυτό τους, και η ψυχή τους είναι πρώτη αρχή κίνησης τόσο εσωτερικά όσο και σε σχέση με τις εξωτερικές πράξεις τους, εξαρτώνται και αυτά με κάποιο τρόπο από την τοπική κίνηση των άβιων. Όλες οι επιμέρους φθαρτές υλικές ουσίες εκλαμβανόμενες ως υλικές είναι υπό προϋποθέσεις αναγκαίες γιατί από την μια δεν είναι αναγκαίο να υπάρξουν αλλά από την άλλη αν υπάρξουν δεν μπορεί παρά να έχουν γίνει και να είναι κατά τον συγκεκριμένο τρόπο. Ωστόσο, δεν γίνονται και δεν είναι οι ουσίες που είναι εξαιτίας των σχέσεων των υλικών συστατικών τους, δηλαδή πραγμάτων που έχουν αναγκαία την φύση τους και που αποτελούν αναγκαία προϋπόθεση τους, αλλά εξ'αιτίας της προσίδιας μορφής ή φύσης τους που, όσον αφορά τα έμβια, καθορίζει, συντονίζει και κατευθύνει αυτές τις σχέσεις προς ένα τέλος που είναι η πλήρης εκδήλωση αυτής της ίδιας^{278, 279}. Για να το θέσω διαφορετικά, τόσο το αριστοτελικό

²⁷⁶ Φ 2.8

²⁷⁷ Φ 200β32-201α3

²⁷⁸ "Είναι φανερό ότι στα φυσικά όντα το αναγκαίο είναι αυτό που λέγεται ύλη και οι κινήσεις αυτής της ύλης. Ο φυσικός πρέπει να προσδιορίζει και τις δύο αιτίες, κυρίως όμως το τέλος για το οποίο

ποιητικό αίτιο όσο και τα άλλα τρία είδη αιτίων, ως επί το πλείστον δεν συνιστούν απομονώσιμα είδη αιτίων που λειτουργούν ανεξάρτητα το ένα από το άλλο ή που προστίθενται μεταξύ τους ως ανεξάρτητοι παράγοντες. Φερ'επειν, όταν κάτι είναι ποιητικό αίτιο συνεπάγεται ότι καθ'όσον λειτουργεί ως υλικό ποιητικό αίτιο υπάρχει συγχρόνως και ένα μορφικό αίτιο που καθορίζει την κίνηση μέσω της οποίας το ποιητικό επιφέρει το τελικό αποτέλεσμα. Το ζητούμενο κάθε φορά είναι η ίδια η αιτιακή ενότητα ή πληρότητα ενός πράγματος ή μιας διαδικασίας. Έτσι ο Αριστοτέλης, εν σχέσει με τις εξωτερικές αρχές κίνησης μέσω των οποίων θα πρέπει να κατανοήσουμε αναλογικά και τις εσωτερικές, μπορεί να αναφέρεται στην τέχνη ως πρωταρχικό ποιητικό αίτιο για τους εξής λόγους. Η τέχνη ως κατεχόμενη από την ψυχή καθορίζει τις κινήσεις ενός οικοδόμου έτσι ώστε, τρόπον τινά, να μεταδοθεί ο λόγος της οικίας που εμπεριέχεται στην τέχνη στα τούβλα και να προκύψει ένα σπίτι που καθορίζεται από την μορφή ή λόγο της οικίας. Ως εκ τούτου η τέχνη είναι κατά κάποιο διαμεσολαβημένο τρόπο το μορφικό αίτιο της οικίας που ως αποτέλεσμα του έργου του οικοδόμου προκύπτει με το τέλος της διαδικασίας της οικοδόμησης²⁸⁰. Αυτό όμως, όπως τουλάχιστον ισχυρίζομαι, σημαίνει ότι για να είναι η τέχνη μορφικό αίτιο της οικίας που προκύπτει λόγω της μετάδοσης του λόγου ή μορφής της οικίας στα τούβλα θα πρέπει η οικοδόμηση του οικοδόμου ως 'μετάδοση μορφής' να είναι κατά κάποιο τρόπο μορφικό αίτιο της φυσικής διαδικασίας που συμβαίνει μέσα στην ύλη. Ο οικοδόμος που οικοδομεί και η τέχνη σύμφωνα με την οποία οικοδομεί ή ποιεί είναι ποιητικά αίτια αυτού που οικοδομείται αλλά η ίδια η επιτέλεση της πράξης ως ποίηση ή ενέργεια της δυνατότητας οικοδόμησης του οικοδόμου είναι κάτι που συμβαίνει μόνο μέσα στην ύλη του κατάλληλου παθητικού και, τρόπον τινά μαζί ή ως ένα και το αυτό με την αμοιβαία συμπληρωματική πάθηση ή ενέργεια της δυνατότητας του παθητικού, είναι η κίνηση ως εντελέχεια του κινητού, εν προκειμένω της οικοδομητής ύλης, που εκδηλώνεται συνάμα ως ενέργεια του κινούμενου, εν προκειμένω της οικοδομούμενης οικίας. Η κίνηση ως εντελέχεια είναι η συγχρονική ενεργή επαρκής συνθήκη της συνεχούς, ή κατά κάποιο τρόπο ενιαίας, και συγκεκριμένου είδους διαδικασίας πραγμάτωσης του κινητού σε ένα συνεχώς διαφορετικό κινούμενο που η ενέργειά του είναι η κίνηση και που με την λήξη της κίνησης αποκτά και εκδηλώνει ακαριαία την νέα μορφή ή εντελέχεια για την οποία κατέσται δυνατό μέσω της κίνησης. Για την ακρίβεια μπορούμε να πούμε ότι κατά κάποιο τρόπο η τέχνη είναι η μορφή της οικίας και ότι εντέλει κατά μια έννοια μια οικία προκύπτει από μια οικία²⁸¹, ακριβώς επειδή η οικοδόμηση ως κοινή εντελέχεια της

γίνεται κάτι. Γιατί το τέλος είναι αίτιο της ύλης, ενώ η ύλη δεν είναι αίτιο του τέλους. Το τέλος είναι εκείνο χάριν του οποίου γίνεται κάτι, και η αρχή εκπορεύεται από τον ορισμό και τον λόγο. Και όπως γίνεται σε όσα πράγματα είναι σύμφωνα με την τέχνη (επειδή η οικία είναι τέτοια, αυτά τα πράγματα πρέπει εξ ανάγκης να γίνουν ή να υπάρχουν, και επειδή αυτή είναι η υγεία, αυτά τα πράγματα πρέπει εξ ανάγκης να γίνουν ή να υπάρχουν), έτσι και στη φύση, αν αυτός είναι ο άνθρωπος, τότε πρέπει εξ ανάγκης να υπάρχει αυτό, και αν υπάρχει αυτό, τότε πρέπει εξ ανάγκης να υπάρχει και εκείνο" Φ 200α30-β5. Βλ. και Φ 200α5-10, ΠΖΜ 642 α1-8, 646 α30-35.

²⁷⁹ Το είδος και το τέλος από την μία πλευρά, την ύλη και το αναγκαίο από την άλλη. Στο Περί ζώων μορίων διευκρινίζεται επίσης πως στα όντα που έχουν γένεσις, λειτουργική είναι η υποθετική αναγκαιότητα.

²⁸⁰ "Ἡ δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὃ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν". ΠΖΜ 640α32. Το δε έργο μπορεί να αναφέρεται τόσο στην οικοδόμηση όσο και στο προϊόν που προκύπτει μέσω αυτής.

²⁸¹ ΜΦ 1032β12

δυνατότητας του ποιητικού και του παθητικού είναι ατελές μορφικό αίτιο του κινούμενου, ή αλλιώς της ίδιας της κίνησης ως υλικής διαδικασίας. Ο οικοδόμος είναι ποιητικό αίτιο επειδή οι σωματικές κινήσεις και οι κινήσεις των εργαλείων του κατευθύνονται από την κατεχόμενη από την ψυχή τέχνη και κατά μια έννοια έχουν την ενέργεια της τέχνης. Το ότι η τέχνη όμως είναι συγχρονικά μορφικό αίτιο της οικοδόμησης του οικοδόμου, δηλαδή των κινήσεων μέσω των οποίων οικοδομεί, δεν είναι κάτι που συμβαίνει ανεξάρτητα ή επιπρόσθετα από τις φυσικές υλικές διεργασίες στις οποίες εμπλέκεται το σώμα του οικοδόμου που είναι το ανώτερου επιπέδου εξωτερικό υλικό ποιητικό αίτιο της οικοδόμησης. Αυστηρά μιλώντας, η τέχνη είναι ποιητικό αίτιο και της οικοδόμησης και της οικίας επειδή η πράξη της οικοδόμησης του οικοδόμου που καθορίζεται από την τέχνη και συμβαίνει μέσα στα τούβλα παρέχει το μορφικό αίτιο, δηλαδή την περιοχή ή το είδος, της κίνησης των οικοδομούμενων τούβλων. Η πράξη ή ενέργεια της οικοδόμησης του οικοδόμου συγκροτεί το υποκείμενο της κίνησης του οποίου η 'μορφή' ή εντελέχεια είναι η οικοδόμηση των οικοδομητών τούβλων που εκδηλώνεται συγχρονικά ως ενέργεια ή κίνηση των οικοδομούμενων τούβλων ή αλλιώς της δύναμει οικίας. Η ποιητική ενέργεια ή ποίηση του οικοδομείν του οικοδόμου συμπίπτει με την παθητική ενέργεια ή πάθηση του οικομείσθαι της ύλης σε ένα συμβάν που είναι η κίνηση ή οικοδόμηση της οικίας και συνιστά την αιτιακή διαδικασία μέσω της οποίας θα προκύψει ως τελικό αποτέλεσμα η οικία λόγω της απόκτησης της νέας μορφής της οικίας η οποία ως εντελέχεια συγκροτεί ταυτόχρονα και την δυνατότητα στέγασης που έχει κάθε τι που είναι σπίτι. Όπως τα πράγματα είναι υλομορφικά σύνθετα έτσι και τα συμβάντα. Μόνο που οι μορφές των συμβάντων είναι οι πράξεις ή κινήσεις ή ποιήσεις του εκάστοτε ποιητικού φορέα μέσα στο παθητικό πράγμα, το υλικό αίτιο του συμβάντος, και εκδηλώνονται ως ενέργειες του μεταβαλλόμενου πράγματος. Τα ίδια τα συμβάντα είναι αιτιακές διαδικασίες ή κινήσεις που λαμβάνουν χώρα μέσα στα πράγματα και δεν αποτελούν ένα τρίτον τι ανάμεσα στα πράγματα. Δεν χρειάζεται να ψάχνουμε *a la Hume* για κάτι που συνδέει το αίτιο με το αποτέλεσμα γιατί το αίτιο είναι πάντοτε συγχρονικό και μέσα στο αποτέλεσμα και η κίνηση είναι πάντοτε ένα συμβάν ή μια διαδικασία εξομοίωσης, δηλαδή απορρόφησης του αιτίου στο αποτέλεσμα, έτσι ώστε το τελευταίο με την λήξη της κίνησης να αποκτήσει μια συγκεκριμένη μορφή ή εντελέχεια που είναι διακριτή από την εντελέχεια της κίνησης. Αυτή η μορφή αφενός είναι όμοια αλλά αριθμητικά διακριτή από αυτήν του ποιητικού και αφετέρου είναι διαφορετική από αυτή της αρχικής ύλης. Η αρχική μορφή της ύλης, δηλαδή η ύλη ως αυτό που ήταν, έχει υπαχθεί στην νέα μορφή. Κατά την γνώμη μου το πρόβλημα του Hume σχετικά με την αιτιακή σύνδεση σχετίζεται άμεσα με την απαλοιφή της μορφικής αιτιότητας ως αρχής που ορίζει τι ακριβώς είναι αυτό που συμβαίνει μέσα σε μια διαδικασία και όχι μόνο πριν και μετά την διαδικασία. Γιατί η αριστοτελική μορφή δεν είναι μόνο αίτιο του είναι αλλά και του γίνεσθαι. Και εκείνο που συμβαίνει στην κίνηση δεν είναι η μεταφορά μιας μυστηριώδους οντότητας αλλά η συγχρονική εκδήλωση από το παθητικό μιας ενέργειας ή πράξης του ποιητικού μέσα του. Η αριστοτελική μορφή δεν είναι μια ποιοτική ενότητα που επιπροστίθεται αλλά η αναγκαία σύμπτωση της ενέργειας ποιητικών και παθητικών δυνάμεων μέσα στην ύλη σε ένα, ή προς ένα, κοινό τέλος· είναι αίτιο συνέχειας και ενότητας ως εντελέχεια της ύλης που εκδηλώνεται από το πράγμα ως ενέργεια. Με άλλα λόγια, η αιτιότητα δεν είναι κάτι

μυστήριο που συνδέει εξωτερικά αυτά που συμβαίνουν αλλά αυτό που κατεξοχήν συμβαίνει και εκδηλώνεται είτε ως κίνηση είτε ως ουσία.

Μπορούμε να μιλάμε για ποιητική αιτιότητα με διαφορετικούς τρόπους. Μπορούμε να μιλάμε για τις διαδοχές γεγονότων, δηλαδή διαδοχές αποτελεσμάτων συμβάντων τα οποία συμβάντα, αριστοτελικά μιλώντας, δεν είναι ανεξάρτητα ποιητικά αίτια αλλά κατά μια έννοια είναι η 'μορφή' της κίνησης, δηλαδή ή ίδια η κίνηση ή αλλιώς το είναι της κίνησης, που προκαλούν οι ποιητικοί φορείς μέσα στα πράγματα στα οποία επενεργούν έτσι ώστε μέσω αυτής της κίνησης, δηλαδή του συμβάντος, να προκύψει ένα αποτέλεσμα. Μέσω της επενέργειας ποιητικών αιτιών, δηλαδή πραγμάτων που αλληλεπιδρούν με άλλα πράγματα και τα οποία είναι είτε αμοιβαία ποιητικά και παθητικά είτε μόνο το ένα είναι ποιητικό και το άλλο παθητικό μπορεί να προκύψει μια διαδοχή γεγονότων· για παράδειγμα, ένα θερμό σώμα Α μπορεί να θερμάνει ένα άλλο σώμα Β και αυτό με την σειρά του ένα τρίτο Γ. Ωστόσο, ως προς αυτό υπάρχουν δύο εκδοχές. Η μια περίπτωση είναι το σώμα Α, μέσω επαφής πάντοτε, να θερμάνει το Β και μετά αυτό το Β ως θερμό πλέον να έλθει σε επαφή με το σώμα Γ και να το θερμάνει. Η άλλη περίπτωση είναι τα τρία σώματα να είναι εξαρχής σε διαδοχική επαφή το ένα με το άλλο έτσι ώστε να έχουν ένα είδος πιο ισχυρής συνέχειας. Στην δεύτερη περίπτωση έχουμε ένα ενιαίο συνεχές σύστημα όπου το δεύτερο σώμα λειτουργεί ως ενδιάμεσο και τα συμβάντα ή οι κινήσεις ως παθήσεις λαμβάνουν χώρα συγχρονικά. Οι δε ενδιάμεσοι παράγοντες, μπορούν να είναι περισσότεροι του ενός. Έτσι, από την ενεργή ποιητική αιτιότητα που αφορά στην επένεργεια ενός ποιητικού παράγοντα ή δρώντα φορέα σε ένα άλλο πράγμα μπορεί να προκύψει μια σειρά συγχρονικών συμβάντων μέσα σε διαφορετικά πράγματα αλλά όχι μια διαδοχή συμβάντων που το ένα προκαλεί το άλλο σε επόμενο χρόνο, τουτέστιν κινήσεων που με την σύγχρονη έννοια του όρου η μια αποτελεί ενεργεία ποιητικό αίτιο της επόμενης. Για να το θέσω διαφορετικά, η κίνηση ως ατελής εντελέχεια είναι κατά κάποιο τρόπο μορφικό αίτιο αυτού του οποίου είναι κίνηση και σχετίζεται με την υλική διαδικασία κατά ανάλογο τρόπο που σχετίζεται η μορφή με την ύλη μιας ουσίας. Η ποιητική αιτιότητα που αφορά τον καθορισμό μιας μεταβολής δεν είναι ποιητική με την έννοια του δρώντα φορέα που είναι το υλικό μέσο της· επί της ουσίας είναι μορφική αιτιότητα που αφορά την εκδήλωση της ενέργειας του ποιητικού μέσα στο παθητικό και που εξηγεί την ίδια την κίνηση όπως η μορφή εξηγεί το είναι. Η ψυχή διακρίνει τα έμβια από τα άβια επειδή είναι εσωτερική αρχή κίνησης ως εμμενές μορφικό αίτιο του έμβιου σώματος το οποίο, όσον αφορά το έμβιο ως σύνολο, δεν εκδηλώνεται ως ατελής ενέργεια ή κίνηση αλλά ως πλήρης ενέργεια ή ζωή. Η ψυχή ως μορφικό αίτιο είναι η αιτιακή ενότητα και η κανονιστική αρχή όλων των εσωτερικών κινήσεων του σώματος. Τα αριστοτελικά αίτια είναι πάντοτε αλληλένδετα και ο βαθμός της αιτιακής ενότητας είναι εκείνο που χαρακτηρίζει την συνέχεια και την ενότητα τόσο των διαδικασιών όσο και των πραγμάτων. Μέσω της αιτιακής ενότητας μπορούμε να διακρίνουμε τον βαθμό εξατομίκευσης των όντων και μέσω του βαθμού και του τρόπου εξατομίκευσης μπορούμε να διακρίνουμε και τα άβια από τα έμβια όντα. Το θέμα είναι ότι και τα ίδια τα ποιητικά και τα υλικά αίτια επιδέχονται υλομορφικής ανάλυσης σε διάφορα επίπεδα η οποία μπορεί να αποσαφηνιστεί μόνο μέσα από τις έννοιες της δυνατότητας και της ενέργειας. Για παράδειγμα, ο οικοδόμος όχι ως άνθρωπος αλλά ως ποιητικό αίτιο της οικοδόμησης

μπορεί να αναλυθεί στον οικοδόμο που κινεί ως υλικό σώμα, στην κατεχόμενη από την ψυχή του τέχνη της οικοδόμησης που είναι η επενεργητική δύναμη σύμφωνα με την οποία κινεί καθώς είναι καθορισμένη από τον λόγο της οικίας, και στην ίδια την κίνηση που είναι η οικοδόμηση ως η ενέργεια ή άσκηση της εν λόγω δυνατότητας του μέσα στο παθητικό, δηλαδή μέσα στα οικοδομούμενα τούβλα. Έτσι, από έναν οικοδόμο προκύπτει μέσω της οικοδόμησης ένα σπίτι υπό τον καθορισμό της οικοδομικής τέχνης που κατέχει. Ο οικοδόμος ως σώμα, ή μέσω των εργαλείων του, δρα στα τούβλα, κατά μια έννοια, ως υψηλού επιπέδου υλικό ποιητικό αίτιο. Η κίνηση δηλαδή, η οικοδόμηση, είναι μια ενιαία σταδιακή διαδικασία που συμβαίνει μέσα στα τούβλα και καθορίζεται από την τέχνη. Τα τούβλα αντιστοίχως ως υλικό αίτιο της οικοδόμησης έχουν μια δική τους μορφή η οποία θα υπαχθεί στην μορφή της οικίας μέσω της οικοδόμησης. Λόγω αυτής της μορφής τα τούβλα είναι η κατάλληλη ύλη της οικοδόμησης καθώς, σε αντίθεση για παράδειγμα με το νερό, 'έχουν' την στέρηση του σπιτιού και ως εκ τούτου είναι απώτερα δυνάμει σπίτι, τούτέστιν έχουν μια παθητική δύναμη η οποία είναι συμπληρωματική της ποιητικής δύναμης του οικοδόμου. Το οικοδομείσθαι ως η κίνηση στην οποία υπόκεινται τα τούβλα είναι η ενέργεια της συγκεκριμένης παθητικής τους δυνατότητας η οποία συμπίπτει με την ενέργεια της επενεργητικής δυνατότητας του οικοδόμου. Και αυτό γιατί αυτό που κάνει το ποιητικό είναι αυτό που παθαίνει το παθητικό. Η ενέργεια της δυνατότητας του παθητικού ως υποκείμενο κίνησης δεν είναι άλλη από το να εκδηλώνει την ενέργεια του ποιητικού που λαμβάνει χώρα μέσα στο εν λόγω υποκείμενο και το συγκροτεί καθιστώντας το συνεχώς δυνατό, ή υποθετικά αναγκαίο, για κάθε επόμενο στάδιο της ίδιας ενιαίας και συνεχούς κίνησης ή διαδικασίας. Η διαδικασία που συμβαίνει μεταξύ του οικοδόμου ή των εργαλείων του και των τούβλων είναι μια υλική διαδικασία που συμβαίνει μέσα στα τούβλα και που έχει μια 'μορφή' που αντιστοιχεί στην κίνηση ή οικοδόμηση των κινούμενων ή οικοδομούμενων τούβλων. Το καθαυτό υλικό αίτιο της οικίας δεν είναι τα τούβλα αλλά το διαμορφωμένο σπίτι που έχει προκύψει μέσω της κίνησης, το οποίο είναι ένα άμεσα δυνάμει σπίτι που η ενέργεια του είναι η μορφή της οικίας που έχει αφομοιώσει μέσω της οικοδόμησης λόγω της επενέργειας του κατάλληλου ποιητικού αιτίου.

Η μηχανική αναγκαιότητα δεν είναι αιτία αλλά δήλωση μιας συγκεκριμένης σχέσης μεταξύ αιτίας και ενός χρονικά επόμενου αποτελέσματος· συνάδει, αν και όχι απαραίτητα, με την απαλοιφή των ποιητικών αιτιών ως πραγματικών επενεργητικών παραγόντων και την αντίληψη ότι η αιτιότητα συμποσούται στην εκδήλωση μιας νομοειδούς κανονικότητας. Το ποιητικό αίτιο δεν συνιστά πλέον έναν ενεργό παράγοντα όπου ένα πράγμα κάνει κάτι σε κάτι άλλο, αλλά το σύνολο των επαρκών συνθηκών που απαιτούνται για την παραγωγή μιας διαδοχής στιγμιαίων συμβάντων. Αν αυτό προηγείται τότε το άλλο πρέπει να ακολουθήσει. Για τον Αριστοτέλη, όμως, η λογική, για όσα δεν είναι αναγκαίο να είναι, είναι ότι αν αυτό είναι να υπάρξει τότε αυτό πρέπει να έχει προηγηθεί. Η αιτιακή σχέση όμως όταν αλληλεπιδρούν δύο πράγματα είναι πάντοτε μεταβατική, ασύμμετρη και συγχρονική και αφορά την αφομοίωση της μορφής του ποιητικού παράγοντα από τον παθητικό, είτε άμεσα είτε μέσω ενδιάμεσων παραγόντων, έτσι ώστε να προκύψει ακαριαία με την λήξη της κίνησης το τελικό αποτέλεσμα ως μια νέα ενεργεία κατάσταση του παθητικού. Το τελικό αποτέλεσμα όμως είναι εκτός

κίνησης. Η σχέση τόσο μεταξύ των σταδίων της κίνησης όσο και με το τελικό προϊόν που είναι εκτός κίνησης είναι πάντοτε μια σχέση υποθετικής αναγκαιότητας η οποία τρόπον τινά είναι σύστοιχη της ου ένεκα αιτιότητας ή αλλιώς ενός 'νόμου' που απορρέει από την μορφή που καθορίζει την κίνηση και, ως αφομοιωμένη και αριθμητικά διακριτή, συγκροτεί το τελικό προϊόν. Ο 'νόμος' αυτός είναι η δυνατότητα.

Εν ολίγοις, η έννοια του αριστοτελικού ποιητικού αιτίου ως αρχής κίνησης ή μεταβολής, κατά την γνώμη μου, όχι μόνο δεν σχετίζεται με την σύγχρονη έννοια της μηχανικής αιτιότητας αλλά απέχει παρασάγγας από την σύγχρονη σύλληψη της φυσικής πραγματικότητας γενικότερα. "Πρέπει πάντα να αναζητούμε το ακραίο αίτιο κάθε πράγματος,... λ.χ. ένας άνθρωπος οικοδομεί επειδή είναι οικοδόμος, ο οικοδόμος όμως οικοδομεί σύμφωνα με την τέχνη της οικοδομικής. Αυτό είναι το πρωταρχικό αίτιο και το ίδιο ισχύει σε όλες τις περιπτώσεις"²⁸². Μία σημαντική διαφορά στις άλλες περιπτώσεις, δηλαδή στις φυσικές ουσίες με την αυστηρή έννοια όπως τα έμβια όντα, είναι ότι η αρχή της κίνησης είναι εσωτερική και όχι εξωτερική όπως στην περίπτωση της τέχνης και των αντικειμένων που προκύπτουν από αυτή. Κατά την οικοδόμηση ενός σπιτιού το 'όθεν η κίνησις' είναι η οικοδομική τέχνη ως εξωτερική αρχή κίνησης που είναι μέσα στον οικοδόμο ενώ κατά την ανάπτυξη αλλά και καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξης ενός οργανισμού το 'όθεν η κίνησις' είναι η ψυχή ως εσωτερική αρχή εκπόρευσης της κίνησης που είναι μέσα στο σώμα και καθορίζει το πρότυπο συμπεριφοράς του έμβιου²⁸³. Ωστόσο, όπως ακριβώς η τέχνη δεν δρα η ίδια πάνω στην ύλη αλλά με κάποιο τρόπο καθορίζει την αλληλουχία των κινήσεων του τεχνίτη έτσι και η ψυχή, και γενικότερα η φύση που ορίζεται ως παθητική εσωτερική αρχή κίνησης των άβιων φυσικών όντων, δεν είναι μια οντότητα που υπάρχει ανεξάρτητα από το σώμα ή που επενεργεί ως δρών φορέας πάνω στην ύλη. Η πρωταρχική έννοια του αριστοτελικού ποιητικού αιτίου δεν έγκειται στον δρώντα φορέα μιας μεταβολής αλλά σε εκείνο που καθορίζει πρωταρχικά την μεταβολή έτσι ώστε η μεταβολή να συνιστά μια ταυτοποιήσιμη ενιαία και συνεχή διαδικασία.

Κατά τον Αριστοτέλη η μορφή είναι εκείνη που αποτελεί τόσο το πρωταρχικό ποιητικό αίτιο εν σχέσει με τον ποιητικό δρώντα παράγοντα που είναι ο φορέας της όσο και το τελικό αίτιο του αποτελέσματος, ήτοι εκείνο χάριν του οποίου προκύπτει το αποτέλεσμα, δηλαδή το τελικό προϊόν. Η μορφή του ποιητικού παράγοντα με κάποιο τρόπο μεταδίδεται στον παθητικό έτσι ώστε να παραχθεί ένα πράγμα με πανομοιότυπη αλλά αριθμητικά διακριτή μορφή. Το παθητικό εξομοιώνεται με το ποιητικό ως προς την μορφή ή την ιδιότητα ή συμπτωματική μορφή που αφορά η μεταβολή· πιο σωστά, το ποιητικό εξομοιώνει το παθητικό μέσω κάποιου είδους 'κάνειν' ή πράξης σύμφωνα με μια μορφή που φέρει ενεργά²⁸⁴. Η μορφή όμως δεν είναι απλώς αίτιο της γένεσης και της μεταβολής γενικώς αλλά πριν από όλα είναι

²⁸² Φ 195 β21-25.

²⁸³ "υπάρχουν επίσης διάφορες αιτίες για το ίδιο πράγμα, και μάλιστα όχι κατά συμβεβηκός. Για παράδειγμα, και η τέχνη της αγαματοποιίας και ο χαλκός είναι αιτίες του αγάλματος ως αγάλματος και όχι ως κάτι άλλο, ωστόσο όχι με τον ίδιο τρόπο, αλλά το ένα ως ύλη και το άλλο ως όθεν η κίνησις". ΜΦ 1013β5-9. Ο αγαματοποιός είναι ο δρών φορέας που στην προκειμένη περίπτωση αποτελεί και το 'όθεν η αρχή της κίνησης' επειδή είναι κάτοχος της τέχνης. Βλ. και Φ 2.3. Ομοίως, στο ΠΨ 415β10-11 η ψυχή αναφέρεται ως ποιητικό αίτιο με την έννοια του όθεν η κίνησις.

²⁸⁴ "το ποιητικόν ομοιούν εαυτώ το πάσχον" ΠΓΦ 324α11

αίτιο του είναι των φυσικών όντων. Η συνέχεια της ύπαρξης μιας ουσίας με την αυστηρή έννοια όπως ένας ζωντανός οργανισμός απαιτεί συνεχή μορφική ή συγκροτητική και άρα εσωτερικά 'ποιητική' αποτελεσματικότητα. Ως εκ τούτου, το ότι ένα πράγμα είναι αυτό που είναι, συμπεριλαμβανομένων της δομικο-λειτουργικής του οργάνωσης και του ότι μπορεί να είναι ποιητικός παράγοντας ή δρών φορέας, οφείλεται στην μορφή του. Η ίδια η ποιητική δράση ενός πράγματος υφίσταται χάριν της μορφής, είναι 'τούτου ένεκα', και καθορίζεται από την μορφή²⁸⁵. Εν ολίγοις, στα φυσικά όντα όπως τα έμβια το 'ού ένεκα', δηλαδή 'εκείνο χάριν του οποίου' συμβαίνουν όλα τα άλλα, συμπίπτει με την μορφή ή φύση τους και ως εκ τούτου είναι συγχρόνως αρχή και τέλος ακριβώς επειδή η μορφή ως 'ου ένεκα' είναι αιτιακά αποτελεσματική και κατευθύνει ή συντονίζει τις κινήσεις προς ένα κοινό τέλος που έγκειται στην πλήρη εκδήλωση αυτής της ίδιας από το πράγμα που καθορίζει. Το τέλος της φύσης ως δύναμης ή δυνατότητας είναι η ενέργειά της σύμφωνα με την μορφή που την καθορίζει, δηλαδή κατά μια έννοια την ίδια την φύση, και που καθιστά το ον που έχει αυτή την φύση ως δυνατότητα συμπεριφοράς αυτό που είναι. Η μορφή είναι εκείνη που παρέχει την δυνατότητα ως συγκεκριμένο πρότυπο συμπεριφοράς. Το τέλος ως προϊόν μεταβολής ή έσχατο σημείο ή τελική κατάσταση δεν είναι ποιητικό και κατά μια έννοια ούτε τελικό αίτιο. Είναι τέλος με την έννοια της κατάστασης τελικής κατάληξης. Μπορεί όμως ως η νέα μορφή που αποκτήθηκε να είναι ο καθορισμός μιας νέας δύναμης ή δυνατότητας που είναι αρχή κίνησης.

Ο Αριστοτέλης δεν εκφράζει την παράλογη ιδέα ότι, για παράδειγμα, τα ανομοιομερή μέρη των ζώων που φτιάχνονται από ομοιομερή είναι η αιτία της γένεσης των ομοιομερών²⁸⁶ ή ότι ένα υλικό όλον παράγει τα μέρη του. Εκείνο που λέει είναι ότι υπάρχει εξαρχής ένα ποιητικό αίτιο που οδηγεί την κατάλληλη ύλη έτσι ώστε μέσω 'μηχανικών διαδικασιών' να φτιάχνονται μαζί τα ανομοιομερή από ομοιομερή με συγκεκριμένο τρόπο και όχι όπως τύχει. Το 'ου ένεκα' είναι εκείνο που ελέγχει την σχέση των επιμέρους υλικών διαδικασιών επειδή είναι η κοινή τους κατεύθυνση και από αυτή την άποψη οι υλικές διαδικασίες είναι ένεκα του τέλους. Ωστόσο, αν εξετάσουμε το πώς είναι αναγκαίο να είναι τα πράγματα έτσι, εκείνο που θα δούμε είναι υλικές διαδικασίες που προκύπτουν εξ'ανάγκης. Ετούτο σημαίνει ότι δεν μπορεί παρά να έχουν την συγκεκριμένη σχέση εξαρχής και άρα να είναι έτσι εξ'υποθέσεως, τουτέστιν βάσει της υπόθεσης του τέλους. Δηλαδή εκείνα που το ένα με το άλλο σχετίζονται εξ'ανάγκης, συνολικά έχουν μια σχέση που με κάποιο τρόπο πρέπει να προϋπάρχει εφόσον υπάρχει το τελικό προϊόν. Η τελική αιτιότητα είναι σύστοιχη της υποθετικής αναγκαιότητας καθώς η τελευταία αποτελεί το μέσο για την πραγμάτωση του όντος που αποκτά ή έχει ήδη μια μορφή. Η μεγαλύτερη δυσκολία έγκειται στην στενή συνάφεια των μέσων με τα τελικά

²⁸⁵ Βλ. ΠΖΓ 742α20-35, 789β3-16. Το 'ου ένεκα' είναι το τέλος, ήτοι εκείνο χάριν του οποίου γίνονται όλα τα άλλα ενώ το ίδιο δεν είναι χάριν κανενός άλλου πράγματος, ενώ το 'τούτου ένεκα' είναι εκείνο που συμβαίνει χάριν κάποιου τέλους. "Το ου ένεκα τέλος, τοιούτον δε ό μη άλλου ένεκα αλλά τ' άλλα ένεκα εκείνου" (ΜΦ 994β9-10). "Το μεν όργανον παν ένεκα του.....το δ'ου ένεκα πράξις τις, φανερόν ότι και το σύνολον σώμα συνέστηκε πράξεως τινός ένεκα πλήρους" (ΠΖΜ 645β14). "Τριών δ' όντων, ενός μεν του τέλους ό λέγομεν είναι ου ένεκα, δευτέρου δε των τούτου ένεκα της αρχής της κινήτικης και της ποιητικής... τρίτου δε του χρησίμου και ώ χρήται το τέλος" (ΠΖΓ 742α28-33).

²⁸⁶ Βλ. ΠΖΜ 646β27-30

αίτια, όχι με την έννοια ότι τα μέσα είναι καθαυτά τέλος αλλά με την έννοια ότι η μορφή ως αιτία δεν διακρίνεται ούτε φυσικά ούτε μέσω λογικής αφαίρεσης από την ύλη της οποίας είναι μορφικό αίτιο.

Αν κάτι είναι προϊόν μεταβολής που έχει προκύψει από την επενέργεια ενός εξωτερικού ποιητικού αιτίου, δηλαδή όταν ένα πράγμα κινεί ένα άλλο, το τέλος της κίνησης είναι συγχρόνως και η πρώτη εκδήλωση της νέας μορφής μέσα στην ύλη η οποία επέρχεται ακαριαία με την λήξη της κίνησης. Όταν όμως πρόκειται για όντα που κινούν αυτά τον εαυτό τους, όπως είναι τα έμβια που αναπτύσσονται, και γενικώς ασκούν τις ζωτικές τους δυνατότητες τότε έχουμε ένα σύνολο κινήσεων και συμπεριφορών που καθορίζονται από την ψυχή έτσι ώστε κάθε στιγμή το έμβιο ον να αποτελεί το εσωτερικό 'στάδιο' ενός συγκεκριμένου προτύπου συμπεριφοράς²⁸⁷. Το τελικό αίτιο, δηλαδή το καθοριστικό ποιητικό αίτιο, στην πρώτη περίπτωση είναι η μορφή του ποιητικού παράγοντα και στην δεύτερη η μορφή που ήδη έχει το ον επειδή προέκυψε αρχικά από ένα ενεργείον ίδιας μορφής. Η παραδοσιακή ερμηνεία της τελικής αιτιότητας ως αντίστροφης ποιητικής συγγέει το τελικό αποτέλεσμα με το τελικό αίτιο ενός αποτελέσματος κίνησης και προκύπτει από την σύγχυση της πολλαπλής διάστασης του όρου 'ου ένεκα' και κυρίως από μια σύγχυση για το τι πραγματικά είναι η αριστοτελική μορφή ή ουσία και υπό ποία έννοια και πότε είναι εσωτερικό καθοριστικό ποιητικό αίτιο ή ακίνητο κινούν. Η αριστοτελική τελική αιτιότητα όχι μόνο δεν αντιστρέφει τον χρόνο αλλά ως τέλος των δυνατοτήτων καθιστά τα έμβια αυτοκαθοριζόμενα και τρόπον τινά 'παράγει' χρόνο. Και αυτό επειδή κατευθύνει την κίνηση ως εκδίπλωση δυνατοτήτων σύμφωνα με ένα πρότυπο συμπεριφοράς. Ο χρόνος δεν είναι ένα ομαλά ρέων συνεχές όπως ο απόλυτος μαθηματικός νευτώνειος χρόνος, ούτε σχέση μεταξύ εξωτερικών συμβάντων που είναι ήδη χρονικές μονάδες. Ο χρόνος προϋποθέτει την κίνηση, είναι πάθος της κίνησης, και η κίνηση προϋποθέτει τις ουσίες. Τουτέστιν πράγματα που ενώ μεταβάλλονται, καθώς είναι εκείνα μέσα στα οποία λαμβάνουν χώρα οι μεταβολές, διατηρούν την ταυτότητά τους.

Η μορφή είναι αιτιακά αποτελεσματική πρωτογενώς όσον αφορά το είναι και δευτερευόντως όσον αφορά την γένεση²⁸⁸. τις περισσότερες φορές, είναι συγχρόνως ποιητικό, μορφικό και τελικό αίτιο²⁸⁹. Αυτό δεν συνεπάγεται την σύμπτωση των αιτιακών ρόλων αλλά σημαίνει ότι κάποιες φορές το ίδιο στοιχείο της πραγματικότητας μπορεί, από διαφορετική άποψη, να έχει ή να καθορίζει και τους

²⁸⁷ Εκείνο που εκδιπλώνεται, κατά την ανάπτυξη ενός έμβιου όντος για παράδειγμα, δεν είναι η μορφή αλλά η ύλη που έχει αυτή την μορφή σύμφωνα με την μορφή που έχει. Και αυτό συμβαίνει επειδή η ύλη λόγω της μορφής αποκτά την δυνατότητα να είναι αυτό που ορίζει η μορφή της και αν δεν παρέμβει κανένα εμπόδιο θα γίνει και θα είναι το πράγμα που ήταν να είναι σύμφωνα με την μορφή του ή ψυχή ή φύση ή 'τι ην είναι'.

²⁸⁸ "τῆ γὰρ οὐσίᾳ ἢ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἔνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῆ γενέσει" (ΠΖΓ 778β5-6. Βλ. και Φ 195β24, 198α24, ΜΦ 1032α13-1032β23 Φ 261α17-19 και ΜΦ 994β1-2.) "Η τάξη της ενεργούς ανάπτυξης και η τάξη της λογικής ύπαρξης είναι πάντοτε η μία αντίστροφη της άλλης. Γιατί εκείνο που έπεται κατά την τάξη της ανάπτυξης προηγείται κατά την τάξη της φύσης, και εκείνο που είναι γενετικά τελευταίο στη φύση είναι πρώτο." ΠΖΜ 2.1.646α25-30

²⁸⁹ Βλ. Φ 198α24-27, ΠΨ415β8-30

τρεις αυτούς διαφορετικούς ρόλους²⁹⁰. Όπως είπαμε, η μορφή είναι ποιητικό αίτιο κατά δύο τρόπους καθώς είναι το αίτιο τόσο της γένεσης και της μεταβολής γενικώς όσο και του είναι, της συνέχειας ή διατήρησης της ύπαρξης. Πρώτον, ως αίτιο της γένεσης, τόσο στην τέχνη όσο και στην φύση, καθορίζει τις κινήσεις μέσω των οποίων ο δρών φορέας που είναι ο ποιητικός παράγοντας που κατέχει την μορφή μεταδίδει αυτή την μορφή έτσι ώστε, μέσω αυτών των συγκεκριμένων κινήσεων και αν δεν παρέμβει κανένα εμπόδιο, να διαμορφωθεί η κατάλληλη ύλη και να προκύψει ένα ον με αριθμητικά διακριτή αλλά πανομοιότυπη μορφή. Εκείνο που μεταφέρεται δεν είναι μια οντότητα που περνάει μυστηριωδώς από μια ουσία σε μια άμορφη ύλη. Επί της ουσίας δεν υπάρχει τίποτα που να μεταφέρεται με την κυριολεκτική έννοια. Η κατάλληλη ύλη μορφοποιείται μέσω κινήσεων και αποκτά ως όλον την αιτιακή συμπεριφορά της μορφής που καθόρισε αυτές τις κινήσεις. Ο απόλυτος επιγενετισμός του Αριστοτέλη είναι και αυτός που του επιτρέπει την αναλογία μεταξύ της γένεσης και της ανάπτυξης φυσικών ουσιών τόσο με την εκμάθηση της επιστήμης ή μιας τέχνης όσο και με την απόκτηση ηθικών αρετών μέσω εθισμού. Δεύτερον, ως αίτιο του είναι, τουλάχιστον όσον αφορά τα έμβια όντα που είναι οι κατεξοχήν φυσικές ουσίες, συνιστά την συγκροτητική εντελέχεια που οργανώνει τα συστατικά μέρη και τις επιμέρους λειτουργίες του οργανισμού καθορίζοντας και συντονίζοντας τις εσωτερικές επιμέρους αιτιακές σχέσεις των υλικών μερών του καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξής του προς ένα κοινό έργο ή τέλος που δεν είναι άλλο από τον συγκεκριμένο τρόπο του είναι που του αντιστοιχεί. Η μορφή ως ποιητικό ή κινητικό αίτιο ενός πράγματος διαφορετικού από αυτό που την κατέχει προηγείται ως προς την ενεργεία ύπαρξη, δηλαδή είναι μια μορφή που ήδη κατέχει ο ποιητικός φορέας, ενώ ως συγκροτητική μορφή εμφανίζεται και είναι συγχρονικά με το πράγμα του οποίου είναι μορφή²⁹¹. Όπως αναλύει και η Gill²⁹² η συγκροτητική μορφή ή ψυχή ενός οργανισμού δεν είναι μια απλή 'παθητική' μορφή όπως αυτή ενός σπιτιού. Μία συγκροτητική εντελέχεια ή 'ενεργητική' μορφή κάνει κάτι περισσότερο από το να συγκρατεί και να διατηρεί μια ύλη οργανωμένη κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο όπως η μορφή ενός αντικειμένου τέχνης. Όσο διατηρείται μια παθητική μορφή το αντικείμενο του οποίου είναι μορφή παραμένει άθικτο και έχει και κάποιες απλές χαρακτηριστικές συμπεριφορές. Εκείνο που δεν μπορεί να κάνει η παθητική μορφή, ενώ μπορεί η ψυχή, είναι να 'κατευθύνει' τις κινήσεις που αναπαράγουν την μορφή σε κατάλληλα παθητικά αντικείμενα ή να 'συντονίσει' διακριτές και συχνά διαδοχικές εσωτερικές κινήσεις προς ένα κοινό τέλος του οποίου η πραγμάτωση εξαρτάται από αυτό το συντονισμό, όπως για παράδειγμα η θρέψη και η ανάπτυξη. Ο Αριστοτέλης επικαλείται μηχανιστικές εξηγήσεις για τις λειτουργίες του οργανισμού αλλά επιμένει πως αυτοί

²⁹⁰ "Ο Αριστοτέλης παρουσιάζει πάντοτε τα τέσσερα αίτια ως τέσσερις διαφορετικούς παράγοντες σε μια αιτιακή περίσταση. Δεν πρόκειται για έναν παράγοντα και επιπλέον τρεις εναλλακτικές περιγραφές ή απόψεις αυτού του παράγοντα.Τα αίτια είναι αντικειμενικά πράγματα και συμβάντα". Balme 1987 281

²⁹¹ "τα μεν ον κινούνται αίτια ως προγεγενημένα όντα, τα δ'ως λόγος άμα" ΜΦ 1070α21-22. Βλ. και ΑΥ 90β22. Για την μορφή ή φύση ως ποιητικό αίτιο ή ποιούν και ως τέλος βλ. και ΜΦ 1032α13-29, 1032β21-β2, 1034β16-19, 1044α33-β1, 1049β17-24, Φ 198Α24-37.

²⁹² Βλ. Gill 1994 250-251. Ο όρος της Gill παθητική μορφή ίσως είναι κάπως παραπλανητικός όπως θα δούμε κατά την ανάλυση των εννοιών της δύναμης, της ενέργειας και της εντελέχειας. Αποδίδει, ωστόσο, σωστά ότι η μορφή ενός προϊόντος της τέχνης δεν κινεί ως τέλος, τουτέστιν δεν είναι εσωτερικό ποιητικό αίτιο ή ακίνητο κινούν.

οι μηχανισμοί δεν παρέχουν την επαρκή αιτία και άρα δεν μπορούν να εξηγήσουν από μόνοι τους γιατί μία διαδικασία παράγει ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα. Η φύση του προϊόντος και η αλληλουχία των αλληλεπιδράσεων που το παράγουν και το συντηρούν καθορίζονται από μια οργανωτική αρχή, δηλαδή από την ψυχή. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ψυχή δρα ως δρών φορέας αλλά σημαίνει ότι οι λειτουργίες ενός οργανισμού είναι μορφικά αποτελέσματα ενεργειών ή πράξεων του ίδιου του οργανισμού ως ενιαίο όλον και ότι αυτές τις ενέργειες ή πράξεις μπορεί και τις επιτελεί λόγω της ψυχής του, ή αλλιώς αποτελούν εκδήλωση της ίδιας της ψυχής του ή αλλιώς του είναι του. Η κάθε ψυχή δεν υπάρχει ανεξάρτητα από το σώμα του οποίου είναι ψυχή αλλά ούτε και κανένα σώμα υφίσταται ως σώμα ανεξάρτητα από την ψυχή που το συγκροτεί ως τέτοιο. Το σώμα και η ψυχή εκδηλώνονται μαζί ως ένα και το αυτό πράγμα που είναι ο έμβιος οργανισμός²⁹³. Η ψυχή δεν είναι διαθεσιακή ιδιότητα του σώματος αλλά ενεργή κατοχή άμεσων δυνατοτήτων και το σώμα είναι όργανο της ψυχής. Αυστηρά μιλώντας, τόσο το σώμα ως όλον όσο και τα επιμέρους σωματικά όργανα δεν έχουν ψυχικές δυνατότητες αλλά είναι το υπόβαθρο των ενεργών ψυχικών δυνατοτήτων που συγκροτούν την 'ένυλη' εκδήλωση της ψυχής ως εντελέχειας²⁹⁴ του σώματος. Ο μοναδικός τρόπος ύπαρξης της ψυχής είναι μέσα στο σώμα και ως ένα με το σώμα και ως εκ τούτου η εκδήλωση της ως αιτίας είναι το διαρκές συγχρονικό της αποτέλεσμα ως αυτοδιατηρούμενη ενεργός οργάνωση και ενότητα του σώματος ως ζωντανού σώματος με συγκεκριμένα κανονιστικά πρότυπα συμπεριφοράς, ή, αλλιώς, ως αυτοριοθητικό έργο. Η αυτοδιατήρηση και η αυτοριοθέτηση ως ενέργεια είναι η ίδια η ζωή. Η ψυχή δεν αναδύεται από την ύλη γιατί είναι το αίτιο της οργάνωσης της ύλης που εκδηλώνεται και υπάρχει ως αυτή ακριβώς η οργάνωση η οποία εξαρτάται από το έργο που επιτελεί ο οργανισμός ως αυτή η ουσιαστική ενιαία οργάνωση. Ο τρόπος που μια ουσία εξαρτάται από την μορφή, ή αλλιώς την ουσιαστική μορφή, χωρίς αυτή να συνιστά ένα ξεχωριστό στοιχείο της ουσίας παρέχει την λύση για την ενότητα και την εξατομίκευση της ουσίας και το κλειδί για την κατανόηση της αριστοτελικής μεταφυσικής. Όπως και να 'χει, όσον μας αφορά, παρέχει τα εννοιολογικά εργαλεία για την κατανόηση των έμβιων όντων ως αυτοκαθοριζόμενων όντων και της ζωής ως έναν συγκεκριμένο τρόπο του είναι και όχι ως μιας αναδύμενης ιδιότητας. Κατά την γνώμη μου, η μορφή ως ουσιαστική

²⁹³ Βλ. ΠΨ 412β5-9

²⁹⁴ Η εντελέχεια προέρχεται από το 'εντελές' και το 'έχειν', και όταν ένα πράγμα είναι σε εντελέχεια σημαίνει μια κατάσταση πληρότητας. Κάτι που είναι τετελεσμένο και δεν του λείπει τίποτα. Μια κατάσταση που το πράγμα είναι ολοκληρωμένο, πλήρες ή τέλειο ως αυτό που είναι. Η ψυχή ή η μορφή γενικώς είναι εντελέχεια η οποία όμως δεν υφίσταται ανεξάρτητα από το πράγμα του οποίου είναι μορφή και ως εκ τούτου είναι εντελέχεια του πράγματος και εκδηλώνεται ως ενέργεια του πράγματος το οποίο είναι πλήρες ως αυτό που είναι λόγω αυτής της εντελέχειας. Όταν ένα πράγμα έχει την μορφή του, ή κατά μια έννοια είναι η μορφή του, σημαίνει ότι έχει μέσα του, εσωτερικά, το τέλος του, δηλαδή το αίτιο της ολοκλήρωσης και του είναι του και ως εκ τούτου δεν του λείπει τίποτα. Είναι ένα αυτόνομο πράγμα που καθορίζει την συμπεριφορά του. Από την άλλη, το ίδιο αυτό πράγμα μπορεί να εκδηλώνει διαφορετικούς βαθμούς πληρότητας εντός του φάσματος των δυνατοτήτων που καθορίζονται από την μορφή του· τόσο αναφορικά με τις δυνατότητες που έχει εκδηλώσει όσο και αναφορικά με τις δυνατότητες που ασκεί ή δεν ασκεί κάθε στιγμή. Ως εκ τούτου, η εντελέχειά του ή αλλιώς ο βαθμός πραγματικότητάς του, υπολείπεται μιας αμιγούς εντελέχειας όπως αυτής του Θεού ως αμιγούς νήσης. Η τελευταία δεν σχετίζεται με καμία έννοια ύλης ή δύναμει και ως εκ τούτου δεν εκδηλώνεται ως ενέργεια κάποιου υποκειμένου. Απλώς είναι πάντοτε αυτό που είναι· πρωταρχική εντελέχεια ή αμιγής ενέργεια ή νήση.

μορφή όχι μόνο δεν συνιστά ένα σύνολο ουσιωδών ιδιοτήτων αλλά πρωτογενώς δεν συνιστά καν την λειτουργική οργάνωση της αισθητής ουσίας της οποίας είναι μορφή. Η λειτουργική οργάνωση είναι ακριβώς εκείνο το δεδομένο από το οποίο ξεκινάμε και το οποίο απαιτεί εξήγηση. Είναι η δυνατότητα της οποίας ο καθορισμός ή πληρότητα ή εμμενές τέλος πρέπει να εξηγηθεί. Σε τελική ανάλυση η μηχανική αντίληψη του οργανισμού δεν είναι άλλη από αυτή ενός συνόλου κατάλληλα συνδυασμένων και διατεταγμένων λειτουργικών μερών. Το πρόβλημα δεν έγκειται στις ομοιότητες των οργανισμών με τις μηχανές αλλά στις διαφορές τους²⁹⁵. Στο πως προκύπτει κάθε φορά αυτό το οργανωμένο ον ως εξατομικευμένο και εσωτερικά ενοποιημένο ον και όχι στο πως εξηγείται μέσω εξωτερικών αιτιακών σχέσεων φυσικοχημικών μηχανισμών ή εξελικτικών διαδικασιών. Εν ολίγοις, το ερώτημα αφορά τον εσωτερικό καθορισμό λόγω του οποίου προκύπτει και διατηρείται ένα μη συμπτωματικό και μη ενδεχομενικό ενιαίο όλον. Το πρόβλημα δεν έγκειται στο ότι αυτό το ίδιο πράγμα ως όλον δεν μπορεί να εξηγηθεί μέσω εξωτερικών αιτιακών σχέσεων, φερ'επιείν μέσω της σύνθεσης ή της κατάλληλης διάταξης των υλικών μερών του, αλλά στο ότι μια τέτοιου είδους εξήγηση είναι ανεπαρκής και παραπλανητική τουλάχιστον για την περίπτωση που θέλουμε να κατανοήσουμε για τι πράγμα μιλάμε. Η υλική περιγραφή ή εξήγηση δεν είναι λανθασμένη ή ανάρμοστη αλλά είναι ανεπαρκής καθώς παραβλέπει την υπαγωγή των ιεραρχημένων επιμέρους υλικών ποιητικών αιτιακών σχέσεων στον εσωτερικό καθορισμό του όλου. Κυρίως όμως παραβλέπει το ότι η φαινομενική επάρκεια των υλικών ποιητικών σχέσεων δεν οφείλεται στην ύλη αλλά στην αδιαχώριστη μορφή της· τουτέστιν στην μορφή που διέπει το υλικό πράγμα ως όλον και που λόγω της οποίας τα μέρη του όλου είναι μόνο δυνάμει ή ύλη σε σχέση με την μορφή ως εντελέχεια. Την αναλογία των προϊόντων της τέχνης με τα έμβια έτσι ώστε να κατανοήσουμε τις ομοιότητες και τις διαφορές της εξωτερικής από την εσωτερική αρχή κίνησης δεν την επικαλείται ο Αριστοτέλης για να δείξει ότι η ψυχή δρα ως οικοδόμος μέσα στο σώμα, ούτε για να δείξει ότι η φύση έχει προθέσεις. Η αναλογία αποβλέπει στην κατανόηση του τρόπου που η τέχνη είναι η πρωταρχική αρχή κίνησης του κτισίματος του σπιτιού έτσι ώστε μέσα από αυτό που είναι πιο οικείο και γνώσιμο σε εμάς να κατανοήσουμε εκείνο που είναι κατά την φύση και τον λόγο γνωριμότερο. Η σχέση της ψυχής με το σώμα είναι όπως η σχέση της τέχνης με τα εργαλεία του οικοδόμου χωρίς την μεσολάβηση του οικοδόμου ως ον που κινεί αυτό τον εαυτό του λόγω της ψυχής του που έχει αρχή κίνησης, δηλαδή διαθέτει όργανο όρεξης ή ορεκτική δύναμη μέσω της οποίας κινεί²⁹⁶. Η ψυχή παρέχει στο έμβιο ον τόσο την δυνατότητα να κινεί αυτό τον εαυτό του, φερ'επιείν να αναπτύσσεται και αν είναι πορευτικό ζώο να κινείται τοπικά, όσο και άλλου τύπου δυνατότητες, όπως την αισθητική, κατά την άσκηση των οποίων ενεργεί χωρίς να υπόκειται, ως όλον, σε κανενός είδους ποιοτική μεταβολή. "Αν η

²⁹⁵ "με σώμα κατανώ οτιδήποτε μπορεί να περιορίζεται από ένα σχήμα, που μπορεί να βρίσκεται σε κάποιο τόπο και να καταλαμβάνει χώρο κατά τέτοιο τρόπο που οιοδήποτε άλλο σώμα να αποκλείεται από αυτό""δεν αναγνωρίζω καμία διαφορά μεταξύ των μηχανών που έχουν φτιαχτεί από τεχνίτες και τα διάφορα σώματα που έχουν συσταθεί μόνο από την φύση...όλοι οι κανόνες της μηχανικής ανήκουν στην φυσική, και ως εκ τούτου όλα τα πράγματα που είναι τεχνητά είναι φυσικά" Descartes 1964b 83, 1964a 321-322.

²⁹⁶ Βλ. ΜΦ 1046β17-23, ΠΨ 3.9-3.10. Για την υποστήριξη της άποψης της εργαλειακής σχέσης του σώματος με την ψυχή και την συμβατότητά της με τον υλομορφισμό βλ. και Menn 2002.

ναυπηγική ενυπήρχε στο ξύλο, θα ενεργούσε όπως και η φύση²⁹⁷ και όπως η ναυπηγική δεν δρα ως υλικό ποιητικό αίτιο αλλά, επειδή εμπεριέχει τον λόγο ή μορφή του προϊόντος και άρα το τέλος²⁹⁸, δρα ως καθοριστικό ποιητικό αίτιο μέσω του καθορισμού των κινήσεων των εργαλείων του οικοδόμου, έτσι και η ψυχή κατευθύνει το σώμα μέσω του σώματος, δηλαδή των δυνάμεων που συγκροτεί, προς ένα τέλος που είναι η εκδήλωση αυτής της ίδιας. Η ψυχή αντιστοιχεί περισσότερο στον λόγο της οικοδόμησης που εμπεριέχει τον λόγο της οικίας παρά στον λόγο της οικίας που δεν εμπεριέχει τον λόγο της οικοδόμησης. Ο Αριστοτέλης αναφέρει συχνά την τέχνη ως λόγο του προϊόντος της ή αλλιώς ως ουσία χωρίς ύλη ή 'τι ην είναι' ή μορφή του προϊόντος, και αυτό γιατί ο επιστημονικός ορισμός είναι κάτι που πρέπει να αποδίδει τις αιτίες και η μορφή είναι η πρωταρχική αιτία από την οποία μπορούν να συναχθούν και οι υπόλοιπες²⁹⁹. Καθόσον η μορφή της οικίας δεν είναι 'φύση' δεν συνιστά από μόνη της η ίδια εσωτερική αρχή κίνησης της οικίας. Ωστόσο, ο λόγος της οικίας καθορίζει την κίνηση μέσω της οποίας προκύπτει η οικία επειδή αποτελεί τον καθορισμό της συγκεκριμένης τέχνης η οποία ως κατεχόμενη από τον οικοδόμο καθορίζει εσωτερικά τις εργαλειακές κινήσεις του όταν οικοδομεί. Η τέχνη είναι αρχή κίνησης ως κατεχόμενη από τον οικοδόμο, ως έξη, και σε συνδυασμό με την ορεκτική δυνατότητα μέσω της οποίας κινεί τα μέλη του. Η κατοχή τέχνης συμποσούται τόσο στην κατοχή του λόγου του προϊόντος, η ορθή κατοχή του οποίου συνεπάγεται και την διαπλοκή του και με άλλους λόγους, όσο και στην κατάλληλη σύνδεσή του με την πράξη μέσω της όρεξης. Η σύνδεση όμως του λόγου και της πράξης μέσω της όρεξης συγκροτεί ένα ενιαίο σύστημα.

Έτσι, η σχέση της ψυχής με το σώμα εκλαμβάνόμενο ως ύλη, δηλαδή με το δυνάμει ζωντανό σώμα, δεν αντιστοιχεί στην σχέση της τέχνης με τον οικοδόμο που αποκτά ή ασκεί την τέχνη αλλά στην σχέση της τέχνης με τα εργαλεία του οικοδόμου, ενώ η σχέση της ψυχής με το έμβιο ον, δηλαδή με το ενεργεία ζωντανό σώμα, αντιστοιχεί τόσο στην σχέση της τέχνης με το γινόμενο όσο και του λόγου της οικίας, και άρα κατά μια έννοια της τέχνης, με το τελικό προϊόν και το έργο του. Η δυσκολία, ή μάλλον μια από τις δυσκολίες, έγκειται στο ότι σε τελική ανάλυση η πλήρης και ορθή κατανόηση του τρόπου που η τέχνη είναι εξωτερική αρχή κίνησης προϋποθέτει την κατανόηση που η ψυχή είναι εσωτερική αρχή κίνησης. Εν ολίγοις, η αναλογία δεν είναι μονής κατεύθυνσης αλλά ευρετική και ερμηνευτική μέθοδος αλληλοδιαπλοκής και αλληλοδιασαφήνισης μεταφυσικών εννοιών.

Έτσι, εκείνο που προσπαθεί να δείξει ο Αριστοτέλης όταν επισημαίνει τις ομοιότητες και τις διαφορές μεταξύ των τεχνημάτων με τα φυσικά όντα όσον αφορά την γένεση και το είναι, δεν σχετίζεται με τις προθέσεις και τους σκοπούς ενός κατασκευαστή έναντι κάποιας ανάλογης σκοπιμότητας της φύσης ή έναντι μιας μη σκοπιμότητας της φύσης. Η πρόθεση και ο σκοπός ενός τεχνίτη είναι κάτι που

²⁹⁷ Φ 199β28-29

²⁹⁸ Ενδεικτικά βλ. Φ 199α29-32, 198β3-4, ΠΖΜ 639β13-21, 32-33, 646β3-6

²⁹⁹ "ὁ μὲν γὰρ τῆς οἰκοδομήσεως λόγος ἔχει τὸν τῆς οἰκίας, ὁ δὲ τῆς οἰκίας οὐκ ἔχει τὸν τῆς οἰκοδομήσεως". ΠΖΜ 646β3-6,

"ὥστε συμβαίνει τρόπον τινα τὴν ὑγίαιαν ἐξ ὑγείας γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην-ἢ γὰρ ἱατρικὴ ἔστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγείας καὶ τῆς οἰκίας, λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι" ΜΦ 1032β11-14

έπεται του γεγονότος ότι κατέχει μια τέχνη και άρα έχει μια έλλογη ή πρακτική ικανότητα ή δυνατότητα την οποία μπορεί να ασκεί ή να μην ασκεί. Το πρόβλημα στην προκειμένη περίπτωση δεν αφορά την πρόθεση του τεχνίτη, η οποία αδιαμφισβήτητα σχετίζεται με την ενεργοποίησή του ως τεχνίτη, αλλά ούτε και με την παράσταση ή αναπαράσταση του προϊόντος στον νου του. Το τελευταίο θα μπορούσε να άρει απλώς την ενδεχομενικότητα ενός κατασκευάσιμου πράγματος η οποία, ωστόσο, όπως αναγνώρισε και ο Καντ, δεν αίρεται τόσο απλά όσον αφορά τα φυσικά οργανωμένα όντα, καθόσον τα τελευταία είναι, κατά Καντ, φυσικοί σκοποί, τούτέστιν όντα που αυτοοργανώνονται και είναι αιτία και αποτέλεσμα του εαυτού τους και όχι τεχνικοί σκοποί³⁰⁰. Η ενδεχομενικότητα αίρεται μόνο υπό την προϋπόθεση ότι τα έχουμε ήδη κατανοήσει τελεολογικά 'ως εάν' να ήταν κατασκευασμένα και το κυριότερο όχι 'ως εάν' να ήταν κατασκευασμένα από εμάς, δηλαδή μέσω δικών μας εννοιών, αλλά 'ως εάν' η έννοια τους να ήταν στην ίδια την φύση: "εισάγουμε μια τελεολογική αρχή όταν αποδίδουμε, σε σχέση με ένα αντικείμενο, αιτιότητα στην έννοια του αντικειμένου ως εάν να βρισκόταν η έννοια τούτη στην φύση (όχι σε μας), ή μάλλον παριστάνομε την δυνατότητα του αντικειμένου κατά την αναλογία μιας τέτοιας αιτιότητας (όπως την συναντούμε σε μιάς), άρα σκεπτόμαστε την φύση ως έντεχνη βάσει της δικής της ικανότητας"³⁰¹. Πέραν της αντιστροφής της αντιστροφής της κοπερνίκειας στροφής, με την έννοια ότι εδώ πλέον πηγή νοήματος των εννοιών και της νομοτέλειας σχετικά με αντικείμενα της φύσης είναι το ίδιο το περιεχόμενο της εμπειρίας και όχι το γνωρίζων υποκείμενο, το πρόβλημα παραμένει. Γιατί ο Kant κατανοεί την τελεολογία μόνο προθετικά, δηλαδή ως αποτέλεσμα επιλογής από ένα σύνολο δυνατοτήτων, και από αυτή την άποψη αναφέρεται στην τελεολογία, δηλαδή στην υποκειμενική αρχή της μορφικής καταλληλότητας της φύσης ως προς τις γνωστικές μας δυνατότητες, ως σκοπιμότητα που είναι για αυτόν 'η νομοτέλεια ή το a priori του ενδεχομενικού ως τέτοιου'³⁰². ως εάν η φύση να είναι κατάλληλη για την ανθρώπινη διάνοια και άρα ως εάν να είναι κατασκευασμένη για να είναι κατάλληλη. Για να το θέσω αλλιώς, σε έναν ομοιογενή κόσμο υλικών μηχανικών κινήσεων η φύση μπορεί να θεωρηθεί κατάλληλη ως προς τα γνωστικά μας ενδιαφέροντα μόνο ως δημιουργημένη καθώς η ίδια η φύση, δηλαδή κατά Καντ η φύση ως φαινόμενο που αποτελεί το αντικείμενο μιας a priori γνώσης, δεν διαθέτει καμία δική της νομοτέλεια πέραν από αυτή που της αποδίδεται από τον νου μέσω της επιβολής της συνθετικής a priori αρχής της γραμμικής αιτιότητας. Ως εκ τούτου οτιδήποτε άλλο από την σκοπιά της διάνοιας είναι ενδεχομενικό. Το ενδεχομενικό για τον Καντ είναι κάτι που θα μπορούσε να είναι και αλλιώς και αντιπαρατίθεται στο αναγκαίο. Είναι οτιδήποτε για το οποίο δεν υπάρχει λόγος να υπάρχει όπως υπάρχει και η ενδεχομενικότητα αφορά στην σχέση της γένεσης μιας 'οντότητας' και των όρων δυνατότητας, δηλαδή της νομοτέλειας, που καθιστά δυνατή την γένεση της. Στην περιοχή της φύσης όμως οι συνθήκες δυνατότητας αφορούν τους κανόνες της διάνοιας που εφαρμόζονται στην εποπτεία και ό,τι δεν παρέχεται αναγκαία από αυτές είναι ενδεχομενικό. Το ενδεχομενικό άρα είναι εκείνο που δεν μπορεί να εξηγηθεί συναρτήσει αναγκαίων και καθολικών νόμων, δηλαδή δεν μπορεί να

³⁰⁰ ΚΚΔ & 64, 65.

³⁰¹ ΚΚΔ & 61 270

³⁰² Πρώτη Εισαγωγή ΚΚΔ & 6. Βλ. και Μαρκολέφας 2004 5-6, 2006 28.

εξηγηθεί αντικειμενικά καθόσον αντικειμενικό είναι μόνο αυτό που επιβάλλεται στο αντικείμενο από το υπερβατολογικό υποκείμενο. Επομένως, το ενδεχομενικό μπορεί να κατανοηθεί μόνο ως σκόπιμο και άρα μέσω του Λόγου που σε αντίθεση με την διάνοια μπορεί να θέτει σκοπούς. Οι όροι δυνατότητας του ως αντικειμένου απαιτούν τελεολογικές εξηγήσεις, δηλαδή αιτίες που είναι σκοποί, και αυτή ακριβώς είναι η νομοτέλεια του ενδεχομενικού. Ωστόσο, η τελική αιτιότητα δεν συγκροτεί την περιοχή της φύσης, που συγκροτείται από την δρώσα αιτιότητα, αλλά μόνο την περιοχή ελευθερίας. Από την σκοπιά της κάθε νομοτέλειας ή αναγκαιότητας η άλλη εμφανίζεται ως ενδεχομενική. Το παράδειγμα του αρχέτυπου νου ο οποίος λειτουργεί εποπτικά και όχι διασκεπτικά παράγει την πραγματικότητα μέσω των εποπτικών ενεργημάτων του και άρα παράγει τα αντικείμενά του απολύτως αναγκαία και χωρίς να θέτει σκοπούς λόγω της πλήρους συναρμογής ή μη διάκρισης της εποπτείας με την έννοια: ενοποιώντας τρόπον τινά τις δύο νομοτέλειες, δηλαδή τους όρους δυνατότητας όλων των αντικειμένων. Από μια άποψη ο εποπτικός νους απλώς διευρύνει το πεδίο της υπερβατολογικής δυνατότητας έτσι ώστε να γίνει κατανοητό πως είναι δυνατή η ύπαρξη των έμβιων και από μια άλλη σκοπιά είναι ένας απόλυτος νους ως το υπεραισθητό θεμέλιο στο οποίο συνενώνονται όλες οι αρχιγονικές ικανότητές μας και στο οποίο αίρονται όλες οι αντινομίες. Στον αρχέτυπο νου οι συνθήκες γνώσης των πραγμάτων είναι συγχρόνως και οι όροι δυνατότητας τους. Αν όμως οι μορφές είναι έννοιες ή ιδέες ή οιοδήποτε είδους παραστάσεις, είτε υποκειμενικές είτε αντικειμενικές, το πρόβλημα παραμένει το ίδιο. Η εσωτερική τελεολογία των έμβιων ανάγεται σε κάποιου είδους παράσταση που με κάποιο τρόπο πρέπει να προηγείται και που σε τελική ανάλυση κάνει κατανοητή την δυνατότητα αλλά δεν αιτιολογεί πραγματικά την εξατομίκευση του έμβιου. Η πηγή των προϊόντων της φύσης πρέπει να είναι προθετική ή αναπαραστατική και η λύση είναι ένα είδος υπερβατολογικής μηχανικής ή αρχιτεκτονικής.

Σε αντίθεση όμως με τον Καντ, ο Αριστοτέλης όχι μόνο θεωρεί ότι μπορούμε να κατανοήσουμε τους πραγματικούς όρους δυνατότητας ως ενεργές συνθήκες της γένεσης και του είναι των πραγμάτων και ότι ετούτο έχει και οντολογική και γνωσιολογική προτεραιότητα, αλλά επιπλέον δεν εκλαμβάνει τις ουσιώδεις μορφές ή 'τι ην είναι', τις πρώτες αρχές του είναι και της επιστημονικής γνώσης, ως αναπαραστάσεις ή προθέσεις κανενός υποκειμένου και κανενός θεού. Οι αριστοτελικές μορφές δεν είναι παραστάσεις είτε μέσα στον νου είτε μέσα στα πράγματα αλλά ενέργειες και κανονιστικές αρχές των δυνατοτήτων που αντιστοιχούν σε αυτές τις ενέργειες. Η πραγματική σύλληψη της μορφής σύμφωνα με τον λόγο δεν έγκειται στην σύλληψη της μέσω αφαιρέσεων και ομοιοτήτων αλλά συμβαίνει στον νου μέσω της συγχρονικής σύλληψης της ενότητας όλων των αναγκαίων σχέσεων που αυτή συνεπάγεται. Από αυτή την άποψη η ψυχή δεν είναι έννοια αλλά η εμμενής κανονιστική αρχή του έμβιου ως έμβιου επειδή είναι το τελικό αίτιο μιας πραγματικής δυνατότητας. Η έννοια του τελικού αιτίου έχει νόημα μόνο όταν υπάρχουν δυνατότητες, τουτέστιν κάποιου είδους ύλη, ακόμα και αν πρόκειται για νοητή ύλη, δηλαδή έννοιες που πρέπει να συναρμόζουν με άλλες έννοιες σύμφωνα με το εσωτερικό τους νόημα. Για να το θέσω διαφορετικά, η εμπράγματη ή ενσώματη μορφή που διατυπώνουμε σε ορισμούς που περιλαμβάνουν μόνο τα μέρη της μορφής χωρίς την ύλη, ούτε την συστατική ούτε του σύνθετου, αποτελεί και αυτή κάποιου είδους υλική μορφή, τουτέστιν την ένυλη εκδήλωση της μορφής ως κάποιου είδους οργάνωσης ποιοτικών διαφορών που αντιστοιχεί στον

ορισμό μιας έννοιας. Ωστόσο, τόσο η οργάνωση ή ο λόγος ενός πράγματος όσο και οι έννοιες του νου είναι συγχρονικά αποτελέσματα κάποιου είδους ενεργειών ή πράξεων.

Το ερώτημα επομένως είναι πως ένας τεχνίτης αφού ενεργοποιηθεί ασκεί την τέχνη του και υπό ποία έννοια η τέχνη είναι το πρωταρχικό ποιητικό αίτιο ενός έργου τέχνης έναντι του ίδιου του τεχνίτη που την κατέχει. Η ίδια η τέχνη από μια σκοπιά είναι απλώς ένα σύνολο αντικειμενικών κανόνων που κατέχει ο τεχνίτης και είναι εντελώς ανεξάρτητο από τις προθέσεις του³⁰³. Είναι, για παράδειγμα, το σύνολο των κανόνων που πρέπει να εφαρμοστούν έτσι ώστε ένα σπίτι που έχει κτιστεί να είναι σταθερό και να καλύπτει γενικώς τις απαραίτητες προϋποθέσεις έτσι ώστε λόγω της επιβολής κάποιων συγκεκριμένων κανόνων να μπορεί να στεγάζει. Κατά μια έννοια μπορούμε να πούμε ότι το χτισμένο σπίτι έχει ενσωματώσει αυτούς τους κανόνες και ότι αυτοί αποτελούν το μορφικό του αίτιο, τον φορμαλισμό του συστήματος. Ωστόσο, από μια άλλη σκοπιά, πάλι ανεξάρτητα από προθέσεις, η τέχνη δεν είναι απλώς ένα σύνολο κανόνων αλλά είναι κυρίως ο κανόνας εφαρμογής των κανόνων, η κανονιστική διάσταση που κατέχει μόνο ο τεχνίτης έτσι ώστε να μπορεί μέσω εργαλειακών αιτίων να εφαρμόσει τους κανόνες και να παράγει ένα σπίτι που είναι σύμφωνο με αυτούς αλλά που προφανώς δεν διαθέτει ούτε την κανονιστικότητα μέσω της οποίας παρήχθη ούτε κανενός άλλου είδους κανονιστική συμπεριφορά. Η κανονιστική αυτή διάσταση εμπεριέχεται στην ίδια την ενέργεια της οικοδόμησης και είναι ενσώματη. Στην φύση, τουλάχιστον όσον αφορά τα έμβια όντα, η κανονιστικότητα, οι κανόνες και τα εργαλειακά αίτια είναι άρρηκτα συνδεδεμένα μέσα στο ίδιο το σώμα που τρόπον τινά κατέχει την τέχνη του εαυτού του. Σε αντίθεση με την μετακαρτεσιανή σύλληψη της πραγματικότητας η τέχνη μιμείται την φύση και η φύση δεν απαιτεί κανενός είδους υπερβατικό μηχανικό δημιουργό. Εκείνο που προσπαθεί να δείξει ο Αριστοτέλης είναι την διαφορά αλλά και την αναλογική ομοιότητα μιας εξωτερικής αρχής κίνησης με μια εσωτερική αρχή κίνησης η οποία διαφορά καθίσταται अपαρακάμπτη όσον αφορά την κατανόηση της ενότητας. Στην περίπτωση των προϊόντων της τέχνης η ενότητα είναι εξωτερική και συμπτωματική ενώ στην περίπτωση των έμβιων είναι εσωτερική και ουσιώδης. Η σχέση των λειτουργικά οργανωμένων μερών οιοιδήποτε συγκεκριμένου σπιτιού, ή αντιστοίχως και μιας μηχανής, με την οργάνωση που είναι αυτό το συγκεκριμένο σπίτι είναι εξωτερική, συμπτωματική και, αν ειπωθεί μόνο από υλική μηχανιστική σκοπιά, και ενδεχομενική. Αντιθέτως, η σχέση των λειτουργικά οργανωμένων μερών οιοιδήποτε συγκεκριμένου έμβιου σώματος με τον οργανισμό που είναι αυτό το συγκεκριμένο έμβιο ον είναι πάντοτε εσωτερική, ουσιώδης και αναγκαία· είναι αδιαχώριστο και συγχρονικό αποτέλεσμα του εσωτερικού του έργου ή τέλους, τουτέστιν της ζωής που του προσιδιάζει που είναι ο τρόπος του είναι του ως η, διαμέσου του κόσμου, σχέση του με τον εαυτό του. Τα προϊόντα της τέχνης δεν είναι ουσίες με την αυστηρή έννοια αλλά μόνο αναλογικά και υπό όρους. Ένα σπίτι έχει ενσωματώσει κάποιους κανόνες επειδή κτίστηκε βάσει της αρχής της τέχνης αλλά ένας οργανισμός, αναλογικά, θα

³⁰³ "Είναι παράλογο να μην δέχεται κανείς ότι κάτι γίνεται χάριν κάτι άλλου, επειδή δεν είδε αυτό που κινεί να αποφασίζει. Ωστόσο ούτε η τέχνη αποφασίζει. Αν η ναυπηγική ενυπήρχε στο ξύλο, θα ενεργούσε όπως η φύση." (Φ 199β27-30).

μπορούσαμε να πούμε ότι έχει ενσωματωμένη την ίδια την τέχνη, δηλαδή την ψυχή ή φύση του, η οποία κατά κάποιο τρόπο πρέπει να είναι αιτιακά αποτελεσματική ως εσωτερική αρχή κίνησης καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξής του και συγχρόνως να καθιστά τον οργανισμό ικανό να αναπαραχθεί έτσι ώστε να προκύψουν άλλα όντα όμοια με αυτόν, τουτέστιν άλλα όντα με όμοια ψυχή ή φύση. Η μορφική αιτιότητα της ψυχής είναι απόλυτα συνδεδεμένη με την γένεση. Τόσο με τη σύλληψη που σχετίζεται με την διαμόρφωση της ύλης της γένεσης από την ψυχή του προγόνου όσο και με την διαδικασία ανάπτυξης που, σε αντίθεση με το χτίσιμο του σπιτιού, καθορίζεται εσωτερικά και όχι εξωτερικά. Το έμβιο δεν φτιάχνεται από πολλά πράγματα που συναρμολογούνται αλλά από ένα πράγμα που αναπτύσσεται από μέσα προς τα έξω μέσω μιας εσωτερικής αρχής κίνησης που έχει αποκτήσει από τον πρόγονό του. Και αυτή η εσωτερική αρχή κίνησης παραμένει αιτιακά αποτελεσματική καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξής του οργανισμού. Το είναι του έμβιου δεν αποτελεί μια στατική κατάσταση αλλά κάτι που γίνεται συνεχώς βάσει ενός πρότυπου συμπεριφοράς, αποτελεί ένα είδος πράξης. Τα έμβια εσωτερικεύουν την αρχή του γίνεσθαι τους και είναι συγχρόνως και συνεχώς δυνάμει αυτό που έχουν γίνει και συνεχώς γίνονται και είναι μέσω αυτής της αρχής. Προφανώς δεν γεννούν τον εαυτό τους αλλά, κατά τον Αριστοτέλη, μετά την γέννησή τους, από την στιγμή που έχουν την δυνατότητα της δι'εαυτού θρέψης, η μορφή τους είναι τρόπον τινά η αιτία του είναι της μέσα στην ύλη μέσω της ύλης. Η ζωή είναι μέσα στην ψυχή³⁰⁴ γιατί ως εσωτερικά οριοθετημένη ενέργεια αποτελεί εκδήλωση της αιτιακής κανονιστικής σχέσης του έμβιου με τον εαυτό του μέσα στον κόσμο.

Ο Αριστοτέλης αρνούμενος να αποδεχθεί την μη πραγματικότητα της κίνησης και των μεταβαλλόμενων υλικών πραγμάτων αναπτύσσει μια ριζικά διαφορετική σύλληψη για την ίδια την έννοια του είναι, δηλαδή τον πρωταρχικό τρόπο του είναι που είναι αυτός της ουσίας. Ο πρωταρχικός τρόπος του είναι είναι η ενέργεια. Όχι η ατελής ενέργεια της κίνησης που καθορίζεται από μια εξωτερική αρχή αλλά η πλήρης, 'ακίνητη' αλλά μη αδρανής ενέργεια της μορφής. Η πρώτη ουσία είναι αυτό που παραμένει αμετάβλητο μέσα στο μεταβαλλόμενο πράγμα του οποίου είναι ουσία καθιστώντας το ένα ενιαίο ον με αναγνωρίσιμη ταυτότητα καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξής του. Η ουσία δεν μπορεί να είναι άρα κάτι άλλο από την εξατομικευτική αρχή ή μορφή του πράγματος η οποία το καθιστά αυτό που είναι και διασφαλίζει συγχρόνως την ταυτότητά του στον χρόνο παρά τις υλικές μεταβολές στις οποίες υπόκειται όπως κάθε υλικό πράγμα. Καθορίζει τα όρια και τα επιτρεπόμενα είδη αυτών των μεταβολών έτσι ώστε το πράγμα να διατηρεί την ουσιαστική ταυτότητά του. Ο Αριστοτέλης, αντί να εξοβελίσει την κίνηση ή να την εκλάβει ως δεδομένη, όπως κάνει εν πολλοίς η σύγχρονη επιστήμη, ίσως είναι ίσως ο μόνος φιλόσοφος στην ιστορία της σκέψης που πραγματικά έλαβε την κίνηση, δηλαδή κάθε έννοια μεταβολής, στα σοβαρά και προσπάθησε να την εξηγήσει. Ο Αριστοτελικός φυσικός κόσμος είναι ένας γνήσια αιτιακός, ρεαλιστικός και δυναμικός κόσμος: ένας απόλυτα αιτιακός αλλά μη ντετερμινιστικός κόσμος. Η ίδια η κίνηση κατά τον Αριστοτέλη δηλώνει μια αιτιακή σχέση ή μάλλον είναι το είναι μιας αιτιακής σχέσης

³⁰⁴ ΜΦ 1050β1

Ο φόβος του ανθρωπομορφισμού εκφράζει μια διπλή ανθρώπινη αλαζονεία. Από την μια είμαστε τυχαία ιστορικά προϊόντα ενός απόλυτα μηχανιστικού κόσμου τον οποίο μπορούμε να γνωρίσουμε ή να τιθασεύσουμε μέσω των επιστημονικών θεωριών μας αλλά από την άλλη αυτός ο κόσμος θα πρέπει να παραμένει εντελώς ξένος προς τις ανώτερες φυσικές μας δυνατότητες και συμπεριφορές τις οποίες και αυτές πρέπει να τις εξηγήσουμε επιστημονικά. Και το ότι θα πρέπει να τις εξηγήσουμε επιστημονικά δεν περιορίζεται στην προσπάθεια ανακάλυψης των φυσικοχημικών μηχανισμών μέσω των οποίων προφανώς συμβαίνουν αλλά στην οντολογική αναγωγή τους σε αυτούς τους μηχανισμούς, στην απαξίωσή τους έναντι της αξίας της αντικειμενικότητας που πρεσβεύει η επιστήμη η οποία αξία όμως, με την ίδια λογική, δεν μπορεί παρά να είναι παρά μια αθεμελιώτη αξία μέσα σε έναν κόσμο που δεν επιτρέπεται να φέρει καμία πραγματικότητα πέραν από αυτή που πρεσβεύει η επιστήμη και που τίποτα και κανείς δεν μπορεί να έχει καμία πραγματική ευθύνη για τίποτα. Αν υπάρχει κάτι που μπορεί να μας δείξει μια οντολογική ανάλυση της ζωής είναι πως η οντολογία δεν μπορεί πάντοτε να συνιστά μια ανεστραμμένη επιστημολογία. Η επιστημολογική αναλυτική περιγραφή δεν εξαντλεί την οντολογία του έμβιου αλλά την προϋποθέτει και θα εξακολουθήσει να την προϋποθέτει ακόμη και αν η επιστήμη φτάσει στην πλήρη φυσικοχημική ή βιοχημική ανάλυση κάθε έμβιας λειτουργίας και στην περιγραφή της εξελικτικής πορείας κάθε έμβιου είδους. Όσο για το αριστοτελικό τελεολογικό σύστημα είναι βαθύτατα μη ανθρωπομορφικό. Η τελεολογική θεώρηση με την έννοια της ανθρωπομορφικής τελεολογίας προθέσεων και σκοπών ταιριάζει πολύ περισσότερο στην μηχανιστική εικόνα του κόσμου που θεμελιώθηκε με την νέα επιστήμη, η οποία, αν απορρίψει την αντιαριστοτελική ανθρωπομορφική ιδέα ενός θεού δημιουργού, παραμένει οντολογικά αθεμελιώτη και εξηγητικά ανεπαρκής όσον αφορά το μεγαλύτερο μέρος της εμπειρικής πραγματικότητάς μας. Δεν βλέπω τον λόγο για τον οποίο πρέπει να θεωρούμε ότι ο αριστοτελικός έρωτας, ειδικά αν κατανοηθεί στο μεταφυσικό του πλαίσιο, αποτελεί πιο ανθρωπομορφική ιδέα από έννοιες όπως η μυστηριώδης νευτώνεια ελκτική δύναμη της βαρύτητας, η προσαρμογή, η πληροφορία, τα μορφογενετικά πεδία ή οι ελκυστές οι οποίες μάλιστα χρησιμοποιούνται ως επί το πλείστον ως επιστημονικές και όχι ως μεταφυσικές έννοιες. Ένας λόγος που, κατά την γνώμη μου, μπορούμε να αναθεωρήσουμε κάποιες αντιλήψεις μας για την έμβια πραγματικότητα συναρτήσει της αριστοτελικής μεταφυσικής έγκειται στο ότι η αριστοτελική ανάλυση της ουσίας δεν εξαρτάται από συγκεκριμένους υλικούς μηχανισμούς. Η όποια αντίληψή μας για μια γενική έννοια της στοιχειώδους ύλης βάσει της επιστήμης της φυσικής ούτε αφορά ούτε συγκρούεται απαραίτητα με την αριστοτελική εξήγηση του κόσμου. Εκείνο που συγκρούεται με την αριστοτελική θεωρία είναι η αντίληψή μας για την έννοια της φυσικής πραγματικότητας καθώς για τον Αριστοτέλη αυτή δεν μπορεί να εξαντλείται στην όποια γενική έννοια μας για την υλική σύσταση και τα εξωτερικά μηχανιστικά αίτια.

Αν η αριστοτελική μορφή ήταν απλώς η λειτουργική οργάνωση χωρίς αυτή να είναι περαιτέρω εξηγήσιμη ή περιοριζόταν στην διαπίστωση ότι τα μέρη του οργανισμού δεν υφίστανται και δεν είναι καν μέρη ανεξάρτητα από το όλον τότε η αριστοτελική οντολογία, τηρουμένων των αναλογιών, δεν θα προσέθετε τίποτα εν σχέσει με μια ευρετική τελεολογία. Το ερώτημα δεν είναι πως η λειτουργική

οργάνωση εξηγεί τον οργανισμό, αλλά πως εξηγείται η ίδια η λειτουργική οργάνωση. Ούτως ή άλλως δεδομένης της λειτουργικής οργάνωσης μπορούμε να έχουμε μια χαρά μηχανιστικές ή φυσικοχημικές εξηγήσεις. Το ερώτημα είναι ποιο είναι το πραγματικό αίτιο αυτής της λειτουργικής οργάνωσης ως εσωτερικής προσαρμογής των μερών μέσα στον ζωντανό οργανισμό έτσι ώστε τα μέρη να υπάγονται στο όλο και να αποτελούν τα μέσα προς ένα τέλος που δεν είναι απλώς αυτό το όλο αλλά το συνολικό έργο του. Πώς αυτό το όλο ενώ, από την μια, δεν είναι το άθροισμα των μερών του, από την άλλη, η σύστασή του είναι υλική και μόνο υλική; Πως εν τέλει ο οργανισμός είναι τρόπον τινά αίτιο και αποτέλεσμα του εαυτού του έτσι ώστε να συγκροτεί μια ουσιοδώς ενιαία και όχι μια συμπτωματική ενότητα, μια ενιαία και ενοποιημένη λειτουργική οργάνωση που σηματοδοτεί μια οργανωτική οριοθέτηση μέσω ενός αιτιακού κύκλου; Πώς η εξατομίκευσή του σηματοδοτεί μια οντολογική διαφορά και δεν συνιστά ένα απλό επιστημολογικό δεδομένο ή το προϊόν σχεδιασμού που προκύπτει, πραγματικά ή ιδεατά, από μια διακριτή εξωτερική ή εσωτερική δρώσα δύναμη ή αναπαράσταση; Πώς ο τρόπος οριοθέτησής του είναι εκείνο που τον καθιστά αυτόνομο αλλά όχι αυτόρκες ενεργό κέντρο και τον διακρίνει από τις ετερόνομες μηχανές και τα άβια φυσικά σώματα; Πώς οι προσίδιες αυτοκαθοριζόμενες κανονιστικές συμπεριφορές του, ή αλλιώς τα ζωτικά έργα του, που εκτείνονται από τον μεταβολισμό ως και την σκέψη συνιστούν το ίδιο του το είναι, τόσο την αρχή όσο και το τέλος του, και όχι τις χαρακτηριστικές διαθεσιακές ιδιότητες μιας λειτουργικά οργανωμένης ύλης;

Αυτό, στην πορεία, απαιτεί να δούμε γιατί ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι με το ίδιο όνομα μπορούμε να αναφερόμαστε τόσο στην μορφή όσο και στο υλομορφικό σύνθετο, δηλαδή στην σύνθετη ουσία³⁰⁵, τι εννοεί όταν λέει ότι η έσχατη ύλη και η μορφή είναι ένα και το αυτό³⁰⁶ και υπό ποία έννοια το δυνάμει και το ενεργεία είναι δύο τρόποι του είναι³⁰⁷ ενώ συγχρόνως ως ύλη και μορφή είναι κατά κάποιο τρόπο ένα. Η λειτουργική οργάνωση και οι ιδιότητες αποτελούν την ένυλη εκδήλωση της μορφής μέσα στην ύλη και συνιστούν τον υλικό τρόπο του είναι ενός συγκεκριμένου πράγματος, ως έτσι οργανωμένη ύλη με χαρακτηριστικές ιδιότητες. Η μορφή είναι η αιτία της λειτουργικής οργάνωσης, το αίτιο της ενότητας ή συνέχειας, η οποία εκδηλώνεται συγχρονικά με το αποτέλεσμά της και αφορά τόσο την γένεση από κάτι άλλο, όσο και την ανάπτυξη και όλες οι χαρακτηριστικές εκδηλώσεις του είναι ενός όντος που έχει αυτή την λειτουργική οργάνωση. Η ενέργεια είναι ο τρόπος του είναι της μορφής ο οποίος εκδηλώνεται ως ενέργεια του

³⁰⁵ Η μορφή ταυτίζεται με το πράγμα ως η ουσία του ενώ η ύλη από μόνη της δεν ταυτίζεται ποτέ. "γιατί η μορφή ή το κάθε πράγμα ως πράγμα που έχει μορφή πρέπει να λέμε ότι είναι το πράγμα, ενώ το υλικό καθαυτό δεν πρέπει ποτέ να λέμε ότι είναι το πράγμα" ΜΦ 1035a7-9, ΜΦ 1043a29-β4. Εδώ το υλομορφικό σύνθετο δεν αναφέρεται σε ένα επιμέρους αισθητό πράγμα όπως το συναντάμε στην εμπειρία μας αλλά στο πράγμα χωρίς τις συμπτωματικές του ιδιότητες. Κάθε αισθητό πράγμα είναι ένα υλομορφικό σύνθετο που συμπεριλαμβάνονται πάντοτε και κάποιες συμπτωματικές ιδιότητες. Το υλομορφικό σύνθετο χωρίς τις συμπτωματικές του ιδιότητες είναι εκείνο που μπορεί να ταυτιστεί με την πρώτη ουσία ή μορφή του πράγματος ενώ το επιμέρους αισθητό πράγμα του οποίου η ταυτότητα εξαρτάται από την μορφή του όχι. Τόσο η ύλη όσο και όλες οι ιδιότητες, δηλαδή όλα τα είδη μη ουσιοδών οντοτήτων, είναι 'προς τι', δηλαδή εξαρτώνται οντολογικά και γνωσιολογικά από την μορφή ή ουσία χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι μορφές υπάρχουν ανεξάρτητα από την ύλη και τις άρρηκτα συνδεδεμένες με αυτήν ιδιότητες. Βλ. Frede 1987 74, Jiyuan Yu 2003 106, Politis 2004 228-229.

³⁰⁶ ΜΦ 1045β17-24.

³⁰⁷ ΜΦ Δ7, Θ10, Ε2.

πράγματος που έχει αυτή την μορφή. Το κλειδί βρίσκεται στο ότι ποτέ η ύλη δεν υπάρχει χωρίς κάποια μορφή και κυρίως στο ότι η μορφή, στον υποσελήνιο κόσμο είναι η αλήθεια, δεν υπάρχει καθόλου χωρίς ύλη, δηλαδή χωρίς να εκδηλώνεται ως το είναι, δηλαδή η ενέργεια, του πράγματος του οποίου είναι μορφή ή ουσία. Από την άποψη της μορφής ή ουσίας το κάθε πράγμα δεν είναι ένα σύνολο ιδιοτήτων αλλά είναι το έργο του. Το έργο είναι αυτό που είναι το πράγμα, ως εκδήλωση της μορφής του η οποία μορφή του ως εντελέχεια είναι εκείνο που το καθιστά ένα πλήρες δυνάμει ον καθώς του παρέχει συνεχώς την δυνατότητα να είναι ενεργεία το συγκεκριμένο πράγμα και να εκδηλώνει το είναι του. Η εντελέχεια συγκροτεί την διατηρούμενη ενότητα και ταυτότητα ενός έμβιου όντος καθόσον αυτό είναι ενεργοποιημένο όντας ζωντανό επειδή ακριβώς έχει εντελέχεια ή ψυχή. Η εντελέχεια είναι το 'τι ην είναι' του σώματος ως δυνάμει ον, δηλαδή εκείνο που καθορίζει το πρότυπο συμπεριφορά του έμβιου έτσι ώστε μέσω των ενεργειών του, δηλαδή της ζωής που του αντιστοιχεί, να εκδηλώνει ακριβώς αυτό το πρότυπο συμπεριφοράς.

Η ψυχή αποτελεί το αίτιο της ενότητας και συνέχειας του σώματος και συμπίπτει με αυτή την ενότητα ως σύνολο δυνατοτήτων που κατά κάποιο τρόπο είναι τα μη εκτατικά μέρη της μέσα στο σώμα. Το σώμα ως ύλη του έμβιου όντος είναι πάντοτε μια δυνάμει ουσία που υπό την επενέργεια εξωτερικών ή εσωτερικών παραγόντων υπόκειται σε διαφόρων ειδών μεταβολές οι οποίες όμως καθορίζονται και συντονίζονται από την ψυχή του· τουτέστιν από τον έμβιο οργανισμό ως όλον. Με άλλα λόγια καθορίζονται από την εμμενή ψυχή του λόγω της οποίας, σε αντίθεση με τα ετεροκαθοριζόμενα φυσικά άβια όντα και τα προϊόντα της τέχνης, είναι ένα αυτοκαθοριζόμενο ον. Όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι "η ψυχή είναι η πρώτη εντελέχεια ενός φυσικού σώματος που δυνάμει έχει ζωή"³⁰⁸, εκείνο που είναι δυνάμει ζωντανό είναι το ίδιο το διαμορφωμένο σώμα ως ύλη του έμβιου το οποίο ως τέτοιο δεν υπάρχει ποτέ ανεξάρτητα από την ψυχή. Ωστόσο, σε αντίθεση με το υποκείμενο μιας τυπικής κίνησης το σώμα ως όλον που εκδηλώνει τις χαρακτηριστικές ζωτικές δυνατότητες που του παρέχει η ψυχή του έχει ανά πάσα στιγμή την ταυτότητά του, δηλαδή είναι 'ένα και ον' και όχι κάτι κινούμενο που αποκτά ταυτότητα με το τέλος της κίνησης. Όταν ο Σωκράτης γίνεται από λευκός μαύρος, και άρα εκδηλώνει την δυνατότητά του να κινηθεί ή αλλοιωθεί με το συγκεκριμένο είδος κίνησης, τότε ο Σωκράτης ως υποκείμενο κίνησης είναι ένα μεταβαλλόμενο πράγμα που θα αποκτήσει την σχετικά με την κίνηση συμπτωματική ταυτότητά του με την λήξη της κίνησης. Η εντελέχεια της κίνησης είναι μια ατελής εντελέχεια που δεν επιτρέπει την συναφή ταυτοποίηση του πράγματος που κινείται πέραν από το ότι είναι κάτι άλλο, δηλαδή ο Σωκράτης, που επιτελεί ένα συγκεκριμένο είδος κίνησης. Όταν όμως ο Σωκράτης, ή γενικότερα ένα έμψυχο ον, επιτελεί τα ζωτικά έργα του, τουτέστιν τρέφεται, με την έννοια της διατήρησης, ή αισθάνεται ή νοεί ή κινείται τοπικά, στην τελευταία περίπτωση υπό την έννοια ότι ασκεί την δυνατότητά του να κινεί τον εαυτό του, δεν μεταβάλλεται ως έμψυχο. Τουτέστιν δεν υφίσταται μεταβολή σε σχέση με τις δυνατότητες που ασκεί, ούτε ως υλομορφικό σύνθετο είναι κάτι άλλο από αυτό που ήταν μολονότι εσωτερικά στο σώμα του μπορεί να συμβαίνουν όλων των ειδών οι κινήσεις. Είναι

³⁰⁸ ΠΨ 412α27-29

ανά πάσα στιγμή κάτι 'ένα και ον' και μάλιστα όσο ασκεί τις δυνατότητές του τόσο περισσότερο πληρώνεται το είναι του ως αυτό που είναι.

Η ψυχή δεν είναι μια διαθεσιακή ιδιότητα που εξαρτάται από μια κατηγορική ιδιότητα ούτε μια δύναμη ή ικανότητα που εξαρτάται από μια άλλη δύναμη ή ικανότητα. Η ψυχή είναι αρχή καθορισμού της κίνησης και του είναι του έμβιου. Η αριστοτελική ταύτιση των πραγμάτων ως αυτό που είναι καθ'εαυτά με την ουσία ή μορφή τους³⁰⁹ έχει σημασία ακριβώς επειδή αποφεύγει και κάθε είδους δυϊσμό υποστάσεων ή ιδιοτήτων και κάθε άπειρη αναδρομή. Τηρουμένων των αναλογιών όσος δυϊσμός ενέχεται μεταξύ ενός ζώου που τρέχει και του τρεξίματος του τόσος δυϊσμός ενέχεται και μεταξύ σώματος και ψυχής· δηλαδή κανένας. Ο καθορισμός της δυνατότητας του σώματος είναι το 'έχειν της εντελέχειας, το 'εντελώς έχειν', και αφορά την εμμένεια της ψυχής και την σύμπτωσή της με το σώμα του οποίου είναι ψυχή. Η ζωή είναι η από το έμβιο εκδήλωση της αυτοσχεσίας που είναι ή καθορίζει η ψυχή ως εντελέχεια. Η ύλη, δηλαδή το σώμα, και η μορφή, δηλαδή η ψυχή, υπάρχουν ως ένα και το αυτό πράγμα που είναι το έμψυχο ή έμβιο ον και όχι ως δύο πράγματα που συντίθενται. Πριν να έχει ψυχή και μόλις σταματήσει να έχει ψυχή η ύλη όχι μόνο δεν έχει δυνάμει ζωή, τουλάχιστον με την αυστηρή έννοια του δυνάμει, αλλά δεν είναι καν σώμα. Στην πρώτη περίπτωση ως ύλη από την οποία θα επέλθει η γένεση έχει μια απώτερη δυνατότητα και έτσι είναι κάτι που δυνάμει είναι ένα τέτοιο σώμα, δηλαδή σώμα που δυνάμει έχει ζωή³¹⁰, ενώ στην δεύτερη είναι σώμα μόνο κατ'ομωονυμίαν³¹¹. Γιατί το να είναι σώμα σημαίνει ακριβώς να έχει δυνάμει ζωή, αλλά έχει δυνάμει ζωή μόνο όταν αυτή η δυνατότητα είναι ήδη, τουλάχιστον ως ένα βαθμό, ενεργή έτσι ώστε το έμψυχο σώμα να είναι και να διατηρείται ως ένα ενιαίο ενεργεία ή έμβιο ον λόγω της εμμενούς ψυχής του. Η εντελέχεια και η δυνατότητα ταυτίζονται όχι γιατί η εντελέχεια είναι δυνατότητα αλλά γιατί η εντελέχεια είναι ο καθορισμός της δυνατότητας· η πραγματικότητά της ως αυτή η συγκεκριμένη δυνατότητα. Η εντελέχεια είναι συγκροτητική του υποκειμένου ως πράγματος με καθορισμένες δυνατότητες. Έτσι, η ενέργεια ή ενεργοποίηση μιας δυνατότητας σημαίνει εκδήλωση της μορφής που την έχει συγκροτήσει. Η αφομοίωση μιας μορφής συμβαίνει συγχρονικά και, επί της ουσίας, με την κατάλληλη επαφή με το ποιητικό αίτιο που είναι ο φορέας της μορφής, το παθητικό και η κίνησή του δεν είναι δύο πράγματα που αλληλεπιδρούν αλλά ένα κινούμενο πράγμα που η 'μορφή' του είναι η ενέργεια του ποιητικού μέσα στο παθητικό η οποία εκδηλώνεται ως κίνηση του παθητικού, δηλαδή του κινούμενου³¹². Κατά ανάλογο τρόπο, η κατοχή ψυχής αποτελεί μια διαρκή εσωτερική αρχή κίνησης του έμβιου του οποίου είναι ψυχή. Ετούτο δεν σημαίνει ότι το έμβιο δεν αλληλεπιδρά με τα γύρω υλικά σώματα. Τουναντίον, το έμβιο αλληλεπιδρά αναγκαία και συνεχώς με το περιβάλλον του αλλά ως όλον αλληλεπιδρά και αφομοιώνει μορφές σύμφωνα με τον νόμο που του παρέχει η μορφή του, σύμφωνα με τις χαρακτηριστικές δυνατότητές του, και όχι σύμφωνα με

³⁰⁹ "὘ν οὖν ἐπὶ τῶν πρῶτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἔν ἔστι, δῆλον" ΜΦ 1032α2-4

³¹⁰ "το σπέρμα και ο καρπός είναι δυνάμει ένα τέτοιου είδους σώμα". ΠΨ 412β26-27.

³¹¹ Βλ. ΜΦ Δ12, Η5, ΠΖΜ 640β35-641α2, και ΠΨ 412β 14-15, 25-26

³¹² Φ 3.1-3.3.

το σώμα του ως σκέτη υλική σύσταση και απλό φυσικό μέγεθος που προφανώς, υπό την οπτική της συστατικής ύλης, είναι.

Το σώμα λόγω της ψυχής είναι έτσι συγκροτημένο ώστε τα μέρη του σώματος να είναι αυτά που είναι λόγω της συμμετοχής τους στο όλο και όχι λόγω της μεταξύ τους ανεξάρτητης αλληλεπίδρασης. Τα μέρη ενός έμβιου σώματος δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από το όλον και το σώμα δεν αποτελεί το μερεολογικό άθροισμα των μερών του³¹³. Τα μέρη είναι μέρη μόνο ως ανήκοντα σε ένα ενεργεία όλον, διαφορετικά δεν θα ήταν μέρη, και όσον αφορά τις ουσίες κάτι συνιστά συγκροτητικό μέρος μιας ουσίας μόνο μέσω της ταυτοποίησής του συναρτήσκει της σχέσης που έχει με το όλον. Μέσω της υπαγωγής της δικής του μορφής στο όλο, η οποία υπάρχει μόνο ως δυνάμει ή ύλη μέσα στο σώμα. "Διότι αν η ψυχή του φύγει, δεν είναι πια ζώο και κανένα από τα μέρη του δεν μένει το ίδιο παρά μόνο στο σχήμα, όπως εκείνα τα ζώα του μύθου που πέτρωσαν"³¹⁴. Καμία ουσία δεν αποτελείται από άλλες ουσίες σε εντελέχεια³¹⁵ και κάθε πράγμα έχει μια συνολική εντελέχεια στην οποία υπάγονται όλα τα υπόλοιπα. Η πληρότητα ως βαθμός πραγματικότητας ή εντελέχεια ανήκει στα ανώτερα και όχι στα κατώτερα επίπεδα τα οποία είναι πάντοτε δυνάμει ή ύλη τουλάχιστον συγκριτικά με κάθε ανώτερο επίπεδο.

Η ουσιώδης μορφή ενώνει τα στοιχεία σε ένα όλον δένοντας την ταυτότητά τους με την ταυτότητα του όλου ενώ η αλληλεπίδραση των μερών αφήνει την ταυτότητα των συνδεόμενων μερών ανεπηρέαστη. Η ταυτότητα των σχετιζόμενων μερών δεν καθορίζεται, τουλάχιστον όχι πλήρως, από την αλληλεπίδραση που ασκούν το ένα στο άλλο· αυτό καθαυτό κανένα μέρος δεν κινεί γιατί μέσα στο όλον τα μέρη υπάρχουν μόνο δυνάμει³¹⁶. Αντιθέτως στην περίπτωση της μορφής κάτι συνιστά συστατικό στοιχείο μιας ουσίας μέσω της ταυτοποίησής του συναρτήσκει της σχέσης που έχει με το όλον. Έτσι, η ενότητα είναι αποτέλεσμα της αλληλεξάρτησης της ταυτότητας όλων των στοιχείων όπως καθορίζονται συγχρονικά από την ουσιώδη μορφή. Τα μέρη που προκύπτουν από την ενσωμάτωση των στοιχείων είναι αυτά που είναι λόγω της συμμετοχής τους στο όλον και όχι λόγω της ανεξάρτητης μεταξύ

³¹³ Βλ. και Scaltsas 1990 588-592, 1994 119.

³¹⁴ ΠΖΜ 641α20

³¹⁵ "ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχίᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχίᾳ οὐδέποτε ἐν ἐντελεχίᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ἦ, ἔσται ἓν (οἶον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε· ἢ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει), ὥστ' εἴ ἡ οὐσία ἓν, οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν" ΜΦ 1038β38-1039β8

³¹⁶ "οὐδὲ δὴ τοσοῦτον μόριον, ὅσον ἂν κινήσειεν τοῦ ὅλου εἰ εἶη καθ' αὐτὸ τοῦτο, οὐ κινεῖ. οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἔστιν ἀλλ' ἢ δυνάμει ἐν τῷ ὅλῳ" Φ 250α22-25. Ετούτο σχετίζεται άμεσα και με την αριστοτελική θεωρία του τόπου βάσει της οποίας κανένα μέρος ενός όλου δεν είναι σε δικό του τόπο, δηλαδή δεν έχει με την αυστηρή έννοια δικά του όρια επαφής έτσι ώστε να μπορεί να αλληλεπιδρά ως ανεξάρτητο σώμα. Αυτό προφανώς δεν σημαίνει ότι το θερμό μέσα στο σώμα δεν θερμαίνει αλλά σημαίνει, για παράδειγμα, ότι ως μέρος ή όργανο του σώματος θερμαίνει σύμφωνα με μια αναλογία που δεν έχει ως ανεξάρτητο θερμό στοιχείο. Επιπλέον, τουλάχιστον όσον αφορά τα ανώτερα επίπεδα, σημαίνει ότι αυτή την αναλογία την έχει ως εσωτερικό και όχι ως εξωτερικό περιορισμό λόγω του ότι έχει συγκροτηθεί ως μέρος και είναι μέρος ή υλική δυνατότητα του σώματος. Το ότι τα μέρη, τουλάχιστον ενός ετερογενούς όλου, υπάρχουν δυνάμει δεν σημαίνει 'μηδενική' εντελέχεια αλλά υπαγόμενη εντελέχεια που είναι δυνάμει σε σχέση με το όλον που την καθορίζει ακριβώς επειδή είναι ενός συγκεκριμένου είδους δυνάμει και όχι επειδή την περιορίζει εξωτερικά. "μάλιστα δ' ἂν τις τὰ τῶν ἐμψύχων ὑπολάβῃ μορία καί τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς ἄμφω γίνεσθαι, ὄντα καί ἐντελεχίᾳ καί δυνάμει, τῷ ἄρχᾳς ἔχειν κινήσεως ἀπό τινος ἐν ταῖς καμπαῖς" ΜΦ 1040β11-13.

τους αλληλεπίδρασης. Τα μέρη δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από το όλον και ως εκ τούτου το όλον δεν είναι το μερεολογικό άθροισμα αυτών των συστατικών μερών.

Και επειδή ακριβώς το σώμα και η ψυχή είναι ένα και το αυτό έμβιο ον³¹⁷, δυνάμει ζωντανό σώμα μπορεί να είναι μόνο το σώμα ενός ήδη ζωντανού οργανισμού που εκδηλώνει συνεχώς την δυνατότητά του προκειμένου να παραμείνει ζωντανό, και όχι ένα σώμα που μπορεί να γίνει ζωντανό: "δυνάμει ζωντανό δεν είναι εκείνο που έχει χάσει την ψυχή του αλλά εκείνο που την έχει...το δε σώμα το δυνάμει ον"³¹⁸. Η εκδήλωση της δυνατότητάς του είναι η ενέργεια ή ζωή, ο τρόπος του είναι του ως έμβιο ον σύμφωνα με την ψυχή ή εντελέχειά του. Η ψυχή είναι εκείνη που το καθιστά δυνατό συγκροτώντας την δυνατότητά του να είναι ζωντανό· συγκροτώντας το ίδιο το σώμα ως καθορισμένη δυνατότητα που εκδηλώνει συνεχώς την ψυχή ή μορφή του, διατηρώντας μια συγκεκριμένη ενιαία οργάνωση και επιτελώντας συγκεκριμένο έργο που είναι το ίδιο του το είναι ή αλλιώς ο τρόπος ή μορφή ζωής του. Αν η ψυχή αποτελούσε ιδιότητα ή επιπρόσθετο στοιχείο του σώματος τότε δεν θα μπορούσε να εξηγήσει γιατί ένα έμβιο είναι ένα ουσιαστικά ενιαίο ον και όχι ένα σύνολο στοιχείων. Θα χρειαζόταν ένα νέο αίτιο της ενότητας και αυτό σε άπειρη αναδρομή. Ο τρόπος που η ψυχή ή μορφή ή ουσία ή φύση ενός έμβιου όντος δεν είναι καν άρρηκτα συνδεδεμένη με το σώμα αλλά είναι ένα και το αυτό με το σώμα ενώ από την άλλη είναι εξατομικευτική αρχή καθώς ως μορφή ή ουσία μιας αισθητής ουσίας είναι υποκείμενο, 'τόδε τι' και χωριστό, είναι ένα βασικό θέμα που, θα προσπαθήσω τουλάχιστον, να αποσαφηνίσω στην πορεία. Όσον αφορά μια συγκεκριμένη αισθητή ουσία, η δυνατότητα και η ενέργεια είναι δύο όψεις ενός και του αυτού αντικείμενου οι οποίες ωστόσο δεν αφορούν δύο ξεχωριστά στοιχεία που συνθέτουν το αντικείμενο αλλά αφορούν και οι δύο το αντικείμενο ως όλον. Η δυνατότητα δεν είναι πλήρης και άμεση δυνατότητα αν δεν εκδηλώνεται τουλάχιστον ως ένα βαθμό, δηλαδή δεν είναι ενεργός δυνατότητα, και η μορφή δεν υφίσταται αν δεν εκδηλώνεται ως συγχρονικό αίτιο και αποτέλεσμα, δηλαδή ως η ενέργεια της δυνατότητας. Η μορφή ως εντελέχεια είναι το τελικό αίτιο ως διαρκής πηγή και κατεύθυνση της δυνατότητας και όχι ως μια τελική κατάσταση στην οποία εκπληρώνεται μια δυνατότητα.

Καθορίζει ως τέλος επειδή καθορίζει και καθιστά το υποκείμενο 'δυνατόν' να είναι από μόνο του αυτό που είναι δυνατόν να είναι. Παρέχει στο υποκείμενο την πληρότητα ή βαθμό πραγματικότητας που του αντιστοιχεί έτσι ώστε αυτό να ενεργεί και να εκδηλώνει αυτή την εντελέχεια ή κατάσταση πληρότητας προς την οποία τείνει συνεχώς η ενέργεια της δυνατότητας του. Η δυνατότητα και η ενέργεια δεν είναι, όπως η στατική ανάλυση σε ύλη και μορφή, δύο όψεις του ίδιου αντικείμενου που δεν διαχωρίζονται φυσικά αλλά διαχωρίζονται λογικά, τουλάχιστον αν η μορφή εκληφθεί συμβατικά ως σχήμα ή δομή και όχι ως αίτιο της ενότητας που συμπίπτει με αυτή την ενότητα και εκδηλώνεται ως ενέργεια. Η ύλη και η μορφή υπό το

³¹⁷ " ...ο λόγος είναι ότι οι άνθρωποι αναζητούν τον ενοποιό λόγο και τη διαφορά της δύναμης με την εντελέχεια. Όπως όμως έχουμε αναφέρει η έσχατη ύλη και η μορφή είναι κάτι ταυτο και ένα, το ένα δυνάμει και το άλλο ενεργεία. Επομένως, είναι το ίδιο να αναζητεί κάποιος το αίτιο της ενότητας και το αίτιο του να είναι κάτι ένα· διότι κάθε πράγμα είναι ένα, και το δυνάμει και το ενεργεία είναι υπό μία έννοια ένα. Ωστε δεν υπάρχει άλλο αίτιο παρεκτός αν υπάρχει κάτι που κίνησε το πράγμα από την δύναμη στην ενεργεία." ΜΦ 1045β17-23

³¹⁸ ΠΨ412β26-27

πίσμα της δυνατότητας και της ενέργειας δεν διαχωρίζονται ούτε φυσικά ούτε λογικά γιατί δεν αποτελούν συστατικά στοιχεία ή λογικές αρχές αλλά οντολογικές αρχές ή τρόπους του είναι του ίδιου πράγματος.

Κάτι είναι χωριστό κατά τον λόγο όχι αν η μορφή ή λόγος του είναι ένα σύνολο ιδιοτήτων που αποδίδονται μέσω γένους και ειδοποιού διαφοράς ούτε καν όταν η ειδοποιός διαφορά είναι 'συνεκτατή' με το γένος, τουτέστιν εμπεριέχει το γένος καθώς και όλες τις προηγούμενες διαφορές, και άρα αποδίδει την ουσία ή κατά κάποιο τρόπο είναι η ουσία³¹⁹. Αυτοί οι ορισμοί είναι πάντοτε ορισμοί μαζί με την ύλη και αποδίδουν κάτι σε κάτι άλλο, ένα κατηγορημα σε ένα υποκειμένο. Για αυτούς τους ορισμούς απλώς πρέπει να θεωρήσουμε ότι αποδίδουν την ουσία ως οντολογική συγκρότηση του υποκειμένου και όχι μια ιδιότητα ή κατηγορημα του υποκειμένου. Το ζητούμενο όμως από μεταφυσική άποψη είναι η ενότητα της οντολογικής συγκρότησης του ίδιου του υποκειμένου ως οντικό υποκειμένο που αποτελεί μια ουσιώδη ενότητα που μπορεί να είναι υποκειμένο κατηγορημάτων. Ο λόγος όμως της ουσιώδους ενότητας σχετίζεται με την αιτιακή ανάλυση και την σύμπτωση, όσον αφορά τα έμβια, του ποιητικού και του τελικού αιτίου στην μορφή ή, αλλιώς, την ενότητα ή σχέση του ποιητικού και του τελικού που το είναι της είναι η μορφή. Κάτι είναι πραγματικά χωριστό όταν η ατομική μορφή του αποδίδεται ως οριοθετικό έργο και δεν εξαρτάται από την συγκεκριμένη ύλη και τις συμπτωματικές ιδιότητες του τα οποία μπορούν να μεταβάλλονται στο χρόνο. Η εξατομίκευση και η διαχρονική ταυτότητά του εξαρτώνται από την μορφή του που συνεχώς οργανώνει και οριοθετεί την ύλη μέσω ενός συντονισμένου ενοποιητικού έργου. Οργανώνει και οριοθετεί την ύλη μέσω της ύλης, δηλαδή μέσω του σώματος επειδή είναι ήδη αυτή που τα έχει συγκροτήσει. Τα μέρη του σώματος και το ίδιο το σώμα είναι όργανα της ψυχής επειδή η ψυχή είναι ήδη μέσα στα όργανα: είναι αυτή που τα έχει και τα κάνει αυτά που είναι. Για αυτό τον λόγο άλλωστε η διάκριση της μορφής δεν έγκειται στην λογική αφαίρεση αλλά στο έργο. Για τον ίδιο λόγο είναι και τόσο δύσκολη η διάκριση των υλικών αιτίων, όχι ως συστατική αλλά ως ιεραρχικά υψηλού επιπέδου ύλη. Υπό μια έννοια τα υλικά αίτια και η ποιητική τους δράση είναι επαρκή για την εξήγηση τουλάχιστον κάθε φυσιολογικού φαινομένου. Επαρκούν όμως επειδή είναι ήδη συγκροτημένα από την μορφή και επειδή η μορφή δεν δρα ως μηχανικό ποιητικό αίτιο αλλά, μέσω της σύγκλισης των δυνατοτήτων και της σύμπτωσης των ενεργειών τους στην εκδήλωση μιας εντελέχειας, 'δρα' ως εσωτερικός καθορισμός ή τέλος του όλου.

Το νόημα του έμβιου έγκειται στην αυτοπραγμάτωσή του και όχι στην χρησιμότητά του. Η εξέλιξη εξετάζει πως ο οργανισμός προσαρμόζεται στο περιβάλλον προκειμένου να επιβιώσει. Ωστόσο, για να συμβαίνει αυτό θα πρέπει πρώτα ο οργανισμός να έχει προσαρμόσει το περιβάλλον στον εαυτό του έτσι ώστε να υπάρχει ως κάτι διακριτό. Τουτέστιν, θα πρέπει να έχει μια ενεργητική αλληλεπίδραση με το περιβάλλον η οποία καθορίζεται πρωτογενώς από αυτόν τον ίδιο και όχι από τις εξωτερικές αιτιακές σχέσεις. Για παράδειγμα, για να επικρατήσει ένα μεταβολικό σύστημα έναντι κάποιου άλλου θα πρέπει πρώτα να υφίσταται κάτι που έχει ένα μεταβολικό σύστημα. Και το να υφίσταται κάτι που έχει ένα μεταβολικό σύστημα σημαίνει ότι τρέφεται, και το ότι τρέφεται σημαίνει ότι

³¹⁹ Βλ. ΜΦ 1038α19-30, 1039α14κε.

χρησιμοποιεί στοιχεία του περιβάλλοντος με διαφορετικό τρόπο από ό,τι ένα άβιο υλικό σύστημα.

Η δυνατότητα με την αυστηρή έννοια και η ενέργεια είναι δύο ασύμμετροι συγχρονικοί τρόποι του είναι του ίδιου αντικειμένου που ο ένας δεν υφίσταται χωρίς τον άλλο γιατί και οι δύο μαζί είναι ένα και το αυτό ενεργεία αντικείμενο. Η ύλη είναι δυνατότητα ως αυτό που υπόκειται σε κάθε είδους μεταβολή και ως εκ τούτου ισχύει πάντοτε το ότι είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι³²⁰. Από αυτή την άποψη, η ύλη ενός αισθητού αντικειμένου δεν αφορά την συστατική του ύλη και τις ιδιότητές της αλλά ολόκληρο το διαμορφωμένο αντικείμενο με όλες του τις υλικές ιδιότητες και το δυνατόν είναι και μη είναι δεν αφορά οποιαδήποτε λογική δυνατότητα αλλά τις χαρακτηριστικές συμπεριφορές του και το είναι του ως το αντικείμενο που είναι, ως ενεργεία αντικείμενο. Η δυνατότητα είναι ο τρόπος του είναι της ύλης κάθε υλικού πράγματος, δηλαδή της ουσίας ως υλικής ουσίας, ως το υποθετικά αναγκαίο χωρίς το οποίο δεν μπορεί να υπάρξει το καλό, δηλαδή η εκδήλωση της εντελέχειας ως εσωτερικό έργο. Η μορφή είναι η εντελέχεια που καθιστά συνεχώς το πράγμα ως ύλη πλήρως δυνατόν να είναι από μόνο του, ως πράγμα, αυτό που ορίζει η εντελέχειά του.

Καθόσον όμως υπάρχει μόνο μέσα στην ύλη ως σώμα, στην συγκεκριμένη ύλη που έχει καθορίσει, κάθε δυνατότητα του σώματος είναι εκδήλωση της μορφής του. Η μορφή ή ψυχή είναι δυνατότητα με την έννοια ότι αποτελεί τον ενεργό καθορισμό της δυνατότητας που είναι το σώμα και άρα και του συνόλου των δυνατοτήτων του ως όργανα ή ψυχικές δυνάμεις σύμφωνα με τις οποίες σχετίζεται με τον κόσμο. Η εντελέχεια ως καθορισμός της δυνατότητας του σώματος είναι ένα με το σώμα ως υποκείμενο ή ύλη και εκδηλώνεται συγχρονικά με το σώμα ως ενέργεια ή ζωή του συγκεκριμένου σώματος. Ως ενέργεια της δυνατότητας, δηλαδή της ύλης, να είναι αυτό που είναι, δηλαδή το ενεργεία ζωντανό σώμα. Η ύλη ως οριοθετημένη από την μορφή ή εντελέχεια δυνατότητα και η μορφή που εκδηλώνεται ως ενέργεια αυτής της δυνατότητας δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα η μία από την άλλη γιατί είναι κάτι ταυτό και ένα: μια υλική διαμόρφωση, μια οργανωμένη ύλη, που οφείλει την διαμόρφωσή της στην μορφή ή εντελέχειά της η οποία εκδηλώνεται ως ενέργεια που τείνει προς αυτή την εντελέχεια. Το ζην είναι το είναι των ζωντανών όντων γιατί η εντελέχεια ή ψυχή είναι ο λόγος του δυνάμει όντος, δηλαδή του σώματος που έχει ψυχή: "τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχή. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια"³²¹. Υπ'αυτή την έννοια η ψυχή και το σώμα είναι ένα όπως το κερύ και το αποτύπωμα³²². Η αναλογία, κατά την γνώμη μου, δεν έγκειται στο ότι η ύλη είναι το κερύ και η ψυχή το αποτύπωμα. Αν ήταν έτσι τότε δεν δικαιολογείται η απόλυτη σύμπτωσή τους καθώς το κερύ και το αποτύπωμα είναι δύο πράγματα που μέσω λογικής αφάιρεσης διακρίνονται μια χαρά

³²⁰ ΜΦ 1032α22

³²¹ ΠΨ 414β13-15

³²² "διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα, ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὐ ἢ ὕλη· τὸ γὰρ ἐν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελέχειά ἐστίν". ΠΨ 412β6-9

το ένα από το άλλο. Η αναλογία έχει να κάνει με το ότι το κέρι ως αποτύπωμα ή σχήμα, το κέρινο αποτύπωμα ως υλική διαμόρφωση ή ύλη, δεν υφίσταται χωρίς την αφομοίωση της εξωτερικής ενέργειας που το έχει συγκροτήσει έτσι ώστε να προκύψει το αποτύπωμα ή το σχήμα που το συγκροτεί παθητικά ως τέτοιο όπως και το σώμα δεν είναι σώμα χωρίς την ψυχή που το έχει συγκροτήσει εσωτερικά και συνεχίζει να το συγκροτεί ενεργητικά ως τέτοιο. Εν ολίγοις, η μορφή είναι μέσα στο υποκείμενο ως καθορισμός του υποκειμένου και εκδηλώνεται ως εντελέχεια μέσω της ενέργειας του υποκειμένου που έχει καθορίσει, τόσο ως οργάνωση όσο και ως ενέργεια ή έργο των δυνατοτήτων που του παρέχει ως καθοριστικό ποιητικό αίτιο και κατεύθυνση ή κανονιστικότητα αυτής της οργάνωσης. Ετούτο ισχύει για την εμμενή ψυχή των έμβιων και μόνο κατ'αναλογία για τα έργα της τέχνης και τα φυσικά υλικά σώματα που στερούνται την εσωτερική και ουσιώδη ενότητα των έμβιων καθότι η μορφή τους δεν είναι 'ενεργητική' εσωτερική αρχή κίνησης, τούτέστιν τελικό αίτιο, και ως εκ τούτου τα καθορίζει μόνο παθητικά.

Το τι είναι ένα πράγμα, οντολογικά και γνωσιολογικά, δεν εξαρτάται πρωταρχικά από την υλική σύσταση και τις συναφείς ιδιότητες αλλά από την μορφή του. Από την μορφή ως αιτία πρέπει να κατανοήσουμε την συγκεκριμένη υλική διαμόρφωση ή οργάνωση και όχι αντιστρόφως. Και αυτό το κατανοούμε μέσα από αυτό που κάνει το αντικείμενο σύμφωνα με το έργο ή τέλος που αντιστοιχεί στον τρόπο του είναι του. Η ενέργεια είναι το ίδιο το κάνουν και τείνει προς την εντελέχεια. Η ενέργεια είναι ο τρόπος που ένα ον σχετίζεται με την μορφή ή εντελέχειά του, δηλαδή με το εαυτό του ως 'τι ην είναι'· είναι η εκδίπλωση της πραγματικότητας ενός πράγματος σύμφωνα με την εμμενή μορφή ή εντελέχειά του που ενυπάρχει σε αυτό εξαρχής, δηλαδή από την στιγμή της γέννησής του, και του προσδίδει την εντελή ή πλήρη και άμεση δυνατότητα του να είναι αυτό το πράγμα που είναι. Δεν είναι κάτι επιπρόσθετο στο πράγμα αλλά εμμενής στην δυνατότητα του ίδιου του πράγματος, κατά μια έννοια είναι το ίδιο το πράγμα γιατί το πράγμα δεν θα ήταν αυτό το πράγμα αν δεν είχε ή ήταν αυτή η καθορισμένη δυνατότητα. Το 'τι ην είναι' δεν είναι απλώς ο λόγος ενός πράγματος ως αυτό που ήταν να είναι αλλά φέρει και την αξιολογική διάσταση της εμμενούς κανονιστικότητάς του. Είναι αυτό που έπρεπε να είναι σύμφωνα με την φύση του. Και αυτό, αριστοτελικά τουλάχιστον, είναι πάντοτε το καλό· όχι το καλό με την απόλυτη ή με την γενική έννοια αλλά σε σχέση με τον εαυτό του ως η ουσία που είναι³²³. Και εφόσον ο τρόπος του είναι κάθε πράγματος είναι η εκδήλωση της ουσίας που είναι, και αυτή η εκδήλωση είναι η ενέργεια σύμφωνα με το έργο ή τέλος ή μορφή ή ουσία του, εκείνο που καθορίζει τα έμβια όντα δεν είναι τίποτε άλλο από τις ενέργειες που αντιστοιχούν στον τρόπο ζωής που τους προσιδιάζει. Και όσον αφορά τον άνθρωπο ως άνθρωπο ο προσίδιος τρόπος ζωής του ως 'τι ην είναι' δεν είναι άλλος από τις πράξεις του σύμφωνα με τον νομ.

³²³ "...αλλά και ότι αυτό που είναι κάτι είναι το 'τι ην είναι' και γιατί, με αυτόν τον τρόπο, ένα πράγμα είναι καλύτερο --όχι γενικά καλύτερο, αλλά καλύτερο σε σχέση με τη δική του ουσία". Φ 198β7-9. Βλ. και Φ 194α32-3, 198β5-9; ΜΦ 998β6-16, 994β9-13, 996α23-7.

Εν πάση περιπτώσει, εκείνο που απλώς θέλω να επισημάνω εδώ είναι πως το τι ακριβώς σημαίνει ότι η μορφή είναι ποιητικό αίτιο ή ότι μεταδίδεται ή ότι οργανώνει, καθορίζει και συντονίζει είναι ακριβώς το ζήτημα που απαιτεί διερεύνηση και ερμηνεία. Γιατί η αριστοτελική μορφή δεν συνιστά μια μυστηριώδη ανεξάρτητη σωματική ή ασώματη υπόσταση που κινεί τραβώντας και σπρώχνοντας ή που μπορεί να μεταφέρεται μαγικά από το ένα πράγμα στο άλλο ή που οργανώνει και συντονίζει το πράγμα του οποίου είναι μορφή εγχέοντας μηχανικές ή ανιμιστικές δυνάμεις. Η αριστοτελική μορφή μολονότι δεν είναι αυτοκινούμενη και γενικώς δεν κινείται κατά κανένα τρόπο παρά μόνο κατά συμβεβηκός, κινεί χωρίς να κινείται³²⁴, τουτέστιν προκαλεί ή μάλλον καθορίζει με κάποιο τρόπο την κίνηση χωρίς η ίδια να ασκεί μηχανικές ή ανιμιστικές δυνάμεις ή να έγκειται σε επιπρόσθετους φυσικούς περιορισμούς κάποιου ανώτερου επιπέδου οργάνωσης ή να πυροδοτεί από μόνη της την έναρξη μιας φυσικής αιτιακής διαδικασίας. Μολαταύτα, δεν συνιστά μια απλή επιστημολογική ή εξηγητική αρχή αλλά έχει πραγματική αιτιακή αποτελεσματικότητα τόσο όσον αφορά την εσωτερική συγκρότηση ενός πράγματος όσο και ως προς το ότι καθιστά το πράγμα του οποίου είναι μορφή δυνατό να είναι αυτό το πράγμα αυτής της μορφής· τουτέστιν ένα πράγμα που εκδηλώνει ένα προσίδιο πρότυπο συμπεριφοράς. Το σώμα είναι δυνατότητα όχι επειδή έχει διαθεσιακές ιδιότητες που κάποια στιγμή μπορεί να πραγματοποιηθούν αλλά γιατί είναι το ίδιο μια δυνατότητα ή ένα σύνολο δυνατοτήτων που πρέπει κάθε στιγμή να είναι τουλάχιστον ως ένα βαθμό ενεργές προκειμένου το δυνάμει ζωντανό σώμα να είναι και να παραμένει αυτό που είναι, δηλαδή ένα ζωντανό σώμα. Η ψυχή ως μορφή ενός έμβριου το καθιστά επιπλέον ικανό να είναι δρών φορέας συγκεκριμένων ενεργειών και κινήσεων που καθορίζονται από αυτή χωρίς ωστόσο η ίδια να αποτελεί το έναυσμα έναρξης αυτών των κινήσεων. Αν αποτελούσε δρώντα παράγοντα ή φορέα της κίνησης θα έπρεπε να κινείται και η ίδια και ως εκ τούτου δεν θα ήταν πρώτη αρχή ή αιτία κίνησης· δεν θα εξηγούσε την κίνηση, αλλά θα αποτελούσε μια οντότητα που υπόκειται και η ίδια σε κίνηση που με την σειρά της θα έπρεπε να εξηγηθεί από κάτι άλλο ενώ επιπλέον θα μπορούσε να υπάρξει ανεξάρτητα από το πράγμα του οποίου είναι μορφή³²⁵. Στον αριστοτελικό κόσμο, η κίνηση και ο χρόνος δεν έχουν γένεση και οτιδήποτε βρίσκεται σε κίνηση πρέπει να τεθεί σε κίνηση, δηλαδή να ενεργοποιηθεί, από κάτι άλλο. Από την άλλη, αυτό δεν υποτάσσει πάντοτε και απαραίτητα την κίνηση των πραγμάτων που είναι ουσίες με την αυστηρή έννοια στο εξωτερικό ποιητικό αίτιο. Το να είναι ένα πράγμα ουσία έγκειται πρωτίστως στον αυτοκαθορισμό του ο οποίος συμπεριλαμβάνει τον καθορισμό των κινήσεών του από την μορφή του χωρίς αυτό να σηματοδοτεί μια αυτάρκεια ή ανεξαρτησία από εξωτερικούς παράγοντες ή άλλα συναίτια. Αντιθέτως, ο νόμος του είναι του σχετίζεται με τον τρόπο που αλληλεπιδρά με το περιβάλλον του. Δεν είναι ένας κανόνας αλλά μια κανονιστική αρχή που συγκροτεί τις κανονιστικές συμπεριφορές του. Έτσι,

³²⁴ Φ 198α34-198β4, ΠΖΚ 702β34-703α3, ΠΨ 408α31-36, 408β32-34. Το ότι η ψυχή κινείται κατά συμβεβηκός σημαίνει ότι κινείται μαζί με το έμψυχο ον στο οποίο ανήκει όταν το έμψυχο κινείται τοπικά· μεταφέρεται μαζί με την κίνηση εκείνου για του οποίου την κίνηση είναι υπεύθυνη. Φερ'είπειν, η ψυχή του Σωκράτη όταν ο Σωκράτης περιφέρεται στην αγορά μεταφέρεται μαζί με τον Σωκράτη.

³²⁵ Για παράδειγμα, αν κινούνταν το κινούν, δηλαδή αν κινούνταν από την κίνηση που προκαλεί το ίδιο, τότε το θερμό θα θερμαινόταν. Τίποτα δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονα κινούν και κινούμενο της κίνησής του. Βλ. Φ 257β31, 256β37, ΠΨ 406β1-26, 407β16-29, 408β32-35, 409β20.

μολονότι η μορφή δεν κινείται ούτε υπόκειται σε γένεση και φθορά³²⁶, υπάρχει μόνο καθ'όσον υπάρχει το συγκεκριμένο πράγμα του οποίου είναι μορφή και εκδηλώνεται στον χρόνο μέσα από διαφορετικές καταστάσεις και συμπεριφορές που αποτελούν τις πραγματώσεις του όντος του οποίου είναι μορφή· τουτέστιν μέσα από την διαχρονική ή ιστορική ταυτότητα του συγκεκριμένου ατομικού πράγματος την οποία και παρέχει ή διασφαλίζει η ίδια ως εξατομικευτική αρχή. Η μορφή συνιστά μια γνήσια οντολογική αρχή. Για την ακρίβεια, στο αριστοτελικό σύστημα, η μορφή έχει απόλυτη οντολογική και γνωσιολογική προτεραιότητα γιατί είναι η ουσία κάθε πράγματος, είναι κατά μία έννοια το πράγμα καθ'εαυτό³²⁷, και ως εκ τούτου ο τρόπος του είναι της αποτελεί τον πρωταρχικό τρόπο του είναι από τον οποίο εξαρτώνται οντολογικά και γνωσιολογικά όλα τα υπόλοιπα, όλοι οι υπόλοιποι τρόποι του είναι που αντιστοιχούν στις υπόλοιπες κατηγορίες του όντος³²⁸. Η ερμηνεία της αριστοτελικής μορφής ως σύνολο ουσιωδών ιδιοτήτων ή ως καθόλου ή ως αιώνιου φυσικού είδους στο οποίο μετέχουν τα πράγματα ή που εκδηλώνουν τα πράγματα εξατομικευόμενα από την ύλη τους ως διαφορετικά έκτυπα αυτής της μορφής, κατά την γνώμη μου, αποδυναμώνει την αριστοτελική θεωρία καθώς παραβλέπει το καθεστώς της ατομικότητας και της δυναμικής διάστασης των αριστοτελικών μορφών ως αρχών κίνησης³²⁹. Υπό μια άλλη σκοπιά, ακυρώνει την ίδια την δυναμική διάσταση της ύλης, όχι ως γενικής ή κοινής συστατικής ύλης όλων των πραγμάτων, αλλά ως της συγκεκριμένης οργανωμένης ύλης του κάθε πράγματος που είναι αυτό που είναι λόγω της ατομικής μορφής του και που το είναι του ή η πραγματικότητά του, το να είναι αυτό το πράγμα που είναι, είναι η μορφή του³³⁰. Όπως τουλάχιστον ισχυρίζομαι, η μορφή ή ουσία ως αρχή είναι εμμενής και συγκροτητική της αιτιακής δύναμης της ύλης ως ύλης ενός συγκεκριμένου πράγματος, κατά μια έννοια η μορφή ως εχόμενη είναι αυτή η δύναμη, λόγω της οποίας το πράγμα είναι αυτό το συγκεκριμένο πράγμα και έχει αυτή την δύναμη ή δυνατότητα· "ύλη εννοώ όχι αυτή που είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα [τόδε τι] ενεργεία αλλά αυτή που είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα δυνάμει"³³¹. Είναι η ίδια, κατά μια έννοια υλικώς, μια αιτιακή δύναμη επειδή ως μορφικό αίτιο είναι η συγκροτητική εντελέχεια των δυνάμεων του πράγματος. Ως εμμενής στην αιτιακή δύναμη που είναι πάντοτε δύναμη ενός υλικού πράγματος δεν προσθέτει δυνάμεις αλλά συγκροτεί το πράγμα και συμβαίνει ή γίνεται ή είναι ταυτόχρονα με το πράγμα μέσω της συντονισμένης εκδήλωσης των υλικών ποιητικών σχέσεων που καθορίζει ως τέλος ή κοινή τους εντελέχεια.

³²⁶ "εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι, καὶ οὐσία τοῦτο, αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν οὐ λέγοιεν. (ἀνάγκη δὴ ταύτην ἢ αἰδῖον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθεῖρεσθαι καὶ γεγενῆσθαι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι. δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε, γίνεταί δὲ τὸ ἐκ τούτων" ΜΦ 1043β13-16

³²⁷ Ενδεικτικά βλ. ΜΦ Ζ4, Ζ6-7, Ζ10-11, Ζ15-17, 1029β14, 1031β18-19, 1042β10, 1043α6, ΠΨ 412α11-12.

³²⁸ Βλ. ΜΦ Ζ1. "Τα αίτια των ουσιών είναι αίτια και όλων των άλλων, καθώς όλα τα άλλα αναιρούνται όταν αναιρούνται οι ουσίες" ΜΦ 1072α34-35. "Η ουσία πρώτον και λόγω και γνώσει και χρόνω" ΜΦ 1028α33. Βλ. και 1018β30, 1045β27-32, Θ.8, 1072α5, ΠΨ 415α19, ΠΓΦ 302α8.

³²⁹ Βλ. ΜΦ Θ1, Δ 12.

³³⁰ Ενδεικτικά βλ. ΜΦ 1032α2-4, 1045β15-25, ΠΨ 412β6-9.

³³¹ ΜΦ 1042α27-28.

Πρόκειται για μια αρχή που ανήκει εμμενώς στο ίδιο το πράγμα χωρίς να αποτελεί ένα επιπρόσθετο στοιχείο ή κάτι που εκβάλλει επιπρόσθετες δυνάμεις πέραν από αυτές που προκύπτουν από τις επιμέρους υλικές αλληλεπιδράσεις της έτσι οργανωμένης ύλης η οποία δεν μπορεί να συνεχίσει να υπάρχει έτσι οργανωμένη έξω από το πράγμα. Η μορφή δεν είναι λογική δυνατότητα αλλά η πραγματικότητα της καθορισμένης κατεύθυνσης δυνατότητας που είναι η υλική ουσία. Η ύλη είναι η δυνατότητα και η μορφή εκδηλώνεται συγχρονικά ως ενέργεια αυτής της δυνατότητας που είναι δυνατότητα επειδή είναι καθορισμένη από την μορφή. Η μορφή είναι η εντελέχεια, και άρα και η ενεργός πραγματικότητα της δυνατότητας που είναι η ύλη όταν είναι ενεργεία αυτό που είναι: "είναι άλλωστε η ύλη δύναμι επειδή ακριβώς θα μπορούσε να έλθει στο είδος, ενώ όταν είναι ενεργεία τότε είναι ήδη στο είδος"³³². Από την άλλη, η ενέργεια και άρα η πραγματικότητα της δυνατότητας που είναι η ύλη ενός πράγματος υφίσταται όταν και επειδή είναι συγκροτημένη ως ενιαίο συγκεκριμένο πράγμα από την μορφή. Ως κατεχόμενη από ένα υλικό πράγμα η μορφή είναι η εντελέχεια, η εσωτερική πληρότητα ή τέλος, που το καθορίζει και του προσδίδει τον βαθμό πραγματικότητάς του ως δυνατότητα, δηλαδή ως υλικό πράγμα ή ύλη. Και αυτή η πραγματική ή υπαρκτική και όχι λογική δυνατότητα, δηλαδή το δύναμι ον, εκδηλώνει πλήρως αυτή την πραγματικότητα του, δηλαδή την μορφή του, όταν επιτελεί το έργο που του αντιστοιχεί σύμφωνα με την μορφή ή εσωτερικό τέλος ή εντελέχεια από την οποία είναι καθορισμένο³³³.

Η ερμηνεία της μορφής ως καθόλου απαλείφει τον αιτιακό ρόλο της μορφής μετατρέποντάς την σε ένα απλό περιγραφικό και ανεπαρκώς εξηγητικό εργαλείο. Ανατρέπει δε και τα βασικά επιχειρήματα του Αριστοτέλη έναντι του Πλάτωνα. Τόσο ως προς τον αιτιακό ρόλο της μορφής στην γένεση και στο είναι όσο και ως προς το ότι η μορφή ή ουσία ενός πράγματος δεν μπορεί να αποτελεί κατηγορήσιμη ιδιότητα του πράγματος γιατί η ουσία ή μορφή ενός πράγματος και το πράγμα καθ'εαυτό πρέπει να είναι ένα και το αυτό πράγμα. Ο Αριστοτέλης δεν πήρε απλώς τις υπερβατικές πλατωνικές ιδέες και τις έβαλε μέσα στα πράγματα αλλά προσπάθησε να καταστήσει την μορφή μια πραγματική αιτία τόσο του είναι όσο και του γίνεσθαι των πραγμάτων. Η μορφή πρέπει να είναι η εμμενής ενοποιητική αρχή που εξηγεί γιατί τα 'πολλά είναι ένα' και ως εκ τούτου δεν μπορεί και η ίδια να είναι ένα από αυτά τα πολλά, είτε αυτά εκληφθούν ως στοιχεία μιας σύνθετης ουσίας όπως η ύλη και η αισθητή μορφή είτε ως υλικά μέρη είτε ως ουσιώδεις ιδιότητες είτε ως διευθέτηση. Η μορφή είναι μια εμμενής οντολογική εξατομικευτική αρχή.

Από την άλλη, παραδόξως ή ευλόγως, ακριβώς αυτή η παρεξηγημένη και παραμελημένη διάσταση της αριστοτελικής αποτελεσματικότητας της μορφής ως καθοριστικής αρχής της κίνησης, σε συνδυασμό με την επιπρόσθετη παρερμηνεία της ως καθόλου ή ως σύνολο ουσιωδών ιδιοτήτων, διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην σύγχρονη σύλληψη της ποιητικής αιτιότητας βάσει της οποίας τα ποιητικά αίτια συνιστούν απλά στιγμιότυπα γενικών νόμων οι οποίοι με τη σειρά τους

³³² ΜΦ 1050α15-17.

³³³"γιατί το έργο είναι τέλος, και η ενέργεια είναι το έργο, γι' αυτό και ο όρος ενέργεια αποδίδεται σύμφωνα με το έργο και συντείνει προς την εντελέχεια" (το γαρ έργον τέλος, η δε ενέργεια το έργον, διό και τούνομα ενέργεια λέγεται κατά το έργον και συντείνει προς την εντελέχεια). ΜΦ 1050α22

αποτελούν γενικές μαθηματικές και κατηγορήσιμες αρχές. Από αυτή την σκοπιά, επιστημολογικά, τουλάχιστον αν υιοθετηθεί ένα πλαίσιο ρεαλισμού, θα μπορούσαμε να πούμε πως οι νόμοι αντιστοιχούν σε κανόνες ή μορφικές αιτίες που παρέχουν τελικές εξηγήσεις για τα διάφορα φαινόμενα που εμπíπτουν σε αυτούς τους νόμους. Προδιαγράφουν την κατάσταση τάξης προς την οποία τείνουν τα πράγματα του κόσμου δεδομένων κάποιων αρχικών συνθηκών. Με αυτούς του νόμους, ωστόσο, δεδομένης της φτωχής και ανάπρηης οντολογίας μιας αιτιότητας διαδοχής συμβάντων και μιας ενιαίας φύσης για όλα τα πράγματα, δεν μπορούν να εξηγηθούν φαινόμενα όπως αυτά της ζωής και του νου. Και τα εν λόγω φαινόμενα δεν μπορούν να συμπεριληφθούν ακριβώς λόγω της αποσύνδεσης κάθε έννοιας αιτιακής αποτελεσματικότητας από την μορφή η οποία έπεται λογικά του διαχωρισμού της ουσίας από την ύπαρξη, της απόρριψης της μορφής ως ατομικής μορφής ή ουσίας των ίδιων των πραγμάτων και της αναβάθμισης της ύλης αφενός σε εξατομικευτική αρχή και αφετέρου σε ανεξάρτητη οντότητα ή ουσία ή υπόσταση. Από την σκέτη πολυπλοκότητα ή διευθέτηση της ύλης δεν υπάρχει κανένας λόγος να αναδύονται νέες ιδιότητες που προσθέτουν κάτι οντολογικά νέο στην ομοιότητα του υποστρώματος από την οποία αναδύονται. Από αυτή την άποψη, πέραν της πρόκρισης της αφηρημένης και της μαθηματικής θεώρησης των πραγμάτων, η σύγχρονη επιστήμη παραμένει ουσιωδώς πλατωνική. Οι νόμοι, μολονότι δεν τους αποδίδουμε πλέον απόλυτο και υπερβατικό χαρακτήρα αλλά εκλαμβάνονται ως ενδεχομενικές αλήθειες, είναι εξωτερικοί από τα ίδια τα πράγματα και ανεξάρτητοι από τα φαινόμενα που εξηγούν. Οι νόμοι όμως, σε αντίθεση με τις φύσεις που καθορίζουν ως εσωτερικά τέλη, παρέχουν μόνο τις κανονικότητες που διέπουν τις εξωτερικές αναγκαίες σχέσεις. Η σύγχρονη αναγκαιότητα είναι η αρχή μιας ολοκληρωτικής ενδεχομενικότητας. Απλώς αποκλείει το συμπτωματικό εκτός του νόμου. Η αναγκαιότητα είναι εξωτερική για κάθε δεδομένη οντότητα καθώς πλέον δεν θεωρείται ότι υπάρχει ούτε αυτόνομος νόμος του γίνεσθαι από την προσίδια φύση της ούτε ότι εκπορεύεται από κάποιο θεϊκό σχέδιο. Είναι η αναγκαιότητα του συνόλου των μερών της όπου η κάθε μία συνεισφέρει την ποσότητά της και η ίδια είναι καθορισμένη από την κατανομή των ποσοτήτων γύρω της. Έτσι ενώ όλα σε αυτή την αλληλεπίδραση είναι καθορισμένα από αιτιακούς νόμους οι απορρέουσες διαμορφώσεις είναι μεταφυσικά ενδεχομενικές. Έτσι, η εξωτερική αναγκαιότητα αθροιστικού τύπου είναι το σύστοιχο μια ριζικής ενδεχομενικότητας για κάθε επιμέρους ύπαρξη.

Δεν έχει σημασία αν κάποιος προκρίνει μια επιστημολογική θεώρηση και αποδέχεται έναν χιουμιανό κόσμο όπου η αιτιότητα απλώς είναι μια διαδοχή συμβάντων που ακολουθεί κάποια ψυχολογικά θεμελιωμένη κανονικότητα ή έναν καντιανό κόσμο όπου η αιτιότητα συνιστά *a priori* κατηγορία του νου και οι ίδιοι οι νόμοι εκλαμβάνονται ως αιτιακοί ή αν προκρίνει μια υποτιθέμενη οντολογική θεώρηση ενός αμιγώς φυσικαλιστικού κόσμου όπου η αιτιότητα έγκειται σε μια σύνδεση επιμέρους συμβάντων μέσω κάποιου είδους μετάδοσης και άρα μιας φυσικής αναγκαίας σύνδεσης μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος. Σε κάθε περίπτωση η αιτιότητα παραμένει μια οντολογικά αθεμελίωτη και νοητικά εξαρτώμενη διαδοχή συμβάντων που στην καλύτερη περίπτωση συνδέονται μέσω κάποιων φυσικών μηχανισμών και ανταλλάσσουν ποσότητες. Τα πάντα είναι ή ανάγονται σε εξωτερικά χωροχρονικά συμβάντα και ο κόσμος συμποσούται εν τέλει σε ένα σύνολο κατηγορήσιμων ιδιοτήτων ή σε μια περιγραφή γεγονότων που αντιστοιχούν

σε προτάσεις. Ωστόσο, το ότι τα αντικείμενα της επιστήμης είναι εν τέλει αφηρημένα ή ιδεατά αντικείμενα δεν σημαίνει ότι εξαντλούν την πραγματικότητα και την συμπεριφορά των πραγμάτων της εμπειρίας μας και πολύ περισσότερο των έμβιων όντων στα οποία συμπεριλαμβάνονται και τα έννοια όντα όπως εμείς. Αυστηρά μιλώντας τα ιδεατά αντικείμενα της επιστήμης είναι τα πλέον ανύπαρκτα. Όπως και να έχει, οι υπερασπιστές των διαφόρων ειδών σύγχρονων αναδυτιστικών θεωριών παραμένουν εγκλωβισμένοι σε αυτό το πλαίσιο. Δεν μπορεί από κάτι να αναδυθεί κάτι άλλο εντελώς διαφορετικής τάξης παρά μόνο αν υπάρχουν οι προϋποθέσεις για αυτή την ανάδυση. Και η μόνη συνεπής εικασία είναι να υπάρχει αυτό που αναδύεται δυνάμει σε αυτό από το οποίο αναδύεται και συγχρόνως αυτό το δυνάμει να μην αποτελεί μια απλή λογική και μη εξηγητική δυνατότητα αλλά μια πραγματική και εξηγητική ή αιτιακή δυνατότητα. Υπ'αυτή την έννοια οι περισσότερες σύγχρονες θεωρίες ανάδυσης είναι προβληματικές. Βάσει όλων ετούτων, τουλάχιστον όσον αφορά τα έμβια, αποκτά σημασία η αποσαφήνιση της έννοιας της μορφής και του τρόπου της αιτιακής αποτελεσματικότητας της. Το ζήτημα είναι το πως η μορφή μπορεί να συνιστά την ενεργό πραγματικότητα ενός όντος και να είναι αιτιακά αποτελεσματική χωρίς από την άλλη να εγγείει επιπλέον δυνάμεις στο σύστημα του οποίου είναι μορφή.

Η ΠΑΘΗΤΙΚΗ ΚΙΝΗΣΗ των ΑΒΙΩΝ, η ΖΩΗ ως ΕΝΕΡΓΗΤΙΚΗ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ, ο ΝΟΥΣ ως ΖΩΤΙΚΟΠΟΙΗΜΕΝΗ ΓΝΩΣΗ και η ΘΕΙΚΗ ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ της ΝΟΗΣΗΣ

Η αριστοτελική κίνηση δεν αφορά μια κατάσταση αλλά αφορά τόσο την ευρύτερη έννοια της μεταβολής όσο και τις έννοιες της συνέχειας και του αιτίου ή καθορισμού της μεταβολής. Η κίνηση αποτελεί υπόδειγμα αιτιακής σχέσης, τουλάχιστον σε σχέση με εκείνα που, αριστοτελικά μιλώντας, είναι πιο οικεία και γνώριμα σε μας. Επομένως, μαζί με την έννοια της μορφής μπορούν, κατά την γνώμη μου, να σχετιστούν γόνιμα, με ανάλογο αλλά και διαφορετικό τρόπο έκαστη, με το διαχρονικά επίκαιρο πρόβλημα της μεταφυσικής έννοιας της αιτιακής σύνδεσης και βάσει αυτού με προβλήματα που σχετίζονται με την ταυτότητα και την εξατομίκευση διαδικασιών και πραγμάτων ή, ακόμη και κυρίως, διαδικασιών ως πραγμάτων. Η κίνηση ως εντελέχεια αφορά την ενέργεια ως αιτιακή σύνδεση ή σχέση δύο κινούμενων οντοτήτων ή γενικότερα μιας μεταβαλλόμενης οντότητας με μια εξωτερική αρχή κίνησης, ενώ η μορφή ως εντελέχεια, με την αυστηρή έννοια, αφορά την ενέργεια ως αιτιακή σχέση που μπορεί να έχει ένα ον, συγκεκριμένα ένα έμβιο ον, με τον εαυτό του επειδή η μορφή του είναι εσωτερική αρχή κίνησης και το ίδιο δεν μπορεί να αποτελέσει την ύλη κανενός άλλου πράγματος. Με άλλα λόγια, η κίνηση αφορά την δυνατότητα ετεροκαθορισμού βάσει της όποιας μια οντότητα καθορίζεται από μια άλλη ή μια οντότητα καθορίζει μια άλλη, ενώ η μορφή ή ψυχή αφορά την δυνατότητα αυτοκαθορισμού των έμβιων όντων λόγω της αυτοτέλειας τους: τόσο με την έννοια της αυτοσυγκρότησης και της δυνατότητας να κινούν ή να μεταβάλλουν αυτά τον εαυτό τους εκδιπλώνοντας και διατηρώντας την ταυτότητά τους όσο και με την γενικότερη έννοια της αυτονομίας. Τουτέστιν της δυνατότητας να ενεργούν ασκώντας τις ψυχικές τους ικανότητες χωρίς να μεταβάλλονται καθώς και της δυνατότητας να είναι δρώντες φορείς που καθορίζουν αιτιακές αλυσίδες γεγονότων και συμπεριφέρονται και αλληλεπιδρούν με το περιβάλλον τους σύμφωνα με τους δικούς τους κανόνες ή νόμους, δηλαδή τις δυνατότητες που τους παρέχει η μορφή ή ψυχή τους. Σε αυτό το πλαίσιο, η αυτονομία ή αυτοτέλεια, συμποσούται λίγο πολύ σε εσωτερικά κατευθυνόμενες συντονισμένες και κυρίως αυτοριοθετημένες διαδικασίες και δεν σχετίζεται με προθέσεις ή έλλογους σκοπούς. Επιπλέον, η αυτονομία δεν υποδηλώνει σε καμία περίπτωση αυτάρκεια με την έννοια της ανεξαρτησίας από εξωτερικούς παράγοντες και συνθήκες. Η αυτονομία του έμβιου είναι αυτή ακριβώς που καθορίζει τους τρόπους αλληλεπίδρασης με εκείνο που το ίδιο, λόγω και μέσω αυτής της αυτονομίας, έχει καθορίσει ως εξωτερικό. Δεν είναι ένας νόμος που το διέπει, ούτε ένας νόμος που απλώς είναι ο δικός του νόμος. Είναι μια ενεργητική αυτονομία που την ασκεί το ίδιο για τον εαυτό του. Από την μια το ίδιο δια της μορφής του αυτοριοθετείται συνεχώς ως κάτι διαφορετικό από το περιβάλλον του. Από την άλλη, αυτή ακριβώς η αυτοριοθέτηση του έμβιου δεν αποκλείει μόνο κάποιους τρόπους του είναι έναντι άλλων αλλά καθορίζει και τους επιτρεπόμενους τρόπους αλληλεπίδρασης και επικοινωνίας που διασφαλίζουν τον συγκεκριμένο τρόπο του είναι του, δηλαδή την ζωή του. Επί της ουσίας ο αποκλεισμός κάποιων τρόπων του είναι δεν σημαίνει απλώς ότι είναι μια διευθέτηση έναντι κάποιων άλλων ενδεχομενικών διευθετήσεων αλλά σημαίνει

κυρίως την υπαγωγή των άλλων μορφών στην δική του. Η υπαγωγή των άλλων μορφών εξαρτάται από τον βαθμό αυτοτέλειάς του και αφορά τόσο τον τρόπο του είναι των μορφών που περιέχει και υπάρχουν μόνο δυνάμει εντός του όσο και τον προσίδιο τρόπο αλληλεπίδρασης με το περιβάλλον του, δηλαδή την χαρακτηριστική συμπεριφορά του. Εν ολίγοις αφορά την κανονιστικότητα του έμβιου και τους κανόνες που εγκαθιδρύει. Η αυτονομία του ως βαθμός ελευθερίας από την συστατική και την περιβάλλουσα ύλη του είναι συνδεδεμένη με τις προσίδιες ανάγκες του ως καθορισμένη δυνατότητα ή προσίδια αναγκαιότητα, οι οποίες, σε διαφορετικό βαθμό και με διαφορετικό τρόπο, δεν είναι ποτέ ανεξάρτητες από την εξωτερικότητα. Η εσωτερικότητά του, ως αυτό που είναι έναντι των άλλων που δεν είναι, είναι σε μόνιμη επαφή και αλληλεπίδραση με την εξωτερικότητα από την οποία έχει διαφοροποιηθεί. Ο καθορισμός του είναι συγχρόνως και ανοικτότητα σε περαιτέρω καθορισμούς χωρίς να χάνει την ταυτότητά του ή αλλιώς, υπό μια οπτική, οι προσίδιοι περιορισμοί του συγκροτούν τις συνθήκες ελευθερίας του και, υπό την συμπληρωματική οπτική, οι συνθήκες ελευθερίας του συγκροτούν τους δικούς του κανόνες ή νόμους που αντανakλούν τις προσίδιες ανάγκες του. Για όσο μπορεί να διατηρηθεί ως αυτό που είναι έχει την δυνατότητα να αφομοιώνει χωρίς να εξομοιώνεται, και μπορεί να διατηρηθεί ακριβώς επειδή έχει αυτή την δυνατότητα. Η δι'εαυτού θρέψη είναι ο θεμέλιος λίθος ως το απαράκαμπτο συγκροτητικό έργο κάθε οργανισμού γιατί πληροί ταυτοχρόνως δύο αλληλένδετες συνθήκες. Το σημαντικό στον αριστοτελικό ορισμό της ζωής ως "δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν"³³⁴ βάσει του οποίου διακρίνονται τα φυσικά σώματα που έχουν ζωή έναντι εκείνων που δεν έχουν έγκειται στο 'δι' αυτού'. Σηματοδοτεί την αυτονομία του οργανισμού ως κάτι που κινεί αυτό τον εαυτό και που οι επιδράσεις του περιβάλλοντος, υπό κανονικές συνθήκες, δεν το εξομοιώνουν. Αντί να εξομοιώνεται με το περιβάλλον είναι ικανό να χρησιμοποιεί και να αφομοιώνει τις έξω μορφές και να σχετίζεται με το περιβάλλον με τον δικό του τρόπο. Όταν αλληλεπιδρά κατά συγκεκριμένους τρόπους με το περιβάλλον του δεν εξομοιώνεται αλλά το αφομοιώνει και το χρησιμοποιεί. Το πιο σημαντικό δεν είναι το πως ενεργεί ως δρών ποιητικός φορέας αλλά το πως παθαίνει και ενεργεί άμεσα και συγχρονικά μέσα από αυτά που παθαίνει, διατηρώντας την ουσιαστική ταυτότητά και ατομικότητά του και συγκροτώντας ταυτόχρονα τον προσίδιο εαυτό του μέσα από την σχέση του με τον κόσμο.

Η αυτάρκεια χαρακτηρίζει μόνο το ακίνητο κινούν ή Θεό και, ίσως και υπό όρους, την ανθρώπινη νόηση καθώς είναι η μόνη ενέργεια φθαρτού όντος, που μολονότι αποτελεί ενέργεια του ανθρώπινου έμβιου όντος ως όλον δεν εξαρτάται από συγκεκριμένα σωματικά όργανα και πλησιάζει, ή ίσως και να 'αγγίζει' ακόμη, την αμιγή ενέργεια που είναι ο Θεός ως 'νοήσεως νόησις'. Ωστόσο, το ακίνητο κινούν ακριβώς λόγω της αυτάρκειας και της αιώνιας πληρότητάς του ως αμιγής ενέργεια δεν είναι κάτι που εξαρτάται από τίποτε άλλο ούτε κάτι που συσχετίζεται

³³⁴ "οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί. τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωὴν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη". ΠΨ 412a12-16

με οτιδήποτε άλλο. Αυστηρά μιλώντας, δεν συσχετίζεται ούτε καν με τον εαυτό του γιατί το είναι του δεν έγκειται ούτε σε μια εκδίπλωση εξατομικευτικών δυνατοτήτων βάσει μιας εσωτερικής σε αυτές αρχής ούτε αποτελεί την συγχρονική εκδήλωση της εντελέχειας εντελών δυνατοτήτων. Η ενέργεια του ως αίτιο δεν διαμεσολαβείται από κανένα σώμα και καμία δυνατότητα. Είναι το ίδιο μια μονίμως ενεργή αρχή που η ενέργειά της δεν συμπίπτει με ένα ενυπάρχον τέλος αλλά είναι ήδη τέλος, αρχή και τέλος ταυτόχρονα, χωρίς ύλη, χωρίς να είναι ενέργεια κάποιου άλλου πράγματος. Είναι η πρωταρχική εντελέχεια γιατί καθόσον δεν εμπεριέχει καμία έννοια δυνάμει είναι κάτι που είναι απευθείας ένα και ον' είναι το μόνο που είναι απλώς ή απολύτως ένα, ήτοι είναι απολύτως ένα τόσο στον αριθμό όσο και στο είναι³³⁵, και είναι κινούν ακίνητο, ήτοι ποιητικό αίτιο επειδή κινεί ως τελικό αίτιο, και κινεί ως τελικό αίτιο επειδή είναι το πρώτο ορεκτό και άρα εκείνο στο οποίο όλα θέλουν να 'μοιάσουν' επειδή όλα είναι κάποιου είδους ουσίες και η πληρότητα τους, ως σύνθετες ουσίες, έγκειται στην ενέργεια ή έργο που επιτελούν σύμφωνα με την μορφή ή ουσία τους· όταν δηλαδή πληρώνουν ή ασκούν τις προσίδιες δυνατότητές τους. Ως πρώτο ορεκτό είναι το απόλυτο αγαθό ως προς το οποίο δεν υπάρχει τίποτα το ενάντιο και συγχρόνως το πρώτο νοητό. Είναι αυτονόηση ή 'νοήσεως νόησις', δηλαδή αμιγής νόηση ή ενέργεια. Ένας νους που δεν είναι μέσα σε κάτι άλλο δεν είναι δυνατότητα νόησης άλλων πραγμάτων. Προκειμένου να υφίσταται ως νους δεν μπορεί παρά να είναι νόηση, δηλαδή ενέργεια που όχι απλώς ταυτίζεται μονίμως και απολύτως με το αντικείμενο της αλλά είναι το αντικείμενο της και μόνο. Το αντικείμενο της δεν μπορεί να είναι ένα οιοδήποτε αντικείμενο γνώσης που προαπαιτεί έναν νου για να υφίσταται ως ενεργεία αντικείμενο γνώσης, παρά μόνο η ίδια η νόηση ανάλογη με την αυτονόηση που ενέχεται σε κάθε τι που είναι αμιγής νοητική ενέργεια ή πράξη. Η σκέψη δεν εξηγεί την σκέψη ούτε οι έννοιες εξηγούνται με άλλες έννοιες. Η εξήγηση μπορεί να σταματά μόνο σε κάτι που η ενέργειά του όταν υφίσταται ή επιτελείται είναι τρόπον τινά αυτονόηση. Αν, για παράδειγμα, με τον ανθρώπινο νου του επιτελεί κάποιος μια πράξη συσχέτισης δεν υπάρχει τίποτε έξω από αυτή την πράξη που να την εξηγεί ως τέτοια ούτε η εν λόγω πράξη 'υπάρχει' χωρίς η κατανόησή της να είναι αυτό που είναι ως πράξη. Και αυτό είναι ανεξάρτητο από το ότι κάποιος μπορεί να κάνει λάθος συσχετισμούς. Το να κάνω λάθος σε ένα συσχετισμό ή σε μια πρόσθεση είναι ανεξάρτητο από το ότι κάνω όντως πρόσθεση ή ότι συσχετίζω ενώ συγχρόνως κατανοώ τι κάνω. Ο θεός ως νους νοεί μονίμως όχι γιατί δέχεται την 'επενέργεια' κάποιου νοητού ή γιατί διακρίνει νοητά ή γιατί παράγει νοήματα αλλά γιατί είναι μονίμως ένα απλό ενεργεία νοητό, δηλαδή νους ή νόηση που είναι απολύτως ένα με το νοητό που είναι. Το είναι του είναι η νόηση του και η νόησή του είναι να είναι αυτό το νοητό που είναι. Κάτι που εξ ορισμού είναι πλήρως ενεργός νους ως αυτονόηση και όχι ένα υποκείμενο που νοεί ένα αντικείμενο.

Ας δούμε λίγο την ανθρώπινη νόηση. Το αντικείμενο, ή πιο σωστά το υποκείμενο, της νόησης είναι το νοητό που έχει συγκροτήσει την έννοια ή το νόημα, ενώ το νοούμενο είναι το νοητό που νοείται και έχει ταυτόχρονα νοηθεί κατά την ενέργεια της νόησης. Γενικώς, η κατ'ενέργεια νόηση και το κατ'ενέργεια νοητό είναι μια και η αυτή ενέργεια όχι μόνο αριθμητικά αλλά και μορφικά. Στην περίπτωση

³³⁵ ΜΦ 1074α36-37

των πραγμάτων που δεν έχουν ύλη το νοητό και το νοούμενο είναι ένα τόσο ως προς τον αριθμό όσο και ως προς το είναι. Τουτέστιν, ενώ γενικώς όσον αφορά την επιστήμη, την αίσθηση, την δόξα και την διάνοια η ενέργεια του επιστητού, με την γενική έννοια, και της νόησης, είναι μια αλλά διαφορετικές ως προς το είναι, και άρα το νοείν του νοούντος και το νοείσθαι του νοούμενου που νοεί το νοούν, και γενικώς το να είναι κάτι νόηση και το να είναι νοούμενο, δεν είναι το ίδιο ως προς το είναι, στην περίπτωση του θεωρητικού νου, και γενικώς της άμεσης νόησης, και άρα εξ ορισμού κατανόησης, πραγμάτων άνευ ύλης, αυτά ταυτίζονται απολύτως, τόσο ως προς τον αριθμό όσο και ως προς το είναι. Με άλλα λόγια τα νοητά με την αυστηρή έννοια είναι ο νους. Η ίδια η ανθρώπινη νόηση με την αυστηρή έννοια δεν μπορεί να υπάρξει αν ο ίδιος ο νους ως δυνατότητα, δεν έχει προηγουμένως με κάποιο τρόπο 'διαμορφωθεί' από τα νοητά, τα 'ποιητικά' αίτια της νόησης, το οποίο από την άλλη σημαίνει ότι με κάποιο τρόπο έχει ήδη νοήσει· γιατί η απόκτηση της έξης προκύπτει και συγκροτείται μέσω και χάριν της ενέργειας ως προς την οποία είναι έξη. Η εντελέχεια της επιστήμης ως κατοχή γνώσης, δηλαδή ως οργανωμένο πλέγμα ορθών εννοιών ή νοημάτων, συμποσούται σε αυτήν ακριβώς την άυλη 'διαμόρφωση' του παθητικού νου, τρόπον τινά της ίδιας της γνώσης ως άμεσα δυνάμει νου ή άμεσης νοητικής δυνατότητας.

Επομένως, ο Θεός είναι το πιο απλό νοητό· τουτέστιν όχι κάτι που ως υποκείμενο νοεί τον εαυτό του ως αντικείμενο ή που νοεί την σκέψη ή που έχει αντικείμενο σκέψης γενικώς, αλλά κάτι που απλώς είναι η νόηση του εαυτού του επειδή το είναι του είναι αμιγής ενέργεια και άρα αμιγής νόηση που, βάσει της αριστοτελικής ανάλυσης της νόησης, σημαίνει ότι δεν μπορεί παρά να είναι ήδη από πάντα και για πάντα νόηση, δηλαδή όχι ενέργεια αυτού που είναι αλλά ενέργεια ως αυτό που είναι. Αυτονόηση κατά την οποία όχι απλώς δεν διακρίνεται αυτό που νοεί από αυτό που νοείται αλλά δεν υπάρχει κάτι που νοεί και κάτι που νοείται και αυτό ακριβώς είναι εντέλει απλώς και μόνο νόηση³³⁶. Ενεργός, ποιητικός, νους ή ακίνητο κινούν

³³⁶ Ετούτο, κατά την γνώμη μου, δεν συνεπάγεται κάποιου είδους επίγνωση ή αυτοσυνειδησία. Κάτι που το είναι του είναι αμιγής ενέργεια επειδή είναι νόηση που ταυτίζεται με το νοητό που είναι αυτή η νόηση απλώς είναι αυτό που είναι. Το ότι είναι απόλυτη γνώση, επειδή το είναι του ταυτίζεται ή εμπεριέχει με κάποιο τρόπο όλες τις αιώνιες αλήθειες μόνο και μόνο επειδή υπάρχει ως ενεργεία και όχι ως δυνάμει νοητό και άρα είναι η ανώτατη και πιο αμιγής πραγματικότητα ή αλήθεια, δεν συνεπάγεται ότι είναι κάποιου είδους αυτοσυνειδησία. Απλώς είναι γνωρίζουσα γνώση με την έννοια ότι η γνώση ταυτίζεται απολύτως με το περιεχόμενό της· είναι το περιεχόμενο της γιατί δεν υπάρχει υπόλοιπο ύλης ή δυνάμει και σε αυτό έγκειται το ότι είναι απόλυτη γνώση. Ή, πιο σωστά ίσως, είναι εξ ορισμού γνώση γιατί, γενικότερα, δεν μπορεί να υπάρχει νόηση που είναι πηγή γνώσης χωρίς η ίδια να είναι ήδη γνώση. Ή, ίσως πάλι, η νόηση να είναι το οντολογικά πρότερο είναι της γνώσης που είναι πραγματικά γνώση. Για να το θέσω αλλιώς, μπορούμε να κάνουμε λάθη όταν σκεφτόμαστε αλλά αν είναι λάθος οι νοητικές πράξεις δια των οποίων σκεφτόμαστε αυτά που σκεφτόμαστε τότε δεν είναι πραγματικά νοητικές πράξεις. Σε κάθε περίπτωση, ένα νοητικό ενέργημα δεν χρειάζεται ένα άλλο οιοδήποτε είδους ενέργημα για να κατανοηθεί. Αν κάνω μια πρόσθεση ή έναν συσχετισμό δεν χρειάζεται κάτι επιπρόσθετο προκειμένου να κατανοήσω τι κάνω και αυτό είναι ανεξάρτητο από το αν θα κάνω σωστά την πρόσθεση ή τον συσχετισμό.

Ο άνθρωπος ως υποκείμενο νόησης όταν νοεί δεν ταυτίζεται με ο ίδιος με τα νοητά αλλά ο νους του ταυτίζεται, μορφικά, με τα νοητά που είναι η νόησή του. Και ο νους του ταυτίζεται με αυτά τα νοητά επειδή ο άνθρωπος έχει φτάσει να 'κατέχει' ποιητικό νου. Κατά την γνώμη μου ο ποιητικός νους δεν είναι απολύτως εσωτερικός αλλά είναι η διαρκής σχέση του ανθρώπου, η της ανθρώπινης γνωσιακής δυνατότητας, με την καθαυτή πραγματικότητα, ή το Θεό, λόγω της οποίας ο άνθρωπος μπορεί να φτάσει να έχει ενεργεία νου όπως έχει ενεργεία ψυχή. Η ενότητα λόγου είναι κοινή σε όλους γιατί το

αίτιο της ενότητας του λόγου είναι εξωτερικό και είναι το ίδιο με το αίτιο της φυσικής τάξης. Αυτό δεν σημαίνει προφανώς ότι σκέφτονται όλοι τα ίδια πράγματα. Δεν σημαίνει καν ότι κατέχουν όλοι λόγο στον ίδιο βαθμό. Η πραγματική γνώση δεν αφορά τα ενδεχομενικά περιεχόμενα της συνείδησής μας ή την άμεση εμπειρία μας που είναι απλώς το 'υλικό' της γνώσης που με την σειρά της είναι η 'ύλη' του νου που κατά κάποιον τρόπο συγκροτείται δια της νόησης και αφορά τον κόσμο που συμπεριλαμβάνει την πραγματικότητα του νου. Η πραγματική ή με την αυστηρή έννοια θεωρητική γνώση είναι ο ίδιος ο νους και όχι αυτά που σκεφτόμαστε δια του νου. Θεωρώ δε ότι κατά τον Αριστοτέλη μπορεί να σκεφτόμαστε δια του νου χωρίς ωστόσο να γνωρίζουμε τον νου μας, μολονότι ο ίδιος ο νους 'γνωρίζει' τον εαυτό του, δηλαδή είναι ενεργεία νους: είναι αυτό που είναι. Τουτέστιν μόνο στην αυστηρά θεωρητική γνώση του σοφού το νοεόν και το θεωρεόν ταυτίζονται απολύτως και, τρόπον τινά, είναι συμμετοχή του ανθρώπου στην νόηση που είναι ο Θεός. Το νοεόν, δηλαδή η σύλληψη ή διάκριση μιας νοητής μορφής είναι ένα ενέργημα δια του οποίου είτε σκεφτόμαστε διασκεπτικά κάτι άλλο είτε απλώς το θεωρούμε. Όταν συμβαίνει αυτό ο νους νοεόν τον εαυτό του, δηλαδή είναι νους. Ωστόσο, σε αυτή την περίπτωση ο άνθρωπος δεν θεωρεί τον νου αλλά αυτό που νοεόν και μέσω αυτού, εν παρέργω, κατανοεί τον νου ως νοούμενο που συμπίπτει με αυτό που νοεόν. Μόνο στην ελεύθερη ή άβιαστη νόηση που δεν μπορεί παρά να στρέφεται στον εαυτό της απλώς και μόνο επειδή είναι νόηση ο άνθρωπος θεωρεί αμιγώς τον ίδιο τον νου ή τον θεό ή το αγαθό. Για αυτό ο θεός δεν θεωρεί παρά μόνο νοεόν ως νοήσεως νόηση επειδή το είναι του είναι να 'το να είναι νόηση' και το να είναι κάτι νόηση ως ουσία σημαίνει ότι είναι το απόλυτο αγαθό ως αναγκαία απρόσκοπτη και ελεύθερη ενέργεια που είναι το περιεχόμενο της και όχι επιστημονική γνώση του κόσμου.

Ο ποιητικός νους είναι η σταδιακή εσωτερική του άυλης σχέσης της με την ευρύτερη έννοια νοητικής μας κριτικής δυνατότητας με το νοήσιμο μέρος της πραγματικότητας η οποία νοητική μας δυνατότητα ή ικανότητα ως τέτοια δεν είναι έμφυτη αλλά επίκτητη και επί της ουσίας συγκροτείται μέσω αυτής της σχέσης, η οποία σχέση αναπτύσσεται με την βοήθεια της μνήμης, της φαντασίας, της εμπειρίας και της μάθησης. Ο ποιητικός νους κατευθύνει την σκέψη ως τελικό αίτιο όπως και οι μορφές των πραγμάτων που είναι ουσίες κινούν ως τέλος. Ο παθητικός νους, λόγω της 'σχέσης' του με τον ποιητικό είναι ο δυνάμει νους και ως τέτοιος είναι αυτός δια του οποίου νοούμε. Η νόηση του παθητικού νου είναι τα ενεργήματα της νόησης που επιτελεί ο άνθρωπος ως όλον και τα ίδια τα ενεργήματα είναι γνωστικά με την έννοια ότι ταυτίζονται με τα αντικείμενα τους, δηλαδή με τα έτσι γνώσιμα ή νοήσιμα αντικείμενα. Τα νοητά είναι γνώση αλλά τα ίδια δεν είναι επίγνωση της γνώσης που είναι: γνώση και κατανόηση έχει μόνο ο άνθρωπος ο οποίος ως υποκείμενο γνώσης δεν ταυτίζεται με το αντικείμενο της γνώσης αλλά γνωρίζει επειδή ο νους ή η γνώση του ταυτίζεται με τα αντικείμενά της. Με κάθε ενέργημα νόησης ο άνθρωπος διακρίνει ή κατανοεί εκείνα τα νοητά που κάθε φορά σκέφτεται και με τα οποία ταυτίζεται ο νους του κατά την 'πράξη' κατανόησης (δηλαδή κατά την πράξη που είναι η κατανόηση όχι ως κάτι που επιτελώ αλλά ως η ίδια η επιτέλεση): υπ'αυτή την έννοια δεν γνωρίζει ο νους αλλά ο άνθρωπος γνωρίζει λόγω του νου. Ωστόσο, κατά τον Αριστοτέλη, έτσι όπως το καταλαβαίνω εγώ τουλάχιστον, ο νους, δηλαδή ο παθητικός νους που είναι άμεσα δυνάμει νους δεν είναι κάτι διακριτό από τις έννοιες ως ενοποιημένες και συντονισμένες επιμέρους δυνατότητες του και οι έννοιες δεν είναι ποτέ κενές έννοιες. Οι έννοιες είναι το περιεχόμενό τους και όταν κάτι δεν έχει ύλη είναι απ'απευθείας συγκροτητικό του παθητικού νου όταν αυτός γίνεται ενεργεία. Όπως η ψυχή δεν είναι το ζωντανό σώμα αλλά η εντελέχεια ως αίτιο της ενότητας και της οργάνωσης του σώματος που εκδηλώνεται ως ζωή και τείνει προς αυτή την εντελέχεια έτσι και ο ποιητικός νους δεν είναι ο ενεργεία νους αλλά η εντελέχεια ως αίτιο της ενότητας και της οργάνωσης του παθητικού νου, δηλαδή της δυνάμει γνώσης ή επιστήμης, που εκδηλώνεται ως νόηση και τείνει προς αυτή την εντελέχεια και με την οποία στην κατ'ενέργεια θεωρητική γνώση ταυτίζεται πλήρως. Οι σωστές έννοιες, δηλαδή τα νοήματα ως ο δυνάμει νους, ως νοούμενα που ταυτίζονται με τα νοητά, δηλαδή εν τέλει τις νοητικές ενέργειες, από τα οποία έχουν συγκροτηθεί, δεν μπορούν να εκδιπλωθούν και να διατυπωθούν με πληρότητα στους λόγους ή ορισμούς τους. Κάθε έννοια συνδέεται με όλες τις υπόλοιπες του γνωσιακού συστήματος αλλά το αίτιο της ενότητας της ίδιας της έννοιας καθώς και των σχέσεων της με τις άλλες έννοιες κατανοείται τελεολογικά τόσο επειδή έτσι 'λειτουργεί' ο ίδιος ο νους όσο και επειδή έτσι σχετίζονται τα πράγματα στην πραγματικότητα. Το νοητό είναι το αίτιο της ενότητας και του είναι αυτού που αποτελεί την έννοια ή το νόημα όπως η μορφή είναι το αίτιο της ενότητας και του είναι του κάθε πράγματος του οποίου είναι μορφή. Υπ'αυτή την έννοια σε τελική ανάλυση όλα προϋποθέτουν την κατανόηση του αγαθού ως μη παρεμβατικής πρωταρχικής τελεολογικής ή κανονιστικής αρχής που για τον Αριστοτέλη είναι ο Θεός. Αυτού του είδους η κατανόηση προϋποτίθεται του ορθού διασκεπτικού λόγου και αποτελεί αρχή της επιστήμης. Κατά την

ωσαύτως. Ποιητικός νους με την έννοια ότι, ως απόλυτη πραγματικότητα είναι το πιο απλό νοητό και άρα πηγή γνωσιακής τάξης· είναι ένα απλό απολύτως αδιαίρετο νοητό χωρίς ύλη και άρα κάτι που, ως Θεός, ήδη είναι νοούμενο και ένα και το αυτό με το νοούν και όχι κάτι που είναι δυνάμει νοούμενο, όπως τα νοητά μέσα στις αισθητές μορφές, ή δυνάμει νοητό όπως τα νοητά μέσα στα υλικά πράγματα³³⁷. Το ότι είναι νοούμενο και όχι δυνάμει νοητό ή δυνάμει νοούμενο σημαίνει ότι είναι πάντα και ήδη ενεργεία νοητό ως 'ποιητικό' της νόησης που ήδη είναι. Το ότι είναι ακίνητο κινούν επειδή κινεί χωρίς να κινείται, δηλαδή κινεί τον πρώτο ουρανό ως ποιητικό αίτιο επειδή είναι τελικό αίτιο, είναι ευρέως γνωστό και ρητά διατυπωμένο από τον Αριστοτέλη. Ωστόσο, ως ακίνητο κινούν κινεί τα άλλα, δηλαδή τον πρώτο ουρανό, επειδή είναι το πρώτο ορεκτό και όχι επειδή είτε άμεσα είτε διαμεσολαβημένα επιδρά με κάποιο τρόπο σε αυτά. Είναι το πρώτο ορεκτό γιατί από την 'φύση' που ούτως ή άλλως έχουν οι αδημιούργητες σφαίρες κάνουν αυτό που κάνουν και επιτελώντας το δικό τους έργο προσεγγίζουν, στο βαθμό που μπορούν ως αυτό που είναι, την αμιγή ενέργεια που είναι ο Θεός. Κατά μια έννοια ο νους δεν νοείται ο ίδιος από τον εαυτό του γιατί ήδη είναι νόηση και η νόηση αυτή είναι ήδη ο εαυτός του, αυτό που είναι. Επιπλέον, εκλαμβανόμενος χωριστά ως υπερβατικός Θεός, δεν κατέχεται από κάτι άλλο έτσι ώστε να το καθιστά δυνατό να νοήσει κατευθύνοντας την ενεργό δυνατότητα νόησης αυτού από το οποίο κατέχεται. Στον Θεό δεν υφίσταται καμία εσωτερική διάκριση μεταξύ δυνάμει και ενεργεία. Το κατά πόσον, τώρα, ο Θεός είναι ο ποιητικός νους που με κάποιο τρόπο μπορεί να 'κατέχει' κάποια στιγμή της ζωής του ο άνθρωπος έτσι ώστε να κατανοεί τα απλά νοητά, τουτέστιν τα πράγματα καθαυτά η κατανόηση των οποίων δεν επιδέχεται το αληθές ή το ψευδές παρά μόνο την άγνοια και που προϋποτίθεται της αληθούς προτασιακής σκέψης, είναι, όπως και όλα σε σχέση με τον αριστοτελικό ποιητικό νου, ένα ανοιχτό ερώτημα. Κατά την γνώμη μου, πάντως, υπό μια οπτική η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι θετική. Ο Θεός όχι μόνο είναι ο ποιητικός νους

θεωρητική σκέψη η ταύτιση του νου με το νοητό, και άρα το νοεόν που αποτελεί την βάση της θεωρητικής σκέψης, μας παρέχει πραγματική κατανόηση γιατί γνωρίζουμε αυτό που από μόνο του είναι απόλυτη γνώση, ως κάτι που δεν μπορεί ποτέ να είναι αλλιώς, ή αλλιώς ανήκει στην καθαυτή πραγματικότητα. Κατά την γνώμη μου σε αυτό το είδος γνώσης δεν περιλαμβάνονται τα φυσικά είδη παρά μόνο με την έννοια ότι αποτελούν 'αποτελέσματα' μορφικής αιτιότητας η οποία αναλογικά έχει τον ίδιο αιτιακό ρόλο για όλα τα πράγματα.

"τῷ ἑναντίῳ γὰρ πῶς γνωρίζει. δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἴνεοῖναι ἐν αὐτῷ. εἰ δὲ τι μηδὲν ἔστιν ἑναντίον [τῶν αἰτίων], αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν. ἔστι δ' ἢ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθὴς, καὶ οὐ τί κατὰ τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὄρᾶν ἴδιον ἴδιον ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθές ἀεὶ, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης". ΠΨ 430β25-35

Για να το θέσω διαφορετικά, όταν σκεφτόμαστε κατανοούμε αυτά που σκεφτόμαστε και έχουμε συγχρονικά επίγνωση και του τι και του ότι κατανοούμε. Ετούτο δεν σημαίνει ότι υπάρχει ένα επιπρόσθετο ανακλαστικό ενέργημα έτσι ώστε να γνωρίζουμε την ίδια την δραστηριότητα ή ενέργεια με την οποία γνωρίζουμε, ούτε ότι η δραστηριότητα ή η γνωσιακή πράξη, που σε τελική ανάλυση είναι αυτό που γνωρίζουμε ή συμπίπτει με αυτό που γνωρίζουμε, γνωρίζει τον εαυτό της. Το ότι η επίγνωση είναι κάθε φορά εσωτερική του ενεργήματος μας δεν σημαίνει ότι το ίδιο το ενέργημα έχει συνείδηση. Ο ποιητικός νους δεν είναι αρχή που καθιστά τα πράγματα νοητά γιατί τα πράγματα είναι νοητά ή δυνάμει νοητά από μόνα τους. Ο ποιητικός νους είναι καθοριστικό αίτιο ενεργούς κατανόησης· δεν καθιστά τα πράγματα νοητά αλλά νοούμενα και δεν καθιστά την δυνατότητα νόησης ενεργεία νόησης, αλλά κινώντας ως τέλος καθιστά την ενεργεία νόησης πραγματική κατανόηση και αρχή του διασκεπτικού λόγου και της χρήσης των εννοιών που συγκροτεί και οργανώνει ως λόγο.

³³⁷ Βλ. ΠΨ 430α3-9.

όσον αφορά τον κάτοχο της επιστήμης αλλά είναι ποιητικός νους από την πρώτη στιγμή που κάποιος αρχίζει να νοεεί με την ευρύτερη έννοια, δηλαδή αποτελεί το υπεραισθητό ως θεμέλιο κάθε σκέψης που είναι πραγματικά σκέψη. Ωστόσο, είναι ποιητικός νους μέσω της γνώσης που λαμβάνουμε και της αλληλεπίδρασής μας με τον κόσμο του οποίου είναι η κανονιστική αρχή. Λαμβάνουμε γνώση και λαμβάνοντας γνώση αρχίζουμε να σκεφτόμαστε και αρχίζοντας να σκεφτόμαστε η γνώση μας τρόπον τινά ζωτικοποιείται σε νου που στο ανώτερο στάδιο είναι νους που νοεεί τον εαυτό του γιατί ο νους είναι νοητός όπως τα νοητά. Λαμβάνοντας και ασκώντας την γνώση κάποια στιγμή νοούμε με τις σωστές έννοιες και αποκτούμε πραγματική κατανόηση. Και η διαμόρφωση της γνώσης σε έλλογη γνώση οφείλεται σε αυτά που έχουμε νοήσει και που υπάρχουν μόνο δυνάμει στον νου όταν δεν τα νοούμε. Ο θεός είναι ποιητικός νους μέσω τη γνώσης τόσο με την έννοια που είναι ποιητική, δηλαδή καθοριστική, η τέχνη όσον αφορά την πρόσληψη μιας νέας μορφής από μια υλική ουσία που στερείται αυτής της μορφής και άρα είναι απώτερα δυνάμει αυτή η μορφή, όσο και με την έννοια που το φως ποιεί άμεσα όραση επειδή το αισθητικό ον είναι άμεσα δυνάμει ορατικό και άρα αφομοιώνει ακαριαία τις αισθητές μορφές χωρίς την ύλη, δηλαδή τις αιτίες των αισθητών μορφών μέσα στα πράγματα οι οποίες εμπεριέχονται μέσα στο φως ως 'κινήσεις' που μέσα στο αισθητικό ον είναι οι αισθήσεις που ταυτόχρονα αισθάνεται όταν αντιλαμβάνεται άμεσα τον έξω κόσμο. Αφορά άρα και την απόκτηση εμπειρικής γνώσης στον άνθρωπο και την απόκτηση επιστήμης και την άσκηση της κατά την θεωρία. Η διαφορά είναι ότι η κατοχή επιστήμης σηματοδοτεί την κατοχή ποιητικού νου κατά τον ίδιο τρόπο που η κατοχή ψυχής είναι εντελέχεια του οργανικού σώματος και άρα εσωτερικά καθοριστικό, δηλαδή ποιητικό ως τελικό, αίτιο του τρόπου συμπεριφοράς ή ζωής του έμβιου όντος. Η απόκτηση επιστήμης είναι ανάλογη με τον καθορισμό της ύλης της γένεσης από την ενέργεια του προγόνου, δηλαδή από μια άλλη αλλά ίδιου είδους ψυχή. Μόνο που ο ποιητικός νους είναι ένας και κοινός για όλους και ακριβώς για αυτό τον λόγο οι πρώτες αρχές της γνώσης γενικώς, τόσο της θεωρητικής και υπό όρους και της πρακτικής, αν γνωσθούν είναι απόλυτες αλήθειες που δεν επιδέχονται το ψεύδος παρά μόνο την άγνοια. Επιπλέον, η γνώση είναι κάτι που αποκτάται σταδιακά το οποίο σημαίνει ότι ακόμη και χωρίς κατοχή όλου του οργανωμένου σώματος της γνώσης όταν κάποιος σκέφτεται πάντοτε με κάποιο τρόπο νοεεί έστω και αν αυτά που σκέφτεται, δηλαδή συνθέτει και διαιρεί στην διάνοια, είναι λανθασμένα. Η πρώτη εντελέχεια της επιστήμης δεν συνεπάγεται ότι ο μαθητής, για παράδειγμα, δεν επιτελεί ένα πλήρες ενέργημα νόησης όταν μαθαίνει και σταματά στο ενδιάμεσο. Η κατοχή επιστήμης δεν σηματοδοτεί ένα ενδιάμεσο στάδιο της νόησης με την ευρύτερη έννοια αλλά το τέλος της εμπειρικής γνώσης και της μάθησης, σε έναν ή περισσότερους τομείς, και αφορά την διαφορετική και άμεση δυνατότητα διάκρισης νοητών και κατανόησης που παρέχει η κατοχή της επιστήμης ως εντελέχεια ή εσωτερική κατεύθυνση της δυνατότητας γνώσης στο υποκείμενο που ασκεί αυτή την δυνατότητα στον άνθρωπο ως έννοο ή έλλογο ον. Ωστόσο, η κατοχή του ποιητικού νου δεν σημαίνει ότι ο ποιητικός νους είναι εσωτερικός. Σημαίνει απλώς συνεχή σταθερή και ολοκληρωμένη σχέση του έλλογου υποκειμένου με την μια και μοναδική νοήσιμη πραγματικότητα. Υπ'αυτή την έννοια ο θεός ή το αγαθό ως αρχή της ενότητας του λόγου είναι ο ποιητικός νους και είναι χωριστός, αμιγής και απαθής. Είναι αρχή της ενότητας του λόγου γιατί είναι η κανονιστική αρχή της φυσικής τάξης ή

πραγματικότητας την οποία κατανοούμε μέσω της γνωσιακής σχέσης που μπορούμε να αναπτύσσουμε με τον κόσμο και τον εαυτό μας και όχι μέσω επιφοίτησης.

Ο Θεός ως αμιγής ενέργεια είναι το απόλυτο καλό και η κατάσταση στην οποία κάθε τι 'επιθυμεί' να βρίσκεται. Ο Θεός δεν είναι εμμενής στον κόσμο ή στα πράγματα. Ωστόσο τα πράγματα λόγω της φύσης ή μορφής τους, το θεϊκό τους στοιχείο επειδή είναι το καλό για αυτά τα ίδια, είναι εμμενώς υπερβατικά. Ενέχουν ένα βαθμό υπερβατικότητας, ή κατά μια έννοια καθαυτό πραγματικότητας, λόγω της προσίδιας μορφής τους που εκδηλώνουν ως έργο ή τέλος και όχι λόγω της δημιουργίας ή του καθορισμού τους από ένα θεό δημιουργό. Ο Θεός δεν είναι και το διαμορφωτικό αίτιο των πραγμάτων του κόσμου ή του κόσμου ως όλον αλλά πρωταρχική ουσία που διατηρεί τις κανονικές δραστηριότητες των φύσεων και αποτελεί πηγή τάξης. Οι μορφές είναι το σημείο που η αναδρομή σταματά και αρχίζει η εξήγηση και το κοινό σημείο αναφοράς είναι ότι παρέχουν τελικές εξηγήσεις, δηλαδή εξηγήσεις, επειδή είναι τα πραγματικά ατομικά εμμενή μορφικά αίτια των πραγμάτων τα οποία σε τελική ανάλυση μπορούν να γίνουν πλήρως κατανοητά μόνο αν κατανοηθεί η προτεραιότητα της ενέργειας έναντι της δύναμης και εν κατακλείδι η αμιγής ενέργεια του Θεού ως το απόλυτο καλό. Ωστόσο, ακόμη και χωρίς θεωρητική κατανόηση οι μορφές ή ουσίες είναι εκείνες που καθιστούν τα πράγματα γνώσιμα ανεξάρτητα από την αντίληψη και την νόησή μας³³⁸.

Στον άνθρωπο, η νόηση με την αυστηρή έννοια είναι μια συγκεκριμένου τύπου ενέργεια, ένα πλήρες ενέργημα ή ένα σύνολο ακαριαία πλήρων ενεργημάτων, με τα οποία ταυτίζεται ο θεωρητικός νους όταν νοεί κάτι, δηλαδή όταν είναι ενεργεία νους. Η νόηση είναι συγκροτητική του ίδιου του ενεργεία νου, είναι ο νους, και κάθε ενέργημα συμποσούται σε μια πράξη κατανόησης και επίγνωσης που επιτελεί ο άνθρωπος ως όλον επειδή κατέχει μια τέτοιου είδους ζωτική ικανότητα λόγω της ψυχής του ή μάλλον επειδή φτάνει να κατέχει μια τέτοιου είδους ικανότητα λόγω της ψυχής του και μέσω της σχέσης του με τον κόσμο. Από μια πλευρά, πρόκειται για μια παθητική δύναμη, με την έννοια ότι είναι μια εισδεκτική ικανότητα, μια δυνατότητα σύλληψης των νοητών που αντιστοιχούν στα πράγματα του κόσμου,

³³⁸ Υπό μια οπτική θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Θεός είναι μια ενέργεια που εμπεριέχει δυνάμει όλες τις θεωρητικές αλήθειες. Και πάλι αυτό δεν σημαίνει ότι χαρακτηρίζεται από οιοδήποτε είδους επίγνωση, συνείδηση ή αυτοσυνείδηση. Από την άλλη, το να εμπεριέχει δυνάμει όλες τις θεωρητικές αλήθειες δεν μπορεί να σημαίνει ότι το νοούμενο είναι κάτι σύνθετο, τουτέστιν ένα όλον που εμπεριέχει δυνάμει τα μέρη του, γιατί τότε η νόηση θα μεταβαλλόταν σε σχέση με τα διάφορα μέρη του όλου (ΜΦ 1075α5-10). Επομένως, ο Θεός ως νόηση δεν μπορεί παρά να είναι το πιο απλό, απολύτως αδιαίρετο, νοητό το οποίο δεν έχει νοητή ύλη. Ο Θεός δεν σκέφτεται ούτε είναι έννοια που εμπεριέχει άλλες έννοιες. Αυτό όμως σημαίνει ότι αποτελεί απλώς την ενοποιητική αρχή του κόσμου και της γνώσης που αποτελεί προϋπόθεση κάθε τρόπου του είναι και κάθε κατανόησης. Εμπεριέχει τα νοητά όπως η αρχή ενόχτητας τις αιτιακές σχέσεις ή όπως ο τόπος ως σχέση του εξωτερικού περιεχόντος με τα περιεχόμενα 'κρατά' τα περιεχόμενα, και όχι όπως το όλο τα μέρη. Είναι μια ενέργεια που δεν ενέχεται σε καμία ύλη και άρα καθαρή ενέργεια, τελικό αίτιο ή απόλυτο καλό. Η πραγματικότητα είναι αυτή που είναι και οι θεωρητικές αλήθειες αντιστοιχούν στις αμετάβλητες πρώτες και καθολικές αρχές αυτής της πραγματικότητας επειδή ο Θεός είναι αυτή η αρχή, το οποίο δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από το ότι, ότι όποια και αν είναι η ενδεχομενική κατάσταση του κόσμου, εφόσον ο μη δημιουργημένος κόσμος υπάρχει, διέπεται από μια κανονιστική τάξη. Δεν έχει σημασία ποιά είναι τα ενδεχομενικά πράγματα του κόσμου και η μεταξύ τους συγκυριακή διαπλοκή γιατί ανά πάσα στιγμή ισχύει η ίδια κανονιστική τάξη.

τουτέστιν δυνατότητα σύλληψης των ουσιωδών μορφών και των πρώτων αρχών της πραγματικότητας γενικώς. Από την άλλη, η συγχρονική και αυτόματη εκδήλωση ή ενέργεια αυτής της δυνατότητας όταν ενεργοποιηθεί από την κατάλληλη αφορμή είναι μια συγκροτητική εντελέχεια, ή αλλιώς μορφικό αίτιο ή αρχή ενότητας, που συμποσούται πρωταρχικά στην άμεση κατανόηση και δευτερογενώς στην θεωρητική και προτασιακή σκέψη μέσω της συμπλοκής των κατάλληλων εννοιών ή νοημάτων που ήδη με κάποιο τρόπο φτάνει κάποια στιγμή της ζωής του να διαθέτει ο άνθρωπος ως ψυχικές ή νοητικές δυνατότητες που όλες μαζί συγκροτούν τον ίδιο τον νου ως νοητική δυνατότητα του ανθρώπου. Οι έννοιες αυτές ενεργεία συμπίπτουν με τα νοητά μέσω των οποίων αρχικά αποκτήθηκαν έτσι ώστε να συγκροτούν τον νου ως δυνατότητα. Όπως τα σωματικά όργανα είναι όργανα που μορφικά είναι ψυχικές δυνατότητες έτσι και οι έννοιες αποτελούν όργανα της νοητικής ψυχής και οι αισθήσεις αποτελούν όργανα της αισθητικής ψυχής^{339, 340}. Οι

³³⁹ "Ἔστι γὰρ νοῦ μὲν ὄργανον ἐπιστήμη(τούτῳ γὰρ ἔστι χρήσιμος, καθάπερ αὐλοὶ αὐλητῆ), χειρῶν δὲ πολλὰ τῶν φύσει ὄντων· ἢ δὲ φύσις αὐτῆ τε ἐπιστήμης πρότερον, καὶ τὰ ὑπ' αὐτῆς γινόμενα. ὣν δὲ τὰ ὄργανα πρότερα, καὶ τὰς δυνάμεις πρότερον εἰδος ἐγγίνεσθαι ἡμῖν· τούτοις γὰρ χρώμενοι ἔξιν λαμβάνομεν, καὶ ἔχει ὁμοίως τὸ ἕκάστου ὄργανον πρὸς αὐτό· καὶ ἀνάπαλιν, ὡς τὰ ὄργανα πρὸς ἄλληλα, οὕτω τὰ ὄργανα πρὸς αὐτά." Pr. 955b36-956a3

"Ἡ ψυχὴ, κατὰ κάποιον τρόπο είναι όλα τα όντα. Γιατί τα όντα είναι είτε αισθητά είτε νοητά· και η γνώση, κατὰ κάποιο τρόπο είναι τα επιστητά ενώ η αίσθηση τα αισθητά· και πρέπει να ερευνησουμε πώς γίνεται αυτό.... Είναι λοιπόν ανάγκη ἢ να είναι τα ίδια τα πράγματα ἢ τα εἶδη. Τα ίδια, βέβαια, τα πράγματα δεν είναι, γιατί μέσα στην ψυχὴ δεν είναι ο λίθος αλλά το εἶδος. Επομένως, η ψυχὴ είναι ὅπως το χέρι, διότι και το χέρι είναι ὄργανο οργάνων, και ο νους εἶδος εἰδῶν, και η αίσθηση εἶδος αισθητῶν" ΠΥ 431β20-432α1.

³⁴⁰ Ένα καίριο και δύσκολο σημείο της αριστοτελικής θεωρίας της κίνησης που είναι ατελής ενέργεια ἢ εντελέχεια επειδή καθορίζεται από ένα εξωτερικό ὄριο (το οποίο ωστόσο αφορά εἰς αὐτὸν και την ενέργεια με την αυστηρὴ ἔννοια ἢ ἡ οποία ἐνέχει μέσα της το ἴδιο της το τέλος και είναι πλήρης κάθε στιγμή), σχετίζεται με την πάντοτε αμοιβαία ενεργοποίηση του ζεύγους της επενεργητικής και της παθητικής δύναμης ἢ ἡ οποία ενεργοποίηση δεν είναι κίνηση, γιατί δεν υπάρχει μεταβολὴ της μεταβολῆς και ἡ κίνηση δεν μπορεί να ἔχει ἄλλη κίνηση για ἀρχὴ κίνησης (Φ 236α9-13, 236α17-36, 239α1-3). Επιπλέον, καθόσον ἐξ ὁρισμοῦ ἡ κίνηση είναι ἡ πραγμάτωση του παθητικοῦ από την ενέργεια του επενεργητικοῦ μέσα στο παθητικό ἢ ἡ οποία αποτελεί μια κοινὴ εντελέχεια που εκδηλώνεται ὡς ενέργεια και των δύο, συνεπάγεται ὅτι καμία από τις δύο δυνάμεις (ἡ επενεργητικὴ και ἡ παθητικὴ) δεν ὑπάρχει ἐνεργεία πριν την ἴδια την κίνηση ἀλλὰ ὑπάρχουν και οι δύο ὡς μία μόνο ἐνέργεια που είναι ἡ ἴδια ἡ κίνηση αὐτοῦ που κινεῖται, του κινουμένου(Φ3.1-3.3). Για παράδειγμα, στην φωτιὰ ἢ ἡ οποία πάντοτε είναι (ἢ ἔχει) μια ενεργητικὴ καυστικὴ δύναμη και είναι ἡδη ἐνεργεία θερμὴ ἀνεξαρτήτως της επαφῆς της με ἄλλα σώματα που ἔχουν την δυνατότητα να καοῦν ἢ να θερμανθοῦν, ἡ θερμαντικὴ ἢ καυστικὴ δύναμη της υφίσταται ἐνεργεία μόνο μέσα στο θερμαινόμενο, ὅταν ἡ φωτιὰ καίει ἡ θερμαίνει κάτι που καίγεται ἢ θερμαίνεται. Ὡς εκ τούτου, το νοητὸ υφίσταται ἐνεργεία μόνο κατὰ την νόηση και ταυτίζεται με την νόηση ἢ ἡ οποία αυστηρὰ μιλώντας δεν είναι κίνηση ἀλλὰ ἐνέργεια. Τουτέστιν, είναι πλήρης κάθε στιγμή γιατί κάθε μοναδιαῖο ἐνεργημα, ὡς ἐνέργεια του παθητικοῦ, είναι πλήρες και ολοκληρωμένο κάθε στιγμή· "το γὰρ ἐν τῷ νυν ὅλον τι" (HN 1174β5). Με ἄλλα λόγια, δεν χρειάζεται χρόνος προκειμένου να 'μεταδοθεῖ' ἢ ἡ μορφή και να ἐξομοιωθεῖ το παθητικὸ με το ενεργητικὸ γιατί το παθητικὸ με κάποιο τρόπο λαμβάνει ἄμεσα την μορφή, ἡ μετάδοσις της ὁποίας στην κανονικὴ κίνηση απαιτεῖ χρόνο και ἡ λήψη της σηματοδοτεῖ το τέλος της κίνησης ἐγκαθιδρύοντας ἕνα ὄριο που είναι ἐκτὸς της ἴδιας της κίνησης και σηματοδοτεῖ μια νέα οντότητα, τουτέστιν μια οντότητα με διαφορετικὴ συμπτωματικὴ ἢ ουσιωδὴ μορφή. Ἡ ἐνέργεια που είναι κίνηση ἀντιστοιχεῖ στην πλήρη εκδήλωση της δυνατότητας ἐνός κινήτου να είναι κινούμενο και είναι ατελής εντελέχεια επειδή ἡ δυνατότητα του κινήτου είναι ατελής· δεν ἐνέχει μέσα της το ἴδιο της το τέλος ἀλλὰ καθορίζεται από ἕνα ὄριο που είναι ἐξωτερικὸ της κίνησης, δηλαδή της ἐνεργείας της δυνατότητας, και το οποίο καθορίζεται από την ἀπόκτηση μιας νέας μορφῆς από το ποιητικὸ. Στις ἐνεργείες με την αυστηρὴ ἔννοια το παθητικὸ ἔχει μια ἐντελὴ ἄμεση δυνατότητα που ἡ ἐνεργεία της είναι τέλος. Αναλογικὰ, μπορούμε να πούμε ὅτι βρισκεται πάντοτε στο σημείο που μια κανονικὴ κίνηση λήγει επειδή ἡ ὕλη ἔχει ἀποκτήσει μέσω της

έννοιες είναι δυνατότητες, ή μάλλον ενεργές ή άμεσες δυνατότητες, και αποτελούν την ύλη ύλη του νου, και στο σύνολό τους συγκροτούν την ενεργά οργανωμένη νοητική δυνατότητα ή αλλιώς την επιστήμη που με κάποιο τρόπο κατέχει η ψυχή. Τα νοήματα είναι τα 'υλικά' της σκέψης. Η δε κατοχή επιστήμης συμποσούται στην κατοχή των κατάλληλων ή σωστών εννοιών. Τα απλά νοήματα που παρέχονται από την θεωρητική κατανόηση και συγκροτούν τους όρους της προτασιακής σκέψης δεν ταυτίζονται απολύτως με τα νοούμενα από τα οποία προήλθαν, δηλαδή με τα νοητά. Συλλαμβάνουμε αντικειμενικές προτασιακές πρώτες αρχές που περιγράφουν τις μη προτασιακές πρώτες αρχές της αντικειμενικής πραγματικότητας. Τα γεγονότα του κόσμου καθορίζουν την αλήθεια των προτάσεων και όχι αντιστρόφως. Οι πρώτες αρχές αφορούν τόσο μη προτασιακές αρχές που συλλαμβάνει ο νους όσο και τις προτασιακές αρχές που τις περιγράφουν.

Ο νους συγκροτείται από τα νοητά ή μάλλον είναι τα νοητά και είναι νοητός όπως τα νοητά κατά τις πράξεις ή ενέργειες κατανόησης³⁴¹. Ο άνθρωπος ως έμβιον, ή κατά μια έννοια η συνολική γνωσιακή του δυνατότητα αλλά όχι η ψυχή του, είναι συγχρόνως η ύλη, ή ως ενεργεία γνωσιακή δυνατότητα ο απώτερος δυνάμει νους, του ενεργεία νου που αποκτά ως ιδιαίτερη μορφική σχέση με την ανεξάρτητη

κίνησης μια νέα μορφή της οποίας η ακαριαία ενεργοποίηση είναι το όριο της κίνησης και σηματοδοτεί την ειδική ή απλή γένεση μιας νέας οντότητας. Μόνο που εδώ η ενέργεια είναι η ίδια όριο και δεν λήγει είναι για όσο διαρκεί από την μέσα πλευρά του ορίου που αυτή η ίδια είναι. Στις ενέργειες οι οποίες όσον αφορά το παθητικό αφορούν αποκλειστικά τις ψυχικές δυνάμεις, το μόνο που χρειάζεται είναι να ενεργοποιηθεί κατάλληλα η συγκεκριμένη παθητική δύναμη έτσι ώστε να είναι άμεσα τέλος της πλήρους και όχι ατελούς δυνατότητας που ήδη έχει. Μια τέτοιου είδους δυνατότητα είναι και το έμβιο ως ενοποιημένο σύνολο δυνατοτήτων λόγω της εντελέχειάς του που είναι η ψυχή. Μια εντελέχεια η οποία εκδηλώνεται μαζί με τα 'αποτελέσματά' της τα οποία αποτελέσματά της είναι ο ίδιος ο ζωντανός οργανισμός που αυτοπραγματώνεται ασκώντας τις ψυχικές ή ζωτικές δυνάμεις του. Η ψυχή είναι η εντελέχεια του σώματος ως δυνατότητα ζωής. Δεν κινείται αλλά καθορίζει τις κινήσεις έτσι ώστε το σώμα και η συμπεριφορά του έμβιου να αποτελεί εκδήλωση ή ενέργεια αυτής της οριοθετικής του εντελέχειας.

³⁴¹ "Η φύση του νου δεν είναι καμία άλλη παρά μόνο ετούτη, ότι είναι δυνατόν. Επομένως, αυτό το μέρος της ψυχής που ονομάζουμε νου (εννοώ νου εκείνο με το οποίο η ψυχή σκέφτεται [διανοείται] και διαπιστώνει [υπολαμβάνει]) δεν είναι ενεργεία κανένα από τα όντα πριν νοήσει" ΠΨ 429α20-24

"Όταν, πάλι, γίνει [ο νους] το καθένα [από τα νοητά], με την έννοια που κάποιος λέγεται κατ'ενέργεια επιστήμονας (και τούτο συμβαίνει όταν μπορεί να ενεργεί δια του εαυτού του), και τότε ακόμη είναι κατά κάποιο τρόπο δυνάμει, όχι όμως με τον ίδιο τρόπο όπως πριν μάθει ή ανακαλύψει. Και [ο νους] μόνο τώρα δύναται να νοεί τον εαυτό του" ΠΨ 429β5-9

"Επιπλέον, ο ίδιος ο νους είναι νοητός όπως τα νοητά" (ΠΨ 430α2-4) και ο "κατ'ενέργεια νους είναι τα αντικείμενά του", δηλαδή τα όντα ως ξεχώρα από την ύλη ακόμη και αν φυσικώς δεν υφίστανται χωρίς ύλη. (ΠΨ 431β16-17).

"ο νους όμως είναι ένας και συνεχής όπως η νόηση, και η νόηση είναι τα νοήματα" ΠΨ 407α6-7

Η νόηση, ο νους, τα νοητά και τα νοήματα μπορούν να σημαίνουν το ίδιο πράγμα, γιατί ο νους δεν είναι μέγεθος και δεν έχει ύλη αλλά είναι η ίδια η ενέργεια της νόησης η οποία επειδή είναι ενέργεια και όχι κίνηση ταυτίζεται ή εξομοιώνεται αμέσως με το νοητό που είναι το αίτιο της και ως εκ τούτου την ίδια στιγμή αυτό το νοητό συμπίπτει με το νόημα ως αποτέλεσμα της νόησης. Αυστηρά μιλώντας αστόσο, το νοητό είναι αυτό που 'αγγίζει' ο παθητικός νους όταν νοούμε και αυτό είναι ο ίδιος νους που νοεί τον εαυτό του και αυτό είναι το νοητό που καθοδηγεί την 'υλική' σκέψη μέσω εννοιών ή νοημάτων και συμποσούται στην ίδια μας την κατανόηση. Δεν υπάρχει ενέργημα κατανόησης γιατί το ενέργημα είναι η κατανόηση.

του νου του νοήσιμη πραγματικότητα³⁴². Δεν έχουμε δύο αλλά έναν νου που είναι

³⁴² Για το ότι το ποιητικό αίτιο της νόησης είναι ένα νοητό και ότι η νόηση είναι κάποιου είδους πάθος ή κίνηση βλ. ΠΨ 429α14, ΜΦ 1072α30. Σε όλο το Περί Ψυχής ο Αριστοτέλης αναφέρεται τόσο στην νόηση όσο και στην αίσθηση σαν να είναι 'κάποιου είδους κινήσεις. Κατά αυτόν τον τρόπο τονίζει το ότι η αίσθηση και η νόηση αφενός είναι εισδεκτικές λειτουργίες και άρα αφορούν τον ίδιο τον κόσμο και αφετέρου δεν είναι ανεξάρτητες του σώματος και δεν μπορούν να είναι ανεξάρτητες του σώματος. Το Περί Ψυχής ούτως ή άλλως ανήκει στα φυσικά έργα του Αριστοτέλη και ο φυσικός είναι εκείνος που πρέπει να εξετάζει τόσο την ύλη όσο και την μορφή των πραγμάτων. Πρέπει να λειτουργεί σαν να εξετάζει 'σιμότητες', τουτέστιν πράγματα που είναι αδιαχώριστα από την μορφή τους και πρέπει να τα εξετάζει ως αδιαχώριστα αλλά όχι ανεξάρτητα ή αγνοώντας την μορφή τους (Φ 194α13-15). Από την άλλη υπενθυμίζει πως η εκπλήρωση των ψυχικών δυνατοτήτων δεν αφορά απλές κινήσεις αλλά ενέργειες που ενέχουν μέσα τους το ίδιο τους το τέλος ή είναι οι ίδιες αυτό τέλος (ΜΦ Θ6, Θ8). "Για να αρχίσουμε, λοιπόν, ας υποθέσουμε ότι είναι το ίδιο πράγμα το να πάσχει και να κινείται και να ενεργεί κάτι· γιατί και η κίνηση είναι κάποια ενέργεια, αλλά ατελής, όπως έχουμε πει αλλού. Όλα, όμως, πάσχουν και κινούνται από αυτό που ενεργεί και υπάρχει στην εντελέχειά του. Γι' αυτό, κατά μια έννοια πάσχουν από το όμοιο, αλλά κατά μια άλλη από το ανόμοιο, όπως είπαμε, γιατί το ανόμοιο πάσχει, αλλά, αφού πάθει, γίνεται όμοιο" (ΠΨ 417α16-23). "Και είναι φανερό ότι το αισθητό είναι εκείνο [το ποιούν] που κάνει το δυνάμει αισθητικό ον ενεργεία· και αυτό ούτε πάσχει ούτε αλλοιώνεται. Επομένως, ετούτο είναι ένα άλλο είδος κίνησης. Διότι η κίνηση είναι η ενέργεια του ατελούς αλλά η ενέργεια με την απόλυτη έννοια είναι διαφορετική· είναι η ενέργεια του τελεσεμένου" (ΠΨ431α4-8). Το αισθητό ως ποιούν είναι η αισθητή μορφή χωρίς την ύλη που ποιεί μέσω της κίνησης του ενδιάμεσου. Οι αισθητές ποιότητες δεν είναι εξορισμένες στον χώρο της υποκειμενικότητας αλλά ανήκουν στην τάξη της φύσης. Κατά τον Αριστοτέλη τόσο τα αντικείμενα της αίσθησης, τα αισθητά, όσο και τα αντικείμενα της γνώσης γενικώς, τα επιστητά, προϋπάρχουν των γνωστικών ενεργημάτων και είναι ανεξάρτητα από αυτά. Με άλλα λόγια, είναι ρεαλιστής τόσο όσον αφορά τις ουσίες όσο και τις ενυπάρχουσες σε αυτές ιδιότητες και μάλιστα οι αισθητές ποιότητες είναι εκείνες που μολονότι δεν είναι ούτε οντολογικά ούτε γνωσιολογικά πρότερες αποτελούν απαρέγκλιτη προϋπόθεση για την απόκτηση γνώσης όσον αφορά ένα ατομικό υποκείμενο. Για παράδειγμα, τα χρώματα υπάρχουν και είναι αντικειμενικές ιδιότητες των υλικών σωμάτων ανεξάρτητες από τις αισθήσεις και την ύπαρξη του ανθρώπου γενικότερα. Ορώμενα βέβαια είναι μόνο όταν κάποιος τα αντιλαμβάνεται· "ορατικόν το δυνατόν οράν και ορατόν το δυνατόν οράσθαι" (ΜΦ 1049β15). Το σημαντικό για την κατανόηση αυτού είναι ότι το να είναι κάτι ορατό, με την έννοια του ενεργεία ορατού ή αλλιώς του ορώμενου, είναι κάτι που συμβαίνει ταυτόχρονα με την αίσθηση, δηλαδή κατά το ενέργημα της αίσθησης. Η αίσθηση είναι μια 'κίνηση' κατά την οποία το αισθητό ως ποιητικό και το αισθητικό ως παθητικό είναι ταυτοχρόνως ενεργοποιημένα και υπάρχουν ως κατ'ενέργεια αισθητό και αισθητικό μόνο μέσα στην κίνηση, η οποία 'κίνηση' είναι η ενέργεια του αισθητικού ως δεκτικού, η οποία ενέργεια του δεκτικού είναι η ενέργεια του ποιητικού, δηλαδή του αισθητού, μέσα στο δεκτικό, δηλαδή στο αισθητικό.

"Οι πρώτοι φυσιολόγοι, όμως, δεν είχαν δίκιο, όταν πίστευαν ότι το λευκό και το μαύρο δεν υπάρχουν χωρίς την όραση, ούτε το γευστικό χωρίς τη γεύση. Από μian άποψη, πράγματι, μιλούσαν σωστά, ενώ από μian άλλη όχι. Γιατί η αίσθηση και το αισθητό λέγονται κατά δύο τρόπους· ο ένας είναι σύμφωνα με την δυνατότητα [κατά δύναμιν] και ο άλλος σύμφωνα με την ενέργεια [κατ'ενέργειαν]· για την τελευταία περίπτωση, λοιπόν, ισχύει αυτό που είπαν, ενώ για την άλλη όχι. Εκείνοι, όμως, έδιναν μια μόνο σημασία, στα πράγματα που δεν έχουν μία μόνο". ΠΨ426α21-29.

"Γενικά, αν υπήρχε μόνο το αισθητό, δεν θα υπήρχε τίποτα αν δεν υπήρχαν τα έμψυχα όντα, αφού δεν θα υπήρχε αίσθηση. Η άποψη, τώρα, ότι δεν θα υπήρχαν τα αισθητά ούτε θα υπήρχαν τα αισθήματα ίσως είναι αληθής (αφού αυτό είναι πάθος αυτού που αισθάνεται). Το ότι όμως δεν θα υπήρχαν εκείνα, τα υποκείμενα, που προκαλούν την αίσθηση, ακόμη και χωρίς την αίσθηση, είναι αδύνατον. Γιατί η αίσθηση δεν είναι αίσθηση του εαυτού της, αλλά υπάρχει κάτι άλλο έξω από την αίσθηση που αναγκαία προηγείται της αισθήσεως. Γιατί το κινούν προηγείται ως προς την φύση του κινούμενου ακόμη και αν το κινούν και το κινούμενο είναι σχετικοί όροι". ΜΦ 1010β29-37. Εδώ θεωρώ ότι ο Αριστοτέλης ως υποκείμενα εννοεί τις αισθητές ποιότητες, δηλαδή τα ίδια αισθητά ως αιτίες της αίσθησης μέσω της οποίας αντιλαμβανόμαστε τα αισθητά. Με το αν υπήρχαν μόνο αισθητά εννοεί την περίπτωση που η μόνη φύση των πραγμάτων θα ήταν να είναι αισθητά δηλαδή να τα αισθάνεται κάποιος.

Υπάρχουν σχετικοί όροι οι οποίοι είναι 'άμα τη φύσει' (Κ 7β15) το οποίο σημαίνει ότι η ύπαρξη του ενός και του άλλου είναι αλληλένδετες. Για παράδειγμα, ο αφέντης και ο σκλάβος ή το μισό και το

μια συγκεκριμένου είδους κριτική ικανότητα, δηλαδή μια δυνατότητα διάκρισης νοητών. Από την άλλη, ο ανθρώπινος παθητικός νους ως δυνάμει νους εγείρεται ή 'κινείται' από την επιθυμία ή ένα φάντασμα που του παρέχει η φαντασία³⁴³ και διακρίνει και συγχρόνως κατανοεί το νοητό³⁴⁴ επειδή, όπως λέει ο Αριστοτέλης στο περίφημο ΠΨ 3.5, κατέχει ποιητικό νου. Σε αντίθεση με τις συνήθειες προσεγγίσεις, κατά την γνώμη μου, η κατανόηση του ποιητικού νου συνδέεται άμεσα με την ορθή κατανόηση της έννοιας της μορφής, δηλαδή της ουσιώδους μορφής, και άρα της ψυχής ως αρχής και αιτίας των έμβιων όντων. Στην συνέχεια βάσει αυτών μπορούμε να κατανοήσουμε κατ'αναλογία και όλους τους άλλους τρόπους του είναι, είτε τους ιεραρχικά κατώτερους τρόπους του είναι των ατελών ουσιών, δηλαδή των άβιων υλικών σωμάτων και των τεχνημάτων, είτε τους τρόπους του είναι όλων των μη ουσιωδών κατηγοριών που εξαρτώνται οντολογικά και γνωσιολογικά από τον τρόπο του είναι της ουσίας. Πέραν από την μεθοδολογία της οντολογικής αφαίρεσης ως γενικό εργαλείο, το εμβληματικό παράδειγμα του Αριστοτέλη όσον αφορά την κατανόηση τόσο της ψυχής ως πρώτης εντελέχειας όσο και της κίνησης των άβιων φυσικών σωμάτων προς τον φυσικό τους τόπο, είναι το παράδειγμα της επιστήμης ως κατοχής γνώσης και του ενεργούντα επιστήμονα.

διπλάσιο είναι σχετικοί όροι που είναι ταυτόχρονοι κατά την φύση τους και συναναιρούνται μεταξύ τους, τουτέστιν αν δεν υπάρχει το ένα τότε δεν υπάρχει και το άλλο. Όσα είναι ταυτόχρονα κατά την φύση δεν αποτελούν όμως ποτέ το ένα αίτιο του άλλου. Για παράδειγμα, η διπλή γραμμή δεν είναι αίτιο της μισής, ούτε ο αφέντης αίτιο της υπαρξης του σκλάβου. Αυτό όμως δεν ισχύει στην περίπτωση της γνώσης και των αντικειμένων της γιατί τα επιστητά προϋπάρχουν και είναι ανεξάρτητα από την γνώση μας· τα γνωστικά αντικείμενα είναι πρότερα κατά την φύση της γνώσης τους. Ως εκ τούτου, ενώ αν αναιρεθεί το γνωστικό αντικείμενο αναιρείται και η γνώση, η αναίρεση της γνώσης δεν αναιρεί το γνωστικό αντικείμενο, γιατί το γνωστικό αντικείμενο είναι αίτιο της γνώσης. (Κ 7β15-35, Κ13, 14β27-29, ΠΨ 426α2-9).

³⁴³ " τα νοητά υπάρχουν μέσα στις αισθητές μορφές...και όταν κάποιος θεωρεί είναι ανάγκη συγχρόνως να θεωρεί κάποιο φάντασμα, γιατί τα φαντάσματα είναι όπως τα αισθήματα, με την διαφορά ότι δεν έχουν ύλη" (ΠΨ 432α6-10. Βλ. και ΠΨ 431β2, 431α15-17, 431β1-2, 432α1-14, ΠΜ 449β31.) Το ότι ο νους ακόμη και κατά την θεωρητική γνώση σκέπτεται πάντοτε μαζί με ένα φάντασμα, διασφαλίζει την σύνδεση της ανθρώπινης νόησης με το σώμα. Ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί ούτε να υπάρξει ούτε να νοήσει χωρίς το σώμα. "...μέσα στις αισθητές μορφές υπάρχουν τα νοητά, τόσο οι λεγόμενες αφαιρέσεις όσο και οι έξεις και τα παθήματα των αισθητών. Και, για αυτό, κάποιος που δεν αισθάνεται τίποτα, ούτε θα μπορούσε να μάθει το παραμικρό ούτε να καταλάβει" (ΠΨ 432α5-8). "Γιατί μπορούμε να υποθέσουμε ότι η λύπη, η χαρά ή η σκέψη είναι πράγματι κινήσεις,.....τόρα, τι είδους κινήσεις είναι αυτές και με ποιόν τρόπο γίνονται είναι άλλο ζήτημα. Να λέμε, όμως, ότι η ψυχή οργίζεται, είναι σαν κάποιος να έλεγε ότι η ψυχή υφαίνει ή οικοδομεί. Φαίνεται λοιπόν ότι είναι καλύτερα να μην λέμε ότι η ψυχή οικτρίζει ή μαθαίνει ή σκέπτεται, αλλά ότι ο άνθρωπος τα κάνει αυτά με την ψυχή. Και τούτο όχι σαν η κίνηση να βρίσκεται μέσα στην ψυχή, αλλά πότε να φτάνει σ'εκείνη, και πότε να εκπορεύεται από εκείνη." ΠΨ 408β12-17.

³⁴⁴ Δυνάμει νοητό με την έννοια ότι είναι δυνάμει 'ποιητικό' της νόησης μέχρι να νοηθεί και ενεργεία 'ποιητικό' της νόησης όταν νοείται, οπότε ταυτίζεται με την συγκεκριμένη ενέργεια που είναι η νόηση ή αυστηρά μιλώντας είναι απλώς και μόνο η νόηση. Το ένα, το νοητό πράγμα, είναι ποιητικό και το τέλος ή έργο του είναι ένα 'ποίημα', και το άλλο, το υποκείμενο της νόησης, είναι παθητικό και το τέλος ή έργο του είναι ένα 'πάθος', δηλαδή η ίδια η κίνηση ως πλήρης εκδήλωση της δυνατότητά του. Το ίδιο, τηρουμένων των αναλογιών, ισχύει και για τα αισθητά και την αίσθηση. Ο Αριστοτέλης ωστόσο αναφέρεται πάντοτε στο αισθητό και το νοητό ως υποκείμενα καθώς αυτά είναι που συγκροτούν την αίσθηση και την νόηση αντιστοίχως Βλ. και Φ 202α26-30, ΠΨ 423β36-424α2, 425β26-28, 426α1-14, 431β16-17, 21-28.

Ο αριστοτελικός θεός αποτελεί την αρχή του πάντοτε³⁴⁵, το πρωταρχικό αίτιο ή αρχή της αιωνιότητας που διασφαλίζει την συνεχή ύπαρξη και ομοιομορφία της ουράνιας κίνησης η οποία διασφαλίζει την κοσμική τάξη που συνάδει πλήρως με την τάξη του νου. Είναι συνάμα πρώτη αρχή της φύσης και πρώτη αρχή της γνώσης καθότι καθορίζει ομοιοτρόπως τόσο την φύση όσο και την γνώση επειδή είναι πρωταρχικό αντικείμενο έρωτα, ορεκτό ή νοητό, και όχι επειδή συσχετίζεται με εκείνα που καθορίζει ή με την έννοια ότι αποτελεί την δημιουργική αιτία της ύπαρξης των πραγμάτων ή της ίδιας της κίνησης³⁴⁶. Το ακίνητο κινούν δεν εκβάλλει δυνάμεις ούτε έλκει τα φυσικά πράγματα αλλά τα πράγματα έλκονται από αυτό, όχι με την έννοια ότι έλκονται ή κινούνται προς αυτό, αλλά με την έννοια ότι 'προσπαθούν' να του 'μοιάσουν' πραγματώνοντας συνεχώς την προσίδια μορφή ή φύση τους. Και αυτό συμβαίνει επειδή όλα είναι κάποιου είδους και βαθμού πληρότητας ουσίες και το να είναι κάτι ουσία είναι ο πρωταρχικός τρόπος του είναι που,-- εκτός από το ότι από αυτόν εξαρτώνται όλοι οι άλλοι τρόποι του είναι που σχετίζονται με τα όντα των κατηγοριών--, αναλογικά είναι ίδιος για όλα τα είδη ουσιών. Κάθε τι φυσικό κινείται καθώς 'προσπαθεί' να φτάσει την δική του τελειότητα με την οποία όμως, ακόμη και αν την εκπληρώνει ως έργο δεν ταυτίζεται απολύτως ποτέ. Ως εκ τούτου, όντας συνέχεια ελλιπές, επιτελεί συνεχώς το έργο του πραγματώνοντας την προσίδια φύση ή μορφή του στο μέγιστο δυνατό βαθμό· μέσω του έργου του διεκδικεί, ούτως ειπείν, την εντελέχεια ή βαθμό πραγματικότητας που του αντιστοιχεί βάσει της μορφής του. Η μορφή ή ουσία ως εμμενής, δεν μπορεί παρά να υπάρχει ως ενεργός καθορισμός ή οριοθέτηση μιας δυνατότητας που το ον που την έχει ή είναι αυτή η δυνατότητα την εκδηλώνει μέσω του έργου του. Ωστόσο, ένεκα της ύλης στην οποία ενυπάρχει ή την οποία πραγματώνει, ενδέχεται πάντοτε να είναι και να μην είναι. Και αυτό το δυνατόν είναι και μη είναι, είναι η πρωταρχική αριστοτελική έννοια της ύλης όσον αφορά τις φθαρτές ουσίες³⁴⁷. Επί της ουσίας η ύλη ως δυνατόν είναι και μη είναι, είναι το ίδιο το πράγμα ως υποκείμενο κίνησης το είδος, ή τα είδη, της οποίας καθορίζονται από την μορφή που ήδη έχει.

Η αριστοτελική έννοια της ύλης δεν πρέπει να συγχέεται με την σύγχρονη έννοια του υλικού σώματος ή του συσσωματώματος στοιχειωδών σωματιδίων που επιδέχονται μόνο εξωτερικές σχέσεις μεταβολής και αποτελούν την κοινή ύλη των πάντων. Κατά τον Αριστοτέλη η ύλη από μόνη της, ως ουδέτερο υλικό που καταλαμβάνει χώρο, θα ήταν κάτι απολύτως ακαθόριστο που δεν διαθέτει καμία δομή· κάτι που θα ισοδυναμούσε με το άπειρο ή το κενό. Η ύλη και στην πιο στοιχειώδη εκδοχή της διαθέτει κατ'αναλογία κάποιου είδους μη αυτοτελή μορφή ή τουλάχιστον κάποιον εσωτερικό προσδιορισμό. Από μια άποψη είναι εντελώς ανεξάρτητο αν ως στοιχειώδη ύλη εκλάβουμε τα αριστοτελικά απλά σώματα, δηλαδή τους συνδυασμούς των βασικών ζευγών αντιθετικών δυνάμεων, ή τα οιαδήποτε σωματίδια της σύγχρονης φυσικής μαζί με τους νόμους που διέπουν την συμπεριφορά τους. Από μια άλλη άποψη, βέβαια, αφ'ης στιγμής αρνούμαστε την πραγματικότητα των ποιοτήτων και προσδίδουμε μόνο στην έκταση και στην

³⁴⁵ Φ 251α40

³⁴⁶ "αεί ήν και έσται κίνησις" ΜΦ 1071β7, 33, Φ Θ.1.2.

³⁴⁷ ΜΦ 1032α22, ΠΓΦ 335α32-33.

ποσότητα πραγματικότητα η διαφορά είναι ριζική. Για τον Αριστοτέλη η έκταση καθ'εαυτήν είναι μόνο μαθηματική αφαίρεση. Δεν μπορεί να υπάρχει ποσότητα ή μέγεθος αν δεν υπάρχει κάτι άλλο του οποίου να αποτελεί το όριο και αυτό το άλλο δεν μπορεί παρά να είναι ύλη αδιαχώριστη από κάποιες βασικές ποιότητες που ανήκουν σε κάποιου είδους σώμα το οποίο με την σειρά του είναι σε κάποιο βαθμό ουσία, τουτέστιν κάτι που διαθέτει κάποιο βαθμό συνέχειας ή ενότητας ή κάτι που είναι ένα καθαυτό εσωτερικά ενοποιημένο πράγμα. Για τον Καρτέσιο δεν υπάρχει πρώτη ύλη αλλά καθαρή έκταση ως το μόνο που μπορούμε να συλλάβουμε ως σαφή και διακριτή ιδέα και όλα τα σώματα δεν είναι τίποτε άλλο από τρόποι αυτής της έκτασης. Για τον Αριστοτέλη δεν υπάρχει πρώτη ύλη αλλά μόνο ποιοτική ύλη που ανήκει πάντοτε σε κάποιου είδους σώμα. Η διαφορά είναι σημαντική και είναι σημαντική γιατί οι αριστοτελικές ποιότητες, σε αντίθεση με τα καθαρά γεωμετρικά μεγέθη και γενικώς την αδρανή ύλη που βάσει ντετερμινιστικών νόμων αναδιατάσσεται ενδεχομενικά, είναι πραγματικές αιτιακές δυνάμεις των απτών πραγμάτων που εξαρτώνται από την εσωτερική συγκρότηση ή φύση τους. Τα σώματα είναι καθαυτό φορείς αιτιότητας και οι δυνάμεις που τους αποδίδονται δεν είναι απλές επιστημολογικές αναγκαίες προϋποθέσεις προκειμένου να γίνονται κατανοητά στο πλαίσιο μιας αριστοτελικής συγκροτημένης φυσικής επιστήμης. Παρ'όλα αυτά, το πρόβλημα των ποιοτήτων εντέλει δεν άπτεται τόσο στην αφαιρετική έννοια της ύλης της φυσικής επιστήμης, αλλά στο κατά πόσον δεχόμαστε ότι τα ίδια τα πράγματα, τα αντικείμενα του κόσμου μας, κατέχουν ως μέρος της φύσης τους εσωτερική αρχή κίνησης· πραγματικές εσωτερικές ενεργητικές ή παθητικές αιτιακές δυνάμεις έτσι ώστε να είναι αιτιακά αποτελεσματικά. Για τον Καρτέσιο, ο εξοβελισμός των ποιοτήτων ως φαινόμενων είναι η απλή συνέπεια του γεγονότος ότι η όποια πολυπλοκότητα και διευθέτηση ποσοτήτων δεν μπορεί να παράγει ποιότητες και να προσθέσει οτιδήποτε στο ομοιογενές υπόστρωμα. Ως εκ τούτου, η ποιότητα, πέραν των καθορισμών της έκτασης, αποτελεί το υποκειμενικό δημιουργήμα της αίσθησης, μια ασαφή αναπαράσταση ποσότητας στον νου. Οι ζωικοί οργανισμοί δεν μπορούν να την συλλάβουν γιατί είναι απλές μηχανές που στερούνται νοητικότητας και τα καθαρά πνεύματα δεν την εμπεριέχουν γιατί στερούνται αισθητικότητας. Το ζήτημα, ωστόσο, δεν αφορά στην άποψή μας για το ποιά είναι η κοινή ύλη όλων των πραγμάτων που διέπεται από τους όποιους γενικούς ή μη γενικούς φυσικούς νόμους, τα αριστοτελικά ζεύγη αντιθετικών δυνάμεων, η καρτεσιανή έκταση, τα κουάρκ ή ό,τι άλλο. Το βασικό επιχείρημα του Αριστοτέλη είναι ότι η κοινή ύλη των πάντων, η δική του ύλη που ήταν πολύ πιο δραστική από την δική μας, δεν αποτελεί επαρκές αίτιο για το είναι των ζωντανών όντων. Η αριστοτελική εμμενής τελεολογία, η αιτιότητα της εμμενούς μορφής ως εντελέχειας, ούτε αφορά τις επιστημονικές θεωρίες μας ούτε συγκρούεται με αυτές. Στην φύση τίποτα δεν γίνεται χωρίς την ύλη και τις κινήσεις της· στον υποσελήνιο κόσμο, τίποτα δε γίνεται αν το θερμό δεν θερμαίνει και το ψυχρό δεν ψύχει. Η υπαγωγή της απλής ή γεγονικής αναγκαιότητας της ύλης στην υποθετική αναγκαιότητα της μορφής ως τέλος είναι απολύτως απαραίτητη για την κατανόηση του πλήρους τρόπου που πραγματικά συμβαίνουν τα πράγματα χωρίς ωστόσο αυτό να έρχεται σε σύγκρουση με την υλική, ή επιστημονική για μας, ανάλυση η οποία μπορεί να παρέχει πλήρεις εξηγήσεις μέσω της υλικής αιτιότητας³⁴⁸ των όποιων

³⁴⁸ Βλ. Φ 200α

αλληλεπιδράσεων που ανήκουν στα υλικά σώματα και τις ιδιότητές τους. Ο Αριστοτέλης δεν αρνείται την εξήγηση της δομής και της ανάπτυξης των έμβιων μέσω των 'νόμων' που διέπουν τα υλικά συστατικά του. Απλώς αυτές οι εξηγήσεις δεν είναι επαρκείς για την πραγματική κατανόηση γιατί δεν αποδίδουν όλα τα αίτια. Η διαφορά έχει να κάνει με το κατά πόσον θεωρούμε ότι τα έμβια όντα προκύπτουν και εξηγούνται μόνο μέσα από υλικές αιτιακές σχέσεις είτε αυτές αφορούν τα ζεύγη των αριστοτελικών αντιθετικών δυνάμεων, που είναι η κοινή ύλη των τεσσάρων στοιχείων του και η απώτερη ύλη των πάντων, ή οι όποιες σύγχρονες αποδεκτές αιτιακές σχέσεις. Παρά τις απόψεις όπως αυτές του Cohen³⁴⁹, που ισχυρίζεται πως αν ο Αριστοτέλης ήξερε όπως εμείς σήμερα ότι η ύλη είναι περισσότερο δομημένη θα είχε άλλη αντίληψη για την μορφή, κατά την γνώμη μου, η αριστοτελική ερμηνεία του αιτιακού ρόλου της ψυχής είναι παντελώς ανεξάρτητη από την αντίληψή του για την δομή της ύλης. Σε τελική ανάλυση, όλα τα φυσικά υλικά σώματα, πλην των έμβιων, είναι ατελείς υλικές ουσίες, δηλαδή ύλη. Τα τέσσερα στοιχεία είναι η κοινή ύλη των πάντων³⁵⁰ ενώ η ανάλυση του για τα μίγματα όπως ο χαλκός ως αναλογίες λόγω της αλληλεπίδρασης των βασικών δυνάμεων είναι οιοσεί αναγωγιστική³⁵¹ και σε αντίθεση με την ανάλυση των έμβιων όντων. Από την άλλη, βέβαια, η αριστοτελική ανάλυση της κίνησης έχει σημασία ακόμη και για τις υλικές ποιοτικές αλληλεπιδράσεις γιατί ειδικά αυτές, σε αντίθεση με την τοπική κίνηση, αφορούν αμιγώς αιτιακές σχέσεις. Η κριτική του στην θεωρία της ψυχής ως αρμονίας του σώματος αντιπαράκειται σε κάθε είδους αναγωγιστική ή αναδυτιστική άποψη που δέχεται την αυτονομία της ύλης. Η διευθέτηση των υλικών συστατικών ούτε επαρκεί για την εξήγηση των ζωτικών χαρακτηριστικών ούτε μπορεί να αποτελεί την βάση από την οποία προκύπτουν νέες ιδιότητες. Η εξέλιξη της χημείας, της βιοχημείας και της μοριακής βιολογίας σχετίζονται μόνο με την αριστοτελική υλική αιτιότητα και τους μηχανισμούς και όχι με τον αιτιακό ρόλο της μορφής. Αριστοτελικά μιλώντας, το DNA θα αποτελούσε έναν υποθετικά αναγκαίο υλικό όργανο ανάλογο ή ίσως, λόγω της αδράνειάς του, και υποδεέστερο του έμφυτου θερμού. Στην δε εκδοχή της αφηρημένης πληροφορίας, η τελεονομική αντίληψη των έμβιων ως μηχανές που δρουν τελεονομικά εκδιπλώνοντας και διατηρώντας το υποκείμενο γενετικό πρόγραμμα αποδίδει στο γενετικό υλικό το καθεστώς μιας ιδεαλιστικής αρχής του λόγου που δημιουργεί τεχνητά προϊόντα. Το γενετικό υλικό επηρεάζει την υλική μορφή αλλά μόνο με το να ερμηνεύεται από το σώμα σύμφωνα με τις ενεργές ανάγκες της αυτοσυντήρησης. Χωρίς την ατομικότητα του ζωντανού σώματος το πρόγραμμα απλώς δεν είναι τίποτα. Η μορφή δεν συνιστά ούτε έναν αφηρημένο σκοπό ενός γενετικού προγράμματος ούτε έναν υλικό μηχανισμό αλλά αφορά ένα συγκεκριμένο έργο που πρέπει να εκπληρώνεται συνεχώς³⁵².

Η υλική-ποιητική περιγραφή των μηχανισμών θρέψης είναι επακριβώς ίδια είτε θεωρήσουμε ότι η μορφή έχει αιτιακό ρόλο είτε όχι. Η κατανόηση όμως της θρέψης

³⁴⁹ Cohen 1996 142.

³⁵⁰ "Επομένως, οι ύλες είναι κατ'ανάγκην όσες και τούτα, δηλαδή τέσσερις. Λέγοντας τέσσερις εννοώ ότι είναι ως μία που αποτελεί την κοινή ύλη των πάντων, ειδικά αν γίνονται το ένα από το άλλο, το είναι τους όμως είναι διαφορετικό". ΠΟ 312α31-33

³⁵¹ Βλ. Mourelatos 1984.

³⁵² Βλ. και Weber 2002 117.

ως ζωτικής λειτουργίας και κατ'επέκταση η κατανόηση της έννοιας του ζωντανού οργανισμού και της ζωής είναι πολύ διαφορετική. Το ζήτημα σχετίζεται με την απόδοση ή μη οντολογικής προτεραιότητας στα ίδια τα πράγματα και εν γένει με ένα είδος κατανόησης που υπερβαίνει την αμιγή επιστημονική έρευνα. Η επιστήμη ως μοναδικό πρότυπο της φιλοσοφικής σκέψης συγκροτεί μια δογματική μεταφυσική που υποστηρίζει πως δεν είναι μεταφυσική και ακυρώνει έτσι την φιλοσοφική σκέψη γενικώς. Ανεξαρτήτως των εξηγήσεων και των επιτυχιών της επιστήμης η αριστοτελική ερμηνεία της ζωής μέσω της μεταφυσικής θεμελίωσης της οντολογικής διαφοράς των έμβιων από τα άβια, μπορεί από πολλούς να μην είναι φιλοσοφικά αποδεκτή, αλλά σίγουρα δεν μπορεί να ακυρωθεί μέσω επιστημονικών κριτηρίων. Η δε οντολογική διαφορά μεταξύ των άβιων και των έμβιων είναι και αυτή που εγγυάται ότι το υποκείμενο και το αντικείμενο ανήκουν στην ίδια τάξη πραγματικότητας.

Το ζωντανό ον, σε αντίθεση με το άβιο, συνεπάγεται την αυτοεκπλήρωσή του γιατί ήδη είναι κανονιστικά συγκροτημένο ως αυτοδιατηρούμενη δυνατότητα να είναι όλα αυτά που μπορεί να είναι αλλά ακόμα δεν είναι και πολλά από τα οποία στην πορεία μπορεί να πραγματώσει ή να μην πραγματώσει. Και αυτή η δυνατότητα δεν εξηγείται και δεν προβλέπεται μέσω καμίας νομολογικής δομής, δηλαδή μέσω των γενικών νόμων της φυσικής ή της βιολογίας. Το έμβιο ως όλον, υπερβαίνει την υλική δομή του γιατί αυτό που κάνει ένα ον ως σύνολο είναι κάτι περισσότερο από αυτό που είναι τα υλικά του· η υπέρβαση αυτή δεν οφείλεται σε μια επιπρόσθετη υπερβατική ή μη υπερβατική οντότητα αλλά στην εμμένεια της μορφής του ή αλλιώς στην κατοχή του τέλους, ως εσωτερικά κατευθυντικής τάσης, από την δυνατότητα που είναι το είναι του υλικά συγκροτημένου έμβιου. Το ίδιο το έμβιο δεν είναι τίποτε άλλο από αυτή την πραγματική δυνατότητα η οποία υπάρχει ως ένα σύνολο συντονισμένων ενεργών δυνατοτήτων προς ένα κοινό τέλος που εκδηλώνεται μέσα από τα κανονιστικά πρότυπα συμπεριφοράς του ή αλλιώς από τον τρόπο ζωής του. Το έμβιο, υλικώς, είναι μια διαδικασία που όπως κάθε τι που μπορεί να ονομαστεί διαδικασία εμπλέκει την επίτευξη ενός τέλους. Η εμμενής κατοχή αυτού του τέλους ως εσωτερικού της συνολικής διαδικασίας της ζωής σημαίνει ότι το σύνολο των εσωτερικών κινήσεων που κάθε στιγμή λαμβάνουν χώρα μέσα στον οργανισμό δεν προκαλεί αλλοίωση της ταυτότητας του οργανισμού και δεν οδηγεί σε μια νέα μορφή αλλά, ούτως ειπείν, είναι πάντοτε από την εσωτερική πλευρά του ορίου της συνολικής διαδικασίας και οδηγεί στην εκδίπλωση της ταυτότητας, στην συγκρότηση εαυτού και στην πλήρη εκδήλωση των δυνατοτήτων του οργανισμού ως όλον. Αυτή η εσωτερική κατοχή του τέλους, η οποία όπως ήδη ειπώθηκε σχετίζεται και με την αλληλεπίδραση με τον κόσμο και όχι μόνο με την εσωτερική δομή, διακρίνει τις έμβιες διαδικασίες από τις άβιες κινήσεις, ακόμα και από τις υλικές κινήσεις των μερών του όταν αυτές μελετώνται ανεξάρτητα από το όλον ή ακόμα και από τις κινήσεις ολόκληρου του οργανισμού στο βαθμό που ο οργανισμός εκλαμβάνεται ως κινούμενο κινούν, για παράδειγμα όταν βαδίζει ή οικοδομεί. Ωστόσο, το ζητούμενο είναι να προσδιορίσουμε καλύτερα τι ακριβώς σημαίνει εσωτερική κατοχή του τέλους πέραν από την ανοησία της αντίστροφης ποιητικής αιτιότητας ή της άποψης ότι αποτελεί απλή εξηγητική αρχή. Γιατί τέλος έχουν οι περισσότερες κινήσεις και οι διαδικασίες, τόσο οι φυσικές όσο και οι τεχνητές, και αυτές οι κινήσεις ή διαδικασίες δεν είναι ανεξάρτητες μεταβολές αλλά εξαρτώνται πάντοτε και από την φύση του κινούμενου σώματος.

Τα απλά σώματα χαρακτηρίζονται από την τάση τους να είναι στον φυσικό τους τόπο και γενικώς κάθε υλικό σώμα έχει κάποιες εσωτερικές ιδιότητες που του προσδίδουν κάποιες απλές χαρακτηριστικές συμπεριφορές όταν αλληλεπιδρά ή όταν αποτελεί ύλη της τέχνης. Τηρουμένων των αναλογιών, ακόμη και οι αφηρημένοι νόμοι της σύγχρονης φυσικής αν εκληφθούν ως αιτιακοί προσδιορίζουν μια συμπεριφορά που ανήκει σε ό,τι υπόκειται σε αυτούς και άρα δηλώνουν το πώς κάποια υλικά σώματα τείνουν να συμπεριφερθούν και ποια είναι η τελική κατάσταση που θα προκύψει δεδομένων κάποιων αρχικών συνθηκών. Εν πάση περιπτώσει, όσον αφορά τον Αριστοτέλη, κατά την γνώμη μου, η κατοχή του τέλους διαφέρει από το τέλος ως εσωτερικής τάσης των υλικών ουσιών και συμποσούται στην εμμένεια της μορφής που χαρακτηρίζει αποκλειστικά τα έμβια όντα. Τα πάντα έχουν κάποιου είδους εσωτερική μορφή αλλά μόνο τα έμβια έχουν εμμενή μορφή ή ψυχή και άρα μορφή που δεν προσδίδει απλώς μια παθητική τάση ή φυσική ορμή αλλά καθορίζει ως εσωτερική ακίνητη αρχή κίνησης και την πραγμάτωση αυτού του τέλους που έγκειται στην πλήρη εκδήλωση αυτής της ίδιας. Η ψυχή ως ακίνητο κινούν αποτελεί για το σώμα μια διαρκή πηγή τελεολογικής τάξης ή κανονιστικότητας. Υπ'αυτή την έννοια τα έμβια είναι τα μόνα όντα που αυτοπραγματώνονται κινώντας αυτά τον εαυτό τους. Η καθοριστική ποιητική αιτιότητα της εμμενούς μορφής είναι αυτή που επιτρέπει την διατήρηση της ουσιώδους ταυτότητας του έμβιου μολονότι αυτό μπορεί να μεταβάλλεται υλικά ενώ συγχρόνως είναι και εκείνη από την οποία εξαρτώνται πρωταρχικά αυτές οι υλικές μεταβολές και άρα όλες οι συμπτωματικές μορφές. Η εμμενής μορφή ως κατεύθυνση της διαδικασίας της ζωής δεν είναι ένας απλός κανόνας ή μια απλή δομική ή λειτουργική αρχή αλλά μια κανονιστική και οριοθετική αρχή συμπεριφοράς.

Η εμμένεια ή κατοχή της μορφής από το υλικό σώμα είναι μια ενέργεια που δεν είναι κίνηση αλλά κάτι που αποτελεί ταυτόχρονα διαρκή αιτία και αποτέλεσμα του είναι του έμβιου όντος. Ως αιτία είναι εντελέχεια ή ψυχή και ως αποτέλεσμα είναι πλήρης ενέργεια ή ζωή που εκδηλώνεται από το έμβιο λόγω της συγκρότησης των δυνατοτήτων του από την ψυχή. Ωστόσο, δεν είναι δύο πράγματα αλλά απολύτως μια ενέργεια ή ζωή που κάθε στιγμή είναι η εκδήλωση της εμμενούς εντελέχειας ή ψυχής ή ενεργούς συνθήκης πραγμάτωσης του έμβιου. Όταν έχουμε δύο πράγματα που αλληλεπιδρούν ως ποιητικό και παθητικό, είτε αυτά είναι βασικές δυνάμεις όπως ένα θερμό σώμα που θερμαίνει ένα ψυχρό είτε έναν οικοδόμο που οικοδομεί ένα σπίτι, η ενέργεια του ποιητικού εκδηλώνεται μέσα στο παθητικό και αυτό είναι πάντοτε μια ατελής ενέργεια ή κίνηση· είναι αυτό που κάνει το κινούμενο υπό την επενέργεια αυτού που το κινεί. Αυτό που κάνει είναι αυτό που είναι, ένα μεταβαλλόμενο πράγμα που οδεύει προς μία συγκεκριμένη κατεύθυνση που καθορίζεται ενεργητικά από το ποιητικό αίτιό του και παθητικά από αυτό το ίδιο· εκτελεί ένα συγκεκριμένο είδος κίνησης επειδή το ίδιο έχει την παθητική δυνατότητα ως τάση ή ύλη αλλά όχι την ενεργητική δυνατότητα. Εφόσον όμως δεν καθορίζει το ίδιο ενεργητικά αυτό που κάνει, η 'μορφή' του, δηλαδή η κίνηση, είναι μια ατελής εντελέχεια.

Η ύπαρξη του σώματος ως δυνατότητα, δηλαδή ως σώμα που δυνάμει έχει ζωή, οφείλεται στην εμμενή ψυχή του γιατί το σώμα που δυνάμει έχει ζωή είναι το

ζωντανό σώμα που συνεχώς εκδηλώνει, εκδιπλώνει και διατηρεί την εντελή δυνατότητά του μέσω του τρόπου ζωής του. Έτσι, η ζωή ως ενέργεια εκδηλώνει την κανονιστική σχέση που παρέχει την εσωτερική διευθέτηση και την χρονική διάταξη που έχει το έμβιο με τον εαυτό του, δηλαδή με την ψυχή του. Η εντελέχεια ως ενεργεία μορφή και ως τελεολογική σχέση της ενέργειας με την δυνατότητα ή της σύνθετης ουσίας με την ύλη της ή της σύνθετης ουσίας που με αυτό που κάνει, και άρα τόσο του έμψυχου με το σώμα του όσο και του έμψυχου με το έργο του, δεν απαιτεί έναν τρίτο όρο που να ενοποιεί την μορφή με την ύλη και δεν καθιστά το ζην σύνθεση ή σύνδεσμο δύο πραγμάτων, δηλαδή του σώματος και της ψυχής. Η ζωή ως εκδήλωση της ψυχής είναι ένα είδος ενεργητικής αυτοσχισίας γιατί μόνο στο έμψυχο η σχέση του με το έργο του καθορίζεται ενεργητικά από αυτό το ίδιο και η ψυχή του είναι τελικό αίτιο και όχι απλώς τέλος.

Στην εμμένεια της ψυχής οφείλεται η εξατομίκευση, η αυτοσυγκρότηση και ο αυτοκαθορισμός της συμπεριφοράς ενός έμβιου όντος μέσω ενός συνόλου κινήσεων που λαμβάνουν χώρα μέσω υλικών αλληλεπιδράσεων εσωτερικών υλικών παραγόντων ή εσωτερικών παραγόντων με εξωτερικούς. Η αιτιότητα της ψυχής αφορά την εσωτερική ενότητα της λειτουργικά οργανωμένης ύλης που συνιστά την ένυλη εκδήλωση της, δηλαδή το σώμα, και συνεχίζει να εκδηλώνεται ως διαρκής αυτοδιατήρηση, αυτοσυντονισμός και αυτοκαθορισμός του έμβιου, δηλαδή ως ζωή. Η ψυχή και το σώμα δεν είναι δύο πράγματα που ενοποιούνται σε ένα, αλλά είναι ένα και το αυτό πράγμα, δηλαδή ένα έμβιο ον ή αλλιώς ένα σώμα που ως υλική οργάνωση κατέχει εμμένως το αίτιο της ενότητάς του ή αλλιώς την μορφή που συντονίζει και οριοθετεί τις δυνατότητές και το είναι του ως αυτό το συγκεκριμένο έμβιο ον. Η εμμένεια της μορφής ή ψυχής δεν είναι ούτε ένα είδος ενύπαρξης, όπως αυτές των διαχωριστών από την ύλη ιδιοτήτων, ούτε η σχέση των μερών προς το όλο, ούτε η σχέση της δομής με την λειτουργία, ούτε ένα είδος τοπικής σχέσης περιέχοντος και περιεχομένου. Η εμμένεια είναι ένα είδος κατοχής που καθορίζει την αιτιακή σχέση του έμβιου με τον εαυτό του τόσο ως συγχρονική εξατομίκευση όσο και ως διαχρονική ταυτότητα: το έμβιο είναι κάτι που συνεχώς γίνεται ή συμβαίνει και αυτό που γίνεται καθορίζεται και οριοθετείται από αυτό που ήδη είναι ως δυνατότητα. Η εμμένεια ή κατοχή είναι η ίδια η ζωή ως ενέργεια του σώματος που αποτελεί κάθε στιγμή εκδήλωση της ψυχής ή εντελέχειας ή πληρότητας που του αντιστοιχεί ως δυνατότητα. Εν ολίγοις, η κατοχή ή εμμένεια της ψυχής είναι το ίδιο το είναι του δυνάμει σώματος και δεν συνδέει δύο διαφορετικά πράγματα. Γιατί το σώμα ως δυνατότητα ή σύνολο δυνατοτήτων είναι αυτό που είναι λόγω της ψυχής και όχι αντιστρόφως. Από την άλλη, αυτή η ενέργεια δεν εκδηλώνεται αφ'εαυτής αλλά σχετίζεται τόσο με τις κινήσεις που συμβαίνουν εσωτερικά του οργανισμού όσο και με την αλληλεπίδρασή του με εξωτερικούς παράγοντες. Με άλλα λόγια, στα έμβια το τέλος δεν είναι η κατεύθυνση κάποιων διαθεσιακών δυνατοτήτων του σώματος αλλά οι δυνατότητες είναι ήδη έτσι ενεργά καθορισμένες προς ένα τέλος: είναι άμεσες ενεργές δυνατότητες 'έτοιμες' να εκπληρώσουν το εσωτερικό τους έργο επειδή έχουν συγκροτηθεί και συνεχώς συγκροτούνται από την ψυχή, κατά μια έννοια, αυτοσυγκροτούνται, ως αυτές οι δυνατότητες. Το έμβιο είναι αίτιο και αποτέλεσμα του εαυτού του, όχι βέβαια με την έννοια της γένεσης, καθώς 'τίποτα δεν γεννά τον εαυτό του'. Η γένεση, όμως, παίζει απολύτως απαραίτητο και καθοριστικό ρόλο στο κλείσιμο του αιτιακού κύκλου έτσι ώστε να μπορούμε να λέμε ότι το έμβιο είναι αίτιο και αποτέλεσμα του εαυτού του με την έννοια του

αυτοκαθορισμού. Ένας λόγος που η ενέργεια δεν έχει μόνο γνωσιακή αλλά και οντολογική και χρονική προτεραιότητα έναντι της δυνατότητας είναι γιατί το δυνάμει γίνεται ενεργεία μόνο μέσω κάποιου ίδιου πράγματος που ήδη είναι ενεργεία. Ως εκ τούτου, η ύλη της γένεσης ενός έμβριου καθορίζεται μέσω της μορφής του προγόνου δηλαδή μέσω της ενέργειας της αναπαραγωγικής του ψυχικής δυνατότητας που ανήκει στην θρέψη. Όταν λήξει η κίνηση γεννιέται ένα ον με δική του ατομική ψυχή δηλαδή ένα ενεργεία ή έμβριο ον που λόγω της ψυχής του είναι ικανό να αναπτυχθεί από μόνο του και να εκδιπλώσει και να εκδηλώσει όλες τις βασικές χαρακτηριστικές συμπεριφορές του. Με άλλα λόγια, η ζωή καθορίζεται εξαρχής από την ζωή και κάθε έμβριο ον αποκτά την εντελέχεια ή ψυχή του μέσω της αναπαραγωγικής ζωτικής ενέργειας του προγόνου του που ο ίδιος με την σειρά του έχει αποκτήσει την δική του από τον δικό του πρόγονο· "ο γεννήτορας είναι επαρκής να παράγει και να είναι το αίτιο της μορφής μέσα στην ύλη"³⁵³. Οι αριστοτελικές μορφές δεν είναι καθόλου αλλά ατομικές επιμέρους μορφές. Τα έμβρια δεν λαμβάνουν την μορφή ή ψυχή τους από ένα αιώνιο παράδειγμα αλλά αποκτούν την δική τους ατομική ψυχή, ίδιου είδους με του προγόνου τους, μέσω της αιτιακής διαδικασίας που οδηγεί στην γένεση. Η εν λόγω αιτιότητα έγκειται στην αφομοίωση της μορφής που όσον αφορά τις φυσικές διαδικασίες σημαίνει εξομοίωση του παθητικού μέσω της ίδιας της αιτίας ή μορφής κατά την διάρκεια της κίνησης, δηλαδή της διαδικασίας κατά την οποία ένα πράγμα επενεργεί σε ένα άλλο. Η ενέργεια προηγείται της δύναμης γιατί αν προηγούνταν η δυνατότητα τότε ποτέ τίποτα δεν θα ερχόταν στην ενέργεια. Και η γένεση είναι ο τρόπος που διασφαλίζει την προτεραιότητα της ενέργειας ως ενέργειας ενός πράγματος μιας άλλης αλλά ίδιου είδους μορφής. Για αυτό τον λόγο και όλα εξαρτώνται από την αμιγή ενέργεια του Θεού. Ο Θεός διασφαλίζει την συνεχή και αιώνια ύπαρξη της κίνησης, δηλαδή τις κινήσεις των πλανητών από τις οποίες εξαρτάται ο εποχιακός κύκλος της γένεσης και της φθοράς στον υποσελήνιο κόσμο. Οι αριστοτελικές σύνθετες ουσίες 'διεκδικούν' την αιωνιότητα μόνο υπό την έννοια της αναπαραγωγής μιας αριθμητικά άλλης ουσίας ίδιου είδους. Κατά πάσα πιθανότητα, αν και δεν είμαι πεπεισμένη ότι αυτό ισχύει για τα φυσικά είδη και όχι απλώς για τις γενικές μορφές ζωής ως θρέψη, αίσθηση, κίνηση και νόηση, κατά τον Αριστοτέλη θα πρέπει πάντα να υπάρχει αναφορικά με όλα τα είδη κάποιο πράγμα που να έχει την συγκεκριμένου είδους μορφή· ένα ενεργεία μέλος. Κατά την γνώμη μου, πέραν βέβαια από τα ουράνια σώματα και την ύλη ως αυτό από το οποίο γίνονται τα πάντα και που πάντα υπάρχει ως η συστατική ύλη κάποιου είδους και βαθμού πληρότητας ουσίας, η μέγιστη απαίτηση είναι ότι πρέπει να υπάρχουν πράγματα που τρέφονται, αισθάνονται και νοούν.

Αρχικά συγκροτούνται μέσω της ενέργειας μιας ουσίας με ίδια ψυχή και εν συνεχεία μέσω της εκδήλωσης της δικής τους ενέργειας που είναι εκδήλωση της δικής τους ψυχής. Η ζωή του έμβριου είναι η συνεχής ταυτόχρονη και αδιαχώριστη εκδήλωση της ψυχής ή μορφής του ως ενέργεια ή ζωή. Η ψυχή ως εντελέχεια δηλώνει την πλήρη πραγματικότητα της δυνατότητας που είναι ή μπορεί να έχει το σώμα ως δυνάμει το τέλος της δυνατότητάς του ακόμη και όταν δεν έχει

³⁵³ ΜΦ 1034α4-5

εκπληρώσει πλήρως αυτό το τέλος. Η ζωή ως πλήρης συνολική ενέργεια του έμβριου είναι μέσα στην εντελέχεια ή ψυχή επειδή καθορίζεται από την ψυχή όντας η εμμενής εκδήλωσή της από το σώμα ως όλον. Η ζωή είναι μια κίνηση ή διαδικασία που συνολικά δεν είναι ατελής ενέργεια ή κίνηση αλλά ενέργεια που εξατομικεύει, συγκροτεί και διατηρεί ένα έμβριο που εκδιπλώνει ή διατηρεί την ταυτότητά του γιατί το καθοριστικό ποιητικό αίτιο κάθε ζωτικής κίνησης στην οποία εμπλέκεται το έμβριο, είτε ως παθητικό είτε ως ενεργητικό, είναι η εμμενής κανονιστική μορφή του ως εντελέχεια. Και αυτή η εντελέχεια είναι το αίτιο της ενότητας του σώματος και ως εκ τούτου είναι πάντα ως έναν βαθμό εκδηλωμένη ως ενέργεια ή ζωή που συγκροτεί και διατηρεί την λειτουργική οργάνωση του σώματος ακριβώς επειδή όλες οι επιμέρους λειτουργίες αυτής της οργάνωσης έχουν μια κοινή κατεύθυνση. Η ψυχή παρέχει το σύνολο των χαρακτηριστικών αναπτυξιακών και συμπεριφορικών δυνατοτήτων του έμβριου όντος οι ζωτικές ενέργειες των οποίων το διακρίνουν από τις ατελείς ενέργειες ή κινήσεις του άβριου.

Στον σύγχρονο υλισμό, από τον Καρτέσιο και μετά που οι ουσιώδεις μορφές αντικαταστάθηκαν από τους νόμους της επιστήμης, όλες οι εξηγήσεις προσπαθούν να εξηγήσουν την πραγματικότητα, συμπεριλαμβανομένης της ζωής και πλέον και του νου, από κάτω προς τα πάνω. Η ύλη αντί να είναι το πιο απροσδιόριστο και γνωσιακά απροσπέλαστο πράγμα αναδείχθηκε στο πιο καθορισμένο και το μόνο γνώσιμο πράγμα της φυσικής πραγματικότητας. Ως εκ τούτου, ξεκινώντας από την δομή που το επιστημονικό πλαίσιο κάθε εποχής αποδίδει στην στοιχειώδη ύλη σε συνδυασμό με τους επιστημονικούς νόμους ή γενικώς τις βασικές ή κατηγορικές ιδιότητες που αναγνωρίζονται ως φυσικές προσπαθούμε να εξηγήσουμε το σύνολο της πραγματικότητας. Από αυτό προκύπτουν διάφορα προβλήματα όπως, για παράδειγμα, εκείνα που σχετίζονται γενικότερα με την εμφάνιση νέων ποιοτικών χαρακτηριστικών και συμπεριφορών και ειδικότερα με τα φαινόμενα της ζωής και του νου. Φερ'ειπείν, ένα πρόβλημα σχετίζεται με την ριζική ενδεχομενικότητα που παραδόξως συνδέεται με την εξωτερική αναγκαιότητα των αιτιακών νόμων κατά τον ίδιο περίπου τρόπο που κατά τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη συνδεόταν η τύχη με την αναγκαιότητα στους Προσωκρατικούς. Όλα μπορεί να προκύπτουν ακολουθώντας αιτιακούς νόμους ή μέσω μηχανιστικής αναγκαιότητας αλλά οι διαμορφώσεις που προκύπτουν είναι μεταφυσικά ενδεχομενικές. Οι αλληλεπιδράσεις των μερών ενός όλου, μπορεί να διέπονται όλες από αυστηρά αιτιακούς νόμους αλλά η τελική συνολική δομή συνιστά απλώς μια ενδεχομενική διαμόρφωση που αποτελείται από ένα σύνολο ενδεχομενικοτήτων που έχουν προκύψει με αναγκαίο τρόπο. Πάνω από όλα βέβαια προκύπτει το ζήτημα της κανονιστικότητας, πηγή της οποίας πλέον μπορεί να θεωρηθεί μόνο ο υποκειμενικός νους, καθώς και της πλήρους διάκρισης του είναι και του δέοντος. Αριστοτελικά μιλώντας, η δομή της στοιχειώδους ύλης είναι, τηρουμένων των αναλογιών, η μόνη αποδεκτή μορφή ή φύση από την εκδήλωση ή συμπεριφορά της οποίας προκύπτουν σύμφωνα με τους επιστημονικούς νόμους όλα τα υπόλοιπα: με άλλα λόγια, οι αρχές που διέπουν την ύλη επαρκούν για να εξηγήσουν την συμπεριφορά και τις μεταβολές οιασδήποτε οντότητας. Υπ'αυτή την έννοια όλα έχουν μια φύση, φερ'ειπείν αυτή του εκτατού σώματος, και οι οντολογικά μετέωροι εξωτερικοί των πραγμάτων επιστημονικοί νόμοι είναι εκείνοι που προσδιορίζουν αυτή την φύση. Ένας τέτοιος περιορισμός όμως της φυσικής πραγματικότητας που συνδέεται, όπως

επιτυχημένα αναφέρουν οι Code και Morasvsic, με μια 'μονολιθική έννοια ύλης'³⁵⁴, δεν αφήνει κανένα περιθώριο για την μονιστική κατανόηση των ζωτικών και των νοητικών φαινομένων πέραν από αυτήν του εξαλειπτισμού ή κάποιου είδους αναγωγισμού που εν τέλει, κατά την γνώμη μου, δεν διαφέρει και τόσο από τον εξαλειπτισμό καθώς καταλήγει με τον ένα ή τον άλλο τρόπο στην οντολογική εξαίρεση του ίδιου του 'φαινομένου'.

Επανερχόμενοι στην αριστοτελική ύλη, η ύλη καθ'εαυτή είναι κάτι που δεν μπορεί φυσικώς να υπάρξει από μόνη της ούτε ως δύναμη ον, κάτι που δεν διαθέτει κανένα βαθμό πραγματικότητας. Κατά μια έννοια αυτό που δεν διαθέτει κανένα βαθμό πραγματικότητας, το καθαρό δύναμη, φυσικώς δεν υπάρχει καθόλου και αυτό που είναι αμιγής ενέργεια και απόλυτη πραγματικότητα δεν μπορεί παρά κατά κάποιο τρόπο να είναι υπερβατικό. Αν κάτι είναι δύναμη κάτι άλλο, δεν μπορεί παρά να έχει και το ίδιο κάποιου είδους προσίδια μορφή: "αν όμως αυτό που είναι δύναμη ένα σώμα δεν είναι προηγουμένως ένα άλλο ενεργεία σώμα, θα υπήρχε ξεχωριστά το κενό"³⁵⁵. Ενδιάμεσα σε αυτά τα δύο υπάρχει μια διαβαθμισμένη κλίμακα βαθμών πραγματικότητας των αισθητών όντων που εξαρτάται από τον βαθμό αυτοτέλειας ή εξατομίκευσης που χαρακτηρίζει τα όντα ανάλογα με την μορφή τους, δηλαδή την εσωτερική τους ενότητα ή συνέχεια, ενώ συγχρόνως και το κάθε εξατομικευμένο ον μπορεί σε διαφορετικές φάσεις της ύπαρξής του να χαρακτηρίζεται από διαφορετικούς βαθμούς πληρότητας ανάλογα με τις δυνατότητες που έχει εκπληρώσει ή που ασκεί κάθε στιγμή. Στον Αριστοτέλη δεν υπάρχει ποτέ ύλη, ούτε καν τα στοιχεία όπως μόλις είπαμε, που δεν είναι καθορισμένη από μια μορφή. Είναι ένας σχετικός όρος, ένα 'προς τι', που καθαυτή δεν υφίσταται ούτε οντολογικά ούτε γνωσιολογικά³⁵⁶. Κάτι θεωρείται ύλη μόνο εν

³⁵⁴ Code και Morasvsic 1992

³⁵⁵ ΠΟ 302α7-9

³⁵⁶ "Υλη λέω εκείνο που καθαυτό δεν είναι ούτε κάτι ούτε κάποιο ποσό ούτε τίποτα άλλο από αυτά με τα οποία προσδιορίζεται το ον" ΜΦ 1029α20-23.

"Τα αισθητά λέγονται και γνωρίζονται τω καθόλου λόγω, η δ'ύλη άγνωστος καθ'αυτήν" ΜΦ 1036α8-9 Βλ. και Φ 194β9,

Αν με ύλη καθαυτή εννοούμε κάτι απολύτως ακαθόριστο τότε αυτό αφορά μια δυνατότητα που προκύπτει από νοητικά ενεργήματα, όπως το άπειρο ή το κενό. Αυτά στην πραγματικότητα ανήκουν στην σφαίρα του αδύνατου, αυτού που δεν είναι δυνατόν να είναι, και δεν μπορούν να υπάρξουν χωριστά. Η ύλη καθ'εαυτή ως κάτι απολύτως ακαθόριστο ισοδυναμεί με το τίποτα και ως εκ τούτου δεν μπορεί να έχει χωριστή ύπαρξη. Δεν είναι καν κάτι που θα μπορούσε να υπάρχει δύναμη παρά μόνο μέσα στην γνώση, τουτέστιν με την έννοια ότι είναι κάτι που μπορούμε να φανταστούμε ή να σκεφτούμε. Είναι δύναμη όπως το κενό ή το άπειρο, δηλαδή μόνο στην γνώση: "το άπειρο όμως δεν είναι δύναμη με την έννοια ότι θα είναι κάποτε ενεργεία κάτι χωριστό, αλλά είναι δύναμη στην γνώση. Διότι το γεγονός ότι η διαδικασία της διαίρεσης δεν τελειώνει ποτέ, δείχνει ότι αυτή η ενέργεια είναι που του αποδίδει το δύναμη και όχι το ότι μπορεί να χωρισθεί" (ΜΦ 1048β14-17, Βλ. και Φ 214α15-24, 217β25-30). Θα μπορούσε κάποιος να πει ότι δεν υπάρχει ποτέ ενεργεία αλλά ότι υπάρχει δύναμη ως πρώτη ύλη, τουτέστιν ως κοινή ύλη που υπόκειται της αλληλομετατροπής και του είναι των τεσσάρων απλών σωμάτων χωρίς ωστόσο να υπάρχει ποτέ χωριστά από αυτά. Αυτό δεν είναι σωστό αν θεωρήσουμε την πρώτη ύλη ως ένα απολύτως απροσδιόριστο ή άμορφο γυμνό υλικό αλλά είναι σωστό αν την θεωρήσουμε ως δύναμη φορέα των βασικών ποιοτήτων που εκδηλώνουν τα ενεργεία απλά σώματα από τα οποία είναι αδιαχώριστη.

Η πιο στοιχειώδης ύλη είναι πάντοτε καθορισμένη από ένα ζεύγος αντιθέτων ποιοτικών ιδιοτήτων και το είναι της αντιστοιχεί σε ένα από τα τέσσερα απλά σώματα. "Η μήπως η ύλη είναι η ίδια κατά μία έννοια αλλά διαφορετική κατ'άλληλ; Γιατί εκείνο που υπόκειται αυτών, όποια και αν είναι η φύση του

ως υποκειμένο, είναι το ίδιο, αλλά το είναι του δεν είναι το ίδιο" (ΠΓΦ 319β2-4)... "Εμείς όμως υποστηρίζουμε πως υπάρχει ύλη από την οποία αποτελούνται τα αισθητά σώματα η οποία όμως δεν είναι χωριστή αλλά συνδέεται πάντοτε με μια εναντίωση, και από αυτή γίνονται τα αποκαλούμενα στοιχεία." (ΠΓΦ 329α24-26). "Επομένως, οι ύλες είναι κατ'ανάγκη όσες και τούτα, δηλαδή τέσσερεις. Λέγοντας τέσσερεις εννοώ ότι είναι ως μία που αποτελεί την κοινή ύλη των πάντων, ειδικά αν γίνονται το ένα από το άλλο, το είναι της όμως είναι διαφορετικό. Τίποτε δεν εμποδίζει μεταξύ ενάντιων να υπάρχουν ένα και περισσότερα ενδιάμεσα, όπως στα χρώματα, εφόσον το ενδιάμεσο και το μέσον λέγονται με πολλές έννοιες" ΠΟ 312α31-34

Η αριστοτελική πρώτη ύλη δεν είναι μια απολύτως απροσδιόριστη ύλη αλλά κάτι που δεν μπορεί να υπάρξει χωριστά από τα απλά σώματα. Τα πάντα επομένως έχουν ως απώτερη ή εγγύς ύλη κάποια από τα τέσσερα στοιχεία. Στα Μετά τα Φυσικά ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως ως πρώτη ύλη θα πρέπει να εκλάβουμε αυτό για το οποίο δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι η συστατική ύλη του, ο υλικός χαρακτήρας του, προέρχεται από κάτι άλλο. Για όλα τα υλικά πράγματα μπορούμε να πούμε ότι αυτό είναι 'εκείνιο'. Το εκείνιο αναφέρεται στην ύλη της γένεσης ενός πράγματος ως ένα άλλο πράγμα που έχει μεταβληθεί ως όλο κατά την διαδικασία της γένεσης και από εκείνο έχει γίνει εκείνιο και ως τέτοιο αφορά την συστατική ύλη του και αποτελεί χαρακτηριστικό του πράγματος ανάλογο με τις ποιότητες.

Φερ'επειν, ένα άγαλμα είναι χάλκινο και όχι χαλκός και ένα κιβώτιο είναι ξύλινο και όχι ξύλο. Η ουσία του κιβωτίου, το να είναι κάτι κιβώτιο, δεν σχετίζεται με το ότι είναι ξύλινο αλλά με το ότι είναι κιβώτιο, φερ'επειν με το ότι έχει ένα συγκεκριμένο σχήμα και κυρίως με το ότι είναι χώρος αποθήκευσης. Ωστόσο, η ύλη ως το πράγμα από το οποίο έγινε, δηλαδή ως το υπόστρωμα της κίνησης που προηγείται της γένεσης, του προσδίδει το χαρακτηριστικό 'ξύλινο' και παραμένει αλλά όχι ως υποκειμένο ή άμεση ύλη που είναι και παραμένει δυνάμει κιβώτιο αλλά ως χαρακτηριστικό του κιβωτίου ως υλικού σώματος που συγκροτείται από την εντελέχεια στο συγκεκριμένου είδους πράγμα που είναι το κιβώτιο. Στην προκειμένη περίπτωση δεν διαχωρίζεται εύκολα από την άμεση ύλη του κιβωτίου, δηλαδή το ίδιο το διαμορφωμένο κιβώτιο, είτε ως ουσιώδη ύλη νοούμενη χωρίς συμπτωματικά χαρακτηριστικά είτε ως έχει, δηλαδή μαζί με τα συμπτωματικά χαρακτηριστικά. Ωστόσο, κατά τον Αριστοτέλη είναι λάθος, και όχι με την γλωσσολογική έννοια, να πει κάποιος ότι το κιβώτιο είναι ξύλο. Το κιβώτιο ήταν ξύλο, δηλαδή η ύλη που πρέπει πάντοτε να προϋπάρχει της διαδικασίας της γένεσης, και έγινε κιβώτιο.

"Αν, λοιπόν, υπάρχει κάτι πρωταρχικό, που δεν λέγεται εκείνιο ως προς κάτι άλλο, ετούτο είναι η πρώτη ύλη. Για παράδειγμα, αν η γη είναι αέρινη και ο αέρας δεν είναι πυρ αλλά πύρινος, τότε το πυρ είναι πρώτη ύλη και δεν είναι κάτι συγκεκριμένο [τόδε τι]" ΜΦ 1049α25-27. Τουτέστιν, αν για το πυρ δεν υπήρχε κάτι ως προς το οποίο θα ήταν εκείνιο τότε αυτό θα ήταν η πρώτη ύλη και δεν θα μπορούσε να είναι 'τόδε τι' και χωριστό. Αν το πυρ είναι η πρώτη ύλη απλώς δεν υφίσταται ως πυρ παρά μόνο ως πύρινο δηλαδή ως συστατική ύλη κάποιου σώματος που είναι 'τόδε τι'. Επομένως, η πρώτη ύλη δεν είναι κάτι τελείως ακαθόριστο, δηλαδή ένα γυμνό υπόστρωμα που στερείται οιονδήποτε χαρακτηριστικών. Ωστόσο, δεν είναι ενεργεία αυτά τα χαρακτηριστικά αλλά, όπως και κάθε ύλη ανώτερου επιπέδου, μόνο δυνάμει μέσα στο σώμα του οποίου είναι ύλη. Το πύρινο ως συστατική ύλη προφανώς και προσδίδει κάποια υλικά χαρακτηριστικά στο σώμα του οποίου είναι ύλη. Ωστόσο, αυστηρά μιλώντας, αυτά τα χαρακτηριστικά δεν είναι χαρακτηριστικά της ύλης αλλά του σώματος του οποίου αποτελεί την σύσταση.

Η δυνατότητα εκκληρώνεται πάντοτε μέσω μιας ενέργειας της οποίας είναι δυνατότητα και είναι δυνατότητα μόνο ως προς αυτή την ενέργεια και όχι ως κάτι ανεξάρτητο. Ως κάτι ανεξάρτητο θα πρέπει να είναι ενεργεία κάτι άλλο. Η αριστοτελική πρώτη ύλη είναι τα βασικά ζεύγη αντιθετικών δυνάμεων τα οποία όμως υπάρχουν μόνο ως συνδυασμοί και αυτοί οι συνδυασμοί είναι τα τέσσερα απλά σώματα. Για αυτό τον λόγο άλλωστε τα στοιχεία αλληλομετρατρέπονται. Το καθένα έχει για ύλη του το προηγούμενο και για μορφή του το επόμενο έτσι ώστε να κλείνει ο κύκλος. Η ύλη του αέρα είναι το νερό ως νερό που είναι δυνάμει αέρας, δηλαδή ως νερό που στερείται την μορφή του αέρα, και από αυτό προέρχεται ο αέρας μέσω της κατάλληλης διαδικασίας, και όχι κάτι άμορφο που υπόκειται του αέρα και του νερού. Όταν το νερό γίνει αέρας το νερό παύει να είναι νερό και είναι αέρας. "όταν όμως μεταβάλλεται το πράγμα ως όλον, χωρίς να παραμένει τίποτα το αισθητό ως το ίδιο υποκειμένο (για παράδειγμα, όταν η γονή ως όλον μετατρέπεται σε αίμα ή το νερό σε αέρα ή ο αέρας ως όλον σε νερό), τέτοια διαδικασία είναι η γένεση του ενός και η φθορά του άλλου" (ΠΓΦ 319β6-18 Βλ. και Φ 217α26, 1029α3, 1033α31). Όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι δεν παραμένει τίποτα το αισθητό δεν εννοεί ότι αυτό που υπόκειται της μεταβολής είναι μια άμορφη ύλη αλλά ότι όταν μεταβάλλεται ουσιωδώς

σχέσει με έναν επόμενο καθορισμό, δηλαδή μια νέα μορφή που μπορεί να λάβει μέσω μεταβολής και αυτή η μορφή καθορίζει τόσο την μεταβολή, επειδή ο ποιητικός παράγοντας της μεταβολής δεν μπορεί παρά να κατέχει ενεργεία μια ίδια μορφή³⁵⁷, όσο και την νέα οντότητα που προκύπτει μέσω αυτής της μεταβολής. Φερ'ειπείν, τα στοιχεία είναι ύλη εν σχέσει με το χαλκό και ο χαλκός ύλη εν σχέσει με το άγαλμα αλλά από μόνα τους τα στοιχεία ως στοιχεία ή ο χαλκός ως χαλκός δεν είναι σκέτη ύλη: είναι υλικές ουσίες και η συμπεριφορά τους καθορίζεται από την ατελή μορφή που κατέχουν. Με άλλα λόγια, υπάρχουν όντα που είναι ύλη εν σχέσει με κάτι άλλο αλλά τα ίδια καθαυτά δεν είναι ύλη. Μολονότι υπάρχουν τα απλά σώματα που με μια γενική έννοια θεωρούνται κοινή ύλη των πάντων, στην αυστηρή της έννοια η ύλη δεν αφορά μια γενική έννοια ύλης, γιατί κάθε ουσία έχει την δική της άμεση προσίδια της μορφής της ύλη, η διευθέτηση της οποίας εξαρτάται από αυτή την μορφή έτσι ώστε το πράγμα, τουτέστιν η πραγματικότητα του πράγματος, να ταυτίζεται πάντοτε με την μορφή του και ποτέ με την ύλη του³⁵⁸. Υπό μια οπτική, κατά την γνώμη μου, η ύλη υπ'αυτή την έννοια είναι η αριστοτελική σύλληψη του τρόπου μέσω του οποίου μπορούμε να μιλάμε για μεταβολές ποιοτικών μορφών που οι ίδιες δεν υπόκεινται σε μεταβολή. Πάνω από όλα είναι ο τρόπος μέσω του οποίου κάποιες μορφές υπάγονται σε άλλες μορφές. Τα υλικά πράγματα παροπλίζουν την προσίδια ταυτότητά τους και αποκτούν ταυτότητα μέσω της νέας μορφής στην οποία υπάγονται. Το ζήτημα που τίθεται είναι το τι ακριβώς είναι η αριστοτελική μορφή πέραν από τις υλικές εκδηλώσεις της όπως για, για παράδειγμα, η λειτουργική οργάνωση ενός έμβριου: τουτέστιν κάτι που δεν αφορά στα ποιοτικά χαρακτηριστικά τα οποία είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με την ύλη και κάτι που δεν είναι ούτε διευθέτηση ούτε λογική αφαίρεση καθώς δεν έχει ούτε αισθητή ούτε νοητή ύλη, αλλά κάτι που αφορά αποκλειστικά στον ιδιαίτερο αιτιακό ρόλο της μορφής.

Αν μη τι άλλο, η αριστοτελική φιλοσοφία μολονότι από την μία τονίζει την συνέχεια και τις αναλογικά κοινές αρχές όλων των πραγμάτων από την άλλη διακρίνει σαφώς τόσο τα φυσικά από τα τεχνητά αντικείμενα όσο και τα έμβια από τα άβια όντα. Τα φυσικά πράγματα έχουν φύση, τουτέστιν έμφυτη εσωτερική αρχή

ένα πράγμα, 'εκ του όλως υποκειμένου', εκείνο που αλλάζει ταυτότητα είναι το ίδιο το υποκείμενο επειδή παίρνει διαφορετική μορφή. Ως εκ τούτου, η νέα ουσία που θα προκύψει είναι ένα νέο υποκείμενο διαφορετικών συμπτωματικών μορφών, δηλαδή ουσιασώς διαφορετική από εκείνη, δηλαδή από την ύλη ή υλική ουσία, από την προέκυψε και η οποία παραμένει ως υλικό ή ποιοτικό γνώρισμα της νέας ουσίας, ως εκείνιο. Ο Αριστοτέλης αναδεικνύει με κάθε ευκαιρία την απόλυτη συνάφεια της ύλης με τα βασικά ποιοτικά χαρακτηριστικά τα οποία υπάρχουν πάντα σε συνδυασμούς. Αυτό εννοεί όταν λέει ότι "ύλη λέω εκείνο που καθαυτό δεν είναι ούτε κάτι ούτε κάποιο ποσό ούτε τίποτα άλλο από αυτά με τα οποία προσδιορίζεται το ον".

Για να το θέσω διαφορετικά, η πρώτη ύλη δεν υφίσταται ποτέ ως πρώτη ύλη αλλά υφίσταται πάντοτε ως τα τέσσερα στοιχεία ή ως κάποιο άλλο από τα απλά σώματα. Δεν υπάρχει ελεύθερη πρώτη ύλη γιατί η εξατομίκευσή της εξαρτάται από την εξατομίκευση του υλικού σώματος του οποίου αποτελεί την σύσταση. Η ύλη υπάρχει πάντοτε ως συστατικό κάποιου πράγματος όπως και οι βασικές ποιότητες υπάρχουν πάντοτε ως τα υλικά χαρακτηριστικά του πράγματος.

³⁵⁷"υπό του εντελεχεία όντος το δυνάμει ον γίνεται" (ΠΓΦ 734α30), "αεί εκ του δυνάμει όντος γίνονται το ενεργεία ον υπό του ενεργεία όντος" ΜΦ Θ8 1049β24, Φ 202α12

³⁵⁸ ΜΦ 1035α7-9.

κίνησης και στάσης, ενώ τα τεχνητά μπορούν να συγκροτηθούν μόνο από μια εξωτερική αρχή κίνησης. Ένα άγαλμα, για παράδειγμα, κατά τον Αριστοτέλη δεν αποτελεί ένα φυσικό αντικείμενο γιατί δεν διαθέτει εσωτερική αρχή κίνησης, δηλαδή φύση. Έχει διαμορφωθεί και γενικώς καθορίζεται πάντα από μια εξωτερική αρχή κίνησης ή αλλιώς ποιητικό αίτιο³⁵⁹, το οποίο όσον αφορά την γένεσή του εκτός από τον τεχνίτη κατά πρώτο λόγο είναι η ίδια η τέχνη καθώς είναι ο ενσώματος κανόνας που κατέχει ο τεχνίτης και σύμφωνα με τον οποίο διαμορφώνει, μέσω εργαλειακών ποιητικών αιτίων που προκαλούν κινήσεις, την ύλη. Ως εκ τούτου, μεταδίδει μέσω εργαλειακών υλικών ποιητικών αιτίων την τέχνη που κατέχει στην υλική ουσία που χρησιμοποιεί ως ύλη. Η τέχνη όμως ή μάλλον οι δομικοί ή μορφικοί κανόνες που ενσωματώνονται στην ύλη της τέχνης συγκροτούν μια παθητική μορφή που απλώς διατηρείται μέσω των μηχανικών σχέσεων που έχουν οργανωθεί κατάλληλα χωρίς να συνιστά μια ακίνητη αρχή κίνησης μέσα στην μορφοποιημένη ύλη. Η δε φυσική κίνηση του αγάλματος, όπως η πτώση του σύμφωνα με το βάρος του, δεν οφείλεται στο ότι είναι έργο τέχνης αλλά στην ύλη από την οποία είναι φτιαγμένο και η οποία του ανήκει κατά συμβεβηκός³⁶⁰. Ένα άγαλμα δεν μπορεί να φτιαχτεί από οποιοδήποτε υλικό αλλά μπορεί να κατασκευαστεί, για παράδειγμα, και από χαλκό και από μάρμαρο και αντιστοίχως οι υλικές ουσίες που μπορούν να αποτελέσουν ύλη της τέχνης μπορούν μέσω της τέχνης να προσλάβουν παραπάνω από μία μορφή³⁶¹. Επιπλέον, ο χαλκός που είναι η ύλη ενός συγκεκριμένου αγάλματος μπορεί μετά την καταστροφή του αγάλματος να αποτελέσει ύλη για την κατασκευή ενός άλλου τεχνήματος χωρίς να χρειάζεται να αποσυντεθεί και ο χαλκός στα στοιχεία από τα οποία έχει προέλθει. Τα τεχνητά αντικείμενα ως τεχνητά αφενός είναι ετεροκαθοριζόμενα και αφετέρου η ενότητα τους δεν είναι ουσιώδης καθώς δεν προκύπτει από αυτό που είναι καθαυτά. Πιο σωστά, το ότι είναι φθαρτά ετεροκαθοριζόμενα όντα σχετίζεται άμεσα με το ότι η ενότητά τους δεν είναι εσωτερική αλλά εξωτερική και συμπτωματική. Τα έμβια όντα αντιθέτως είναι αυτοκαθοριζόμενα και η ενότητά τους δεν είναι εξωτερική, συμπτωματική και ενδεχομενική αλλά είναι εσωτερική και ουσιώδης. Από την άλλη τόσο τα τεχνήματα όσο και τα έμβια ως υλικά σώματα με τις συναφείς ιδιότητες είναι υποθετικά αναγκαία.

Η κίνηση συνιστά μια ατελή ενέργεια που τείνει προς ένα εξωτερικό από αυτήν όριο, το αποτέλεσμα ως ολοκλήρωση της μεταβολής, και αντιπαρατίθεται στην αυστηρή έννοια της ενέργειας που ενέχει το ίδιο της το τέλος, ή είναι ή ίδια τέλος, και προσιδιάζει στην μορφή ή ουσία με την αυστηρή έννοια του όρου. Υπ'αυτή την έννοια η μορφή ή ουσία αφορά τις περιπτώσεις που ένα ον, πιο συγκεκριμένα ένα έμβιο ον, έχει την δυνατότητα να μεταβάλλει αυτό τον εαυτό του χωρίς να χάνει την ταυτότητά του. Για να έχει αυτή την δυνατότητα θα πρέπει να διαθέτει μια

³⁵⁹ "οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἔχει τὴν ἀρχὴν ἐν ἑαυτῷ τῆς ποιήσεως, ἀλλὰ τὰ μὲν ἐν ἄλλοις καὶ ἕξωθεν" Φ 192β28-29

³⁶⁰ Βλ. Φ 192β8-23

³⁶¹ "Οι τέχνες τώρα δημιουργούν την ύλη τους --άλλες την κατασκευάζουν εξ αρχής και άλλες την μεταποιούν για να δουλεύεται καλύτερα-- ... Στα τεχνικά λοιπόν προϊόντα την ύλη την δημιουργούμε εμείς χάριν του έργου· στα φυσικά όμως όντα η ύλη είναι δεδομένη". "Γιατί το ξύλο είναι και κλίνη και τρίποδο επειδή είναι δυνάμει και τα δύο αυτά" Φ 194 α33-β8, ΠΖΜ 641α27-33

εσωτερική ασυμμετρία ζευγών ποιητικών και παθητικών δυνάμεων και άρα μια ετερογένεια και μια λειτουργική οργάνωση έτσι ώστε να διασφαλίζεται η δυνατότητα του να μεταβάλλει αυτό τον εαυτό του. Ωστόσο, η ψυχή ή ουσιώδης μορφή ή ουσία ή φύση δεν αφορά πρωτογενώς αυτή την ίδια την ασυμμετρία ή την λειτουργική οργάνωση αλλά την αιτία αυτής της λειτουργικής οργάνωσης, δηλαδή εκείνο που αρχικά διαμορφώνει και εν συνεχεία κρατά το σώμα ως ένα ενιαίο σώμα που είναι έτσι λειτουργικά οργανωμένο. Από την άλλη, η λειτουργική οργάνωση δευτερογενώς είναι η μορφή, η 'υλική' μορφή, γιατί συνιστά την ένυλη εκδήλωσή της, τον τρόπο ύπαρξής της ύλης που ως έτσι λειτουργικά οργανωμένη είναι πράγμα που εκδηλώνει την μορφή ως ενέργεια.

Γιατί η μορφή δεν συνιστά μια ξεχωριστή ουσιώδη οντότητα ή μια ανιμιστική ή μηχανιστική δύναμη. Η ένυλη μορφή προκύπτει πάντοτε συγχρονικά με το πράγμα του οποίου αποτελεί την μορφή επειδή η ύλη του, δηλαδή το ίδιο το πράγμα ως ύλη, έχει ήδη καθοριστεί από μια ίδια μορφή. Συνιστούν μαζί με την διαμορφωμένη ύλη τα ενυπάρχοντα αίτια κάθε πράγματος, δηλαδή το ίδιο το πράγμα ως ουσιώδη ενότητα, ως 'ένα και ον', δηλαδή το πράγμα που είναι έτσι οργανωμένο και αποτελεί εκδήλωση της μορφής ως συγκεκριμένη ύλη· γιατί δεν υπάρχουν δύο διαφορετικά πράγματα που το ένα είναι ύλη και το άλλο είναι μορφή καθώς, κατά μια έννοια, η εκδήλωση της μορφής είναι η συγκεκριμένη ύλη με την έννοια της πραγματικότητάς της. Η πραγματικότητα του πράγματος ως αυτό το συγκεκριμένο πράγμα είναι η εκδηλωμένη μορφή του και έτσι η ψυχή ή μορφή ή ουσία και το πράγμα καθ'εαυτό είναι το ίδιο³⁶². Η δυσκολία, κατά την γνώμη μου, δεν έγκειται στο ότι η μορφή, είτε ως σύνολο ουσιωδών ιδιοτήτων είτε ως λειτουργική οργάνωση, είναι φυσικώς αδιαχώριστη από την ύλη και διαχωρίζεται από αυτήν μόνο στον νου, δηλαδή λογικώς. Ισχυρίζομαι πως η δυσκολία δεν είναι αυτή γιατί, αριστοτελικά μιλώντας, οι ουσιώδεις ιδιότητες και η λειτουργική οργάνωση είναι η ύλη, είναι η έσχατη και υποθετικά αναγκαία ύλη που είναι κάτι ταυτό και ένα με την μορφή επειδή αποτελούν την ένυλη ή αισθητή εκδήλωσή της ή αλλιώς την άμεση δυνατότητα η ενέργεια της οποίας εκδηλώνει την μορφή ή εντελέχεια που την συγκροτεί. Είναι οι αναγκαίες συνθήκες ύπαρξης ενός πράγματος αυτής της μορφής. που εκδηλώνει τις συγκεκριμένες συμπεριφορές που είναι αυτή η μορφή, δηλαδή η ενέργεια ως εκδήλωση της μορφής του. Ως εκ τούτου και κάθε ορισμός βάσει γένους και διαφοράς δεν μπορεί παρά να είναι ένας ορισμός μαζί με την ύλη. Η δυσκολία έγκειται στο να διαχωρίσουμε τον αιτιακό ρόλο της μορφής από το ένυλο αποτέλεσμά της που είναι το ίδιο το πράγμα, το λειτουργικά οργανωμένο πράγμα που έχει αυτή την μορφή ή κατά μια έννοια είναι αυτή η μορφή επειδή επιτελεί το έργο του που είναι η πλήρης και πραγματική εκδήλωση της μορφής που το συγκρότησε και συνεχίζει να το συγκροτεί ως αυτό το πράγμα προκειμένου να παραμείνει αυτό το πράγμα. Το ζήτημα είναι να βρούμε το αίτιο της ύλης, δηλαδή 'εκείνο χάριν του οποίου η ύλη είναι κάτι'³⁶³, να βρούμε δηλαδή την ουσία και να εξηγήσουμε 'τι είναι αυτό που κάνει τα πολλά ένα'³⁶⁴. Είτε μιλάμε για αυθεντικές ουσίες όπως τα έμβια είτε για περίπου ουσίες όπως τα προϊόντα της τέχνης,

³⁶² ΜΦ 1032α5-6

³⁶³ ΜΦ 1041β7-8

³⁶⁴ ΜΦ 1044α5

αναλογικά, η εξήγηση θα πρέπει να έχει τα ίδια στοιχεία. Οριακά ακόμη και όσον αφορά τα άβια φυσικά σώματα. Κατανοώντας τα πιο πλήρη κατανοούμε αναλογικά και τα πιο ατελή, τόσο τις ομοιότητες όσο και τις διαφορές τους. Από την άλλη, ξεκινάμε πάντα από τα πιο οικεία, όπως τα έργα τέχνης, έτσι ώστε να φτάσουμε μέσω αναπροσαρμογών στα κατά την φύση και τον λόγο γνωριμότερα.

Η ψυχή συνιστά την μορφή των έμβιων όντων, συμπεριλαμβανομένων των φυτικών οργανισμών, τα οποία αποτελούν τις κατεξοχήν ουσίες του αριστοτελικού υποσελήνιου κόσμου. Κάθε έμβιο υπό τις κατάλληλες συνθήκες με την ενέργεια της θρέψης που αντιστοιχεί στην άσκηση της δυνατότητας ή ικανότητα της θρέψης που ήδη κατέχει αναπτύσσεται, αυξάνεται ή απλώς διατηρείται χωρίς να αλλοιώνεται ή να μεταβάλλεται ως προς την ουσία ή μορφή ή ψυχή ή φύση του. Αφορά στην σχέση που μπορεί μέσω του έργου του να έχει ένα πράγμα, ένας οργανισμός, με τον εαυτό του. Την δυνατότητα αυτοκαθορισμού ικανότητα να μεταβάλλει λόγω της ψυχής του αυτό τον εαυτό του, τουτέστιν να ανταποκρίνεται στα εξωτερικά ερεθίσματα και να δρα στο περιβάλλον του σύμφωνα με τον δικό του νόμο· την προσίδια φύση ή μορφή ή ουσιώδη ταυτότητά του την οποία και διατηρεί όντας το ίδιο υλικά μεταβαλλόμενο. Η μορφή ή ψυχή είναι εκείνο που καθιστά ένα έμβιο ικανό να είναι αυτό που είναι. Από μια σκοπιά είναι ενέργεια καθώς είναι εκείνο που του παρέχει την δυνατότητα να είναι ζωντανό αλλά ως ενέργεια δεν μπορεί να υπάρξει ξέχωρα από το σώμα γιατί η ενέργεια του ποιητικού και του παθητικού, ή αλλιώς της μορφής και της ύλης, είναι μία και η αυτή εντελέχεια η οποία είναι μέσα στο παθητικό, δηλαδή μέσα στην ύλη ή στο σώμα. Ούτε το ποιητικό ούτε το παθητικό υπάρχουν ως ενεργεία ποιητικό και ενεργεία παθητικό ανεξάρτητα το ένα από το άλλο. Ενόσω ο ποιητικός φορέας της μορφής, για παράδειγμα το σπέρμα, και ο παθητικός παράγοντας, το ωάριο ως ύλη, βρίσκονται σε επαφή μεταδίδεται η μορφή και έχουμε μια σύνθετη οντότητα που η μορφή ή ενέργειά της είναι κίνηση. Κατά την διάρκεια αυτής της κίνησης μεταδίδεται η μορφή, όχι με την έννοια ότι μεταδίδεται κάποια ασώματη οντότητα που περνά από το ποιητικό στο παθητικό. Εκείνο που μεταδίδεται είναι μια σειρά οργανωμένων κινήσεων με τις οποίες ήδη κινείται το σπέρμα και που έχουν καθοριστεί από την ενεργεία μορφή ή ψυχή του γεννήτορα.

Οι ψυχικές ενέργειες μολονότι ενέχουν υλικές ή φυσιολογικές μεταβολές μορφικά δεν είναι κινήσεις· η ενέργεια του 'ποιητικού' που πραγματώνεται μέσα στο παθητικό και ταυτίζεται με αυτή είναι μια μορφή που με κάποιο τρόπο ήδη έχει ή μπορεί να αποκτήσει ακαριαία, και άρα χωρίς να υποστεί αλλοίωση, ο οργανισμός. Η μορφή είναι συγκροτητική εντελέχεια επειδή είναι συγχρόνως και ενσωματωμένο καθοριστικό ποιητικό αίτιο του οποίου η αιτιακή αποτελεσματικότητα έγκειται στο ότι η μορφή είναι και τελικό αίτιο, τουτέστιν καθορίζει ανα πάσα στιγμή το όριο προς το οποίο ενδιάθετα τείνει ο οργανισμός ως όλον λόγω της συγκεκριμένης μορφής που έχει ή αλλιώς είναι εκείνο χάριν του οποίου ο οργανισμός γίνεται και είναι αυτό που είναι. Η ψυχή δεν είναι ανεξάρτητη οντότητα που δρα στο σώμα, ούτε κάποιου είδους αναπαράσταση που εκδηλώνεται ούτε καν ένα σύνολο οδηγιών ή κανόνων. Είναι ποιητικό αίτιο ως τελικό αίτιο, τουτέστιν ως μη υλικά δρώσα αλλά μολαταύτα καθοριστική της δυνατότητας που είναι υλικώς το όλον.

Το έμβιο, υπό μια οπτική, είναι συγχρόνως μεταβάλλον και μεταβαλλόμενο, κινούν και κινούμενο, επειδή κάποια μέρη του μπορούν να κινούν άλλα μέρη σύμφωνα με την ψυχή. Ο οργανισμός ασκώντας τις ψυχικές ή ζωτικές του ικανότητες είτε δεν αποκτά νέα καθοριστικά χαρακτηριστικά αλλά σώζεται και διατηρείται ως έμψυχο, δηλαδή ως αυτό που ήδη είναι, είτε, αν αποκτά νέα καθοριστικά χαρακτηριστικά, τείνει προς την πλήρωση και την εντελέχειά του που έγκειται στην πλήρωση δυνατοτήτων που ήδη έχει λόγω της ψυχής του. Σε κάθε περίπτωση διατηρεί ή πληρώνει την ταυτότητα που ήδη έχει λόγω της ψυχής του. Η μορφή ως το είναι της αιτιακής ενότητας του ποιητικού και του τελικού μέσα στην δυνατότητα, δηλαδή στην ύλη, δεν είναι κάτι που δρα στην ύλη. Η ψυχή κινεί το σώμα μέσω του σώματος, όπως, κατ'αναλογία, η οικοδομική τέχνη κινεί τα τούβλα μέσω του οικοδόμου και των εργαλείων του· μόνο που εδώ απουσιάζει ο οικοδόμος και παραμένουν μόνο τα εργαλεία του ως όργανα του σώματος. Και για να γίνει αυτό χρειάζεται πάντοτε και κάποιο άλλο συναίτιο και γενικώς η αλληλεπίδραση υλικών αντιθετικών δυνάμεων. Φερ'ειπείν, δεν αλληλεπιδρά η τροφή με την ψυχή αλλά το σώμα, δηλαδή το αντίστοιχο όργανο, αλληλεπιδρά με την τροφή με τρόπο που καθορίζεται από την ψυχή. Και καθορίζεται από την ψυχή επειδή το σώμα είναι οργανωμένο και συντονισμένο κατά τον συγκεκριμένο τρόπο. Όλες οι δυνάμεις που συγκροτούν το σώμα και τα μέρη του έχουν μια κοινή κατεύθυνση.

Επομένως, η μορφή δεν συνιστά μια μυστηριώδη οντότητα, δομή ή οργάνωση που επιβάλλεται μαγικά στην ύλη έξωθεν ή αναδύεται ή επιγεννάται από αυτήν με την σύγχρονη έννοια των όρων της επιγένεσης και της ανάδυσης. Η σύγχρονη έννοια της ανάδυσης προϋποθέτει ένα βασικό επίπεδο υλικής πολυπλοκότητας από το οποίο αναδύονται νέες ιδιότητες οι οποίες, ανεξαρτήτως του αν εκλαμβάνονται ως αιτιακά αποτελεσματικές ή όχι, εξαρτώνται από την κατηγορία βάσης, δηλαδή από κάποιες βασικότερες ιδιότητες που προσιδιάζουν στο κατώτερο επίπεδο. Ωστόσο, η αριστοτελική θέση ως προς αυτό είναι απόλυτα ξεκάθαρη. Η ψυχή, και η μορφή γενικώς, είναι πρώτη αρχή η οποία δεν προκύπτει και δεν εξηγείται από τις αλληλεπιδράσεις της ύλης ή από πιο βασικές ιδιότητες και δυνάμεις. Η ατομική ψυχή είναι ουσία, αρχή και αιτία ενός συγκεκριμένου έμβιου όντος και δεν συνιστά κατηγορημά του. Δεν είναι κάτι που προκύπτει και εξηγείται αλλά κάτι που προκαλεί και εξηγεί. Όχι μόνο δεν εξηγείται από την υλική πολυπλοκότητα του σώματος αλλά αντιστρόφως η υλική πολυπλοκότητα εξηγείται, προκύπτει και αποκτά την ταυτότητά της από την ψυχή· συγχρονικά με την απόκτηση και την εκδήλωση της ψυχής. Ούτε η ψυχή ούτε το σώμα ενός έμβιου όντος υπάρχουν το ένα ανεξάρτητα από το άλλο γιατί φυσικώς δεν υφίστανται ως δύο διαφορετικά πράγματα. Η ψυχή δεν αποτελεί ένα επιπρόσθετο στοιχείο, αλλά εκδηλώνεται ως η ενεργός δυνατότητα του σώματος λόγω της οποίας το σώμα ενός όντος είναι δυνάμει ζωντανό, τουτέστιν το έμψυχο ως ενιαίο όλον έχει την δυνατότητα να επιτελεί όλα ανεξαιρέτως τα ζωτικά του έργα, από την θρέψη ως την σκέψη, και το ότι έχει αυτή την δυνατότητα σημαίνει από την άλλη ότι είναι ήδη ενεργεία ζωντανό. Η ψυχή δεν αποτελεί επιπρόσθετη στην ύλη βιταλιστική δύναμη καθώς δεν είναι κάτι που εκβάλλει περιέργες δυνάμεις στην ύλη τραβώντας και σπρώχνοντας, ούτε είναι σώμα, ούτε δρα εξ'αποστάσεως, ούτε είναι σύνολο αλληλεπιδράσεων, ούτε συνιστά τους φυσικούς περιορισμούς ενός ιεραρχικά ανώτερου επιπέδου οργάνωσης, ούτε ξεκινά η ίδια ως ανεξάρτητη οντότητα καμία

υλική-ποιητική αιτιακή αλυσίδα γεγονότων, ούτε είναι γενικώς ένα επιπρόσθετο στοιχείο του σώματος· είναι μολαταύτα κάτι του σώματος. Είναι ένα 'έτερον τι'³⁶⁵, αυτό που 'κάνει τα πολλά ένα' γιατί είναι η εμμενής μορφή ή συγκροτητική εντελέχεια ή φύση ενός έμβιου όντος η οποία ως εμμενής ατομική εξατομικευτική οριοθετική αρχή καθιστά το έμβιο του οποίου είναι ψυχή αυτόνομο κέντρο συμπεριφοράς. Ετούτο το 'έτερον τι' δεν ταυτίζεται ούτε με δομές ούτε με ιδιότητες, ούτε και σχετίζεται με λογικά κατηγορήματα και προτασιακές αλήθειες. Μπορεί να αποσαφηνιστεί και να κατανοηθεί μόνο μέσα από τις μεταφυσικές έννοιες της δυνατότητας, της ενέργειας και της εντελέχειας. Κατά την γνώμη μου, καμία στιβαρή έννοια μορφικής αιτιότητας δεν βγάζει νόημα ανεξάρτητα από αυτές τις έννοιες. Γιατί η αιτιακή ενότητα του ποιητικού και του τελικού επιτυγχάνεται μόνο μέσω της δυνατότητας και μέσα στην δυνατότητα.

Η μορφή δεν μπορεί να προσεγγιστεί επαρκώς στατικά, ως σύνολο ουσιωδών ιδιοτήτων ή ως δομική ή ακόμη και λειτουργική οργάνωση, αλλά μόνο δυναμικά μέσα από το πρίσμα των εννοιών του δυνάμει και του ενεργεία, της αιτιακής δύναμης, που υπό το πρίσμα της πραγματικότητας αποτελεί δυνατότητα, και της ενέργειας, δηλαδή κάποιου είδους 'κάνειν', βάσει της οποίας κάθε ον φτάνει ή είναι στην εντελέχειά του, δηλαδή στην πληρότητα ή βαθμό πραγματικότητας που του αντιστοιχεί. Η αριστοτελική μορφή δεν συνιστά ένα σύνολο ουσιωδών ιδιοτήτων ή μια λειτουργική οργάνωση μολονότι αυτές οι ιδιότητες και η λειτουργική οργάνωση συνιστούν την ένυλη εκδήλωση αυτής της μορφής, τον μοναδικό τρόπο δια του οποίου υπάρχει τουλάχιστον στον υποσελήνιο κόσμο, και ως εκ τούτου αποδίδονται και αυτά ως μορφή. Μπορούν να αποδοθούν ως μορφή ή είναι η μορφή επειδή αποτελούν πραγματώσεις της οργανωτικής ή κανονιστικής αρχής που είναι η μορφή. Στον Αριστοτέλη η δομή και η λειτουργία είναι άρρηκτα συνδεδεμένες. Η δομή δεν αντιπαρατίθεται στην λειτουργία αλλά, κατά την γνώμη μου, ούτε και η σχέση της ύλης με την μορφή είναι σχέση μεταξύ δομής και λειτουργίας. Αρκετοί σύγχρονοι σχολιαστές που προσπαθούν να εντάξουν τον Αριστοτέλη στον σύγχρονο λειτουργισμό υποστηρίζουν ότι η δομή σχετίζεται με την αριστοτελική μορφή όπως η ύλη με την λειτουργία. Ωστόσο, αυτό αφορά τις σύγχρονες μετακαρτεσιανές διακρίσεις και όχι τις Αριστοτελικές. Κατά την γνώμη μου, τόσο η δομή όσο και οι εντοπισμένες λειτουργίες ανήκουν στην ύλη· αποτελούν την αδιαχώριστη ύλη της μορφής, γιατί οτιδήποτε κινείται και δρα ως κινούμενο κινούν είναι ύλη ή έχει ύλη. Η ψυχή συγκροτεί το είναι ενός οργανισμού και δεν συνιστά ένα λειτουργιστικό κατηγορημα κάποιας υποκείμενης δομής και η ζωή είναι ο τρόπος του είναι του οργανισμού και δεν συνιστά μια επιγενόμενη ή αναδυόμενη ιδιότητα ή δραστηριότητα μια ανεξάρτητης οργάνωσης. Η ζωή ή ενέργεια είναι ο τρόπος του είναι του οργανισμού.

Με την πρωταρχική έννοια, πάντως, μορφή είναι η ουσία ως εμμενές συγκροτητικό αίτιο αλλά και όριο, αρχή και τέλος, των ατομικών πραγμάτων τα οποία είναι και αυτά ουσίες ακριβώς λόγω της ατομικής μορφής ή ουσίας τους. Η μορφή είναι εμμενές συγκροτητικό αίτιο και εκδηλώνεται ως οριοθετικό έργο των όντων που είναι ουσίες με την αυστηρή έννοια, δηλαδή των έμβιων όντων. Για αυτό

³⁶⁵ ΠΨ 414α20, ΜΦ 1041β17

τον λόγο, άλλωστε, η μορφή τους, σε αντίθεση τόσο με την μορφή των άβιων όσο και των προϊόντων της τέχνης που για διαφορετικό λόγο το καθένα είναι λιγότερο ουσίες ή περίπου ουσίες, ορίζεται ως ψυχή που είναι η πρώτη εντελέχεια ενός συγκεκριμένου είδους σώματος και διακρίνεται από τις υπόλοιπες μορφές. Το κρίσιμο σημείο, ωστόσο, είναι ότι αυτή η ίδια η ψυχή ή ουσία ή πρώτη εντελέχεια έχει οντολογική προτεραιότητα αλλά δεν υπάρχει ανεξάρτητα. Ως εμμενής είναι ένα είδος κατοχής ή έξης του σώματος του οποίου είναι ψυχή και ως εκ τούτου εκδηλώνεται ως ένα σύνολο ενεργά κατεχόμενων εντελών δυνατοτήτων και ως έργο αυτών των δυνατοτήτων. Η διευκρίνιση όμως αυτής της έννοιας της έξης είναι, κατά την γνώμη μου, καθοριστικής σημασίας για την ερμηνεία του αιτιακού ρόλου της ψυχής.

"Έξη υπό μια έννοια σημαίνει ένα είδος ενέργειας του κατόχου και του κατεχόμενου, κάτι σαν πράξη ή κίνηση. Διότι όταν ένα πράγμα ποιεί και το άλλο ποιείται μεταξύ τους υπάρχει ποιήσις. Έτσι και ανάμεσα σε αυτόν που κατέχει ένα ένδυμα και στο κατεχόμενο ένδυμα υπάρχει μεταξύ τους έξη. Είναι προφανές ωστόσο ότι αυτό το είδος έξης δεν είναι κάτι που ενδέχεται να έχουμε, διότι θα υπήρχε επ'άπειρο ακολουθία, αν ήταν δυνατό να έχουμε την έξη αυτού που έχουμε. Με άλλη σημασία η έξη είναι μια διάθεση σύμφωνα με την οποία αυτό που την έχει διάκειται καλά ή κακά είτε ως προς τον εαυτό του, είτε σχέση με κάτι άλλο, για παράδειγμα η υγεία είναι ένα είδος έξης, επειδή είναι τέτοιου είδους διάθεση"³⁶⁶.

"είναι άλλωστε η ύλη δυνάμει επειδή ακριβώς θα μπορούσε να έλθει στο είδος· ενώ όταν είναι ενεργεία τότε είναι ήδη στο είδος"³⁶⁷

"ψυχής έργον το ζην ποιείν"³⁶⁸

"Η ψυχή είναι αιτία και αρχή του ζωντανού σώματος...η ψυχή είναι αιτία και κατά τους τρεις προσδιορισμένους τρόπους, γιατί είναι αιτία και ως αρχή κίνησης και ως ου ένεκα και ως ουσία [μορφή] των έμψυχων σωμάτων"³⁶⁹.

"..άλλοι πάλι λένε πως το ζην είναι σύνθεση ή σύνδεση σώματος και ψυχής...και το να είναι ο χαλκός τρίγωνος σύνθεση χαλκού και τριγώνου, και το να είναι κάτι λευκό σύνθεση επιφάνειας και λευκότητας. Ο λόγος είναι ότι αναζητούν τον ενοποιό λόγο και την διαφορά της δύναμης και της εντελέχειας. Όπως όμως έχουμε αναφέρει η έσχατη ύλη και η μορφή είναι κάτι ταυτό και ένα, το ένα δυνάμει και το άλλο ενεργεία. Επομένως, είναι το ίδιο να αναζητεί κάποιος το αίτιο της ενότητας και το αίτιο του να είναι κάτι ένα· διότι κάθε πράγμα είναι ένα, και το δυνάμει και το ενεργεία είναι υπό μία έννοια ένα. Ωστε δεν υπάρχει άλλο αίτιο παρεκτός αν υπάρχει κάτι που κίνησε από την δύναμη στην ενέργεια. Όσα δε, δεν έχουν ύλη, είναι πάντα απολύτως ένα"³⁷⁰.

"όταν λέω δύναμη δεν εννοώ μόνο αυτή που ορίζεται ως αρχή μεταβολής μέσα σε άλλο πράγμα ή στο ίδιο ως άλλο, αλλά γενικά κάθε αρχή δύναμης και στάσης. Διότι και η φύση εμπίπτει στο ίδιο γένος με τη δύναμη, αφού είναι αρχή κίνησης, όχι όμως μέσα σε άλλο πράγμα, αλλά μέσα στο ίδιο το πράγμα ως ο εαυτός του"³⁷¹.

³⁶⁶ ΜΦ 1022β4-13

³⁶⁷ ΜΦ 1050α17-18

³⁶⁸ ΗΕ 1219α24

³⁶⁹ ΠΨ 415β8-12

³⁷⁰ ΜΦ 1045β18-25

³⁷¹ ΜΦ 1049β5-10

"δεν λέγονται όλα τα πράγματα ενεργεία με τον ίδιο τρόπο ...διότι μερικά τελούν όπως η κίνηση προς την δύναμη ενώ άλλα όπως η ουσία προς ένα είδος ύλης"³⁷².

"πρέπει λοιπόν να συλλάβουμε τα γένη των διαφορών.....εφόσον η ουσία κάθε πράγματος αποτελεί την αιτία του είναι του, σε αυτές τις διαφορές θα πρέπει να αναζητήσουμε το ποιό είναι το αίτιο του καθενός από αυτά τα πράγματα. Ουσία, ωστόσο, δεν είναι καμία από αυτές τις διαφορές ούτε κάτι συνδυαζόμενο με την ύλη, είναι όμως το ανάλογο στο καθένα. Και όπως στις ουσίες αυτό που αποδίδεται ως κατηγορούμενο της ύλης είναι η ενέργεια, και στους άλλους ορισμούς αυτή θα είναι κατεξοχήν"³⁷³.

Η ψυχή, τρόπον τινά ως εσωτερική ενεργή συνθήκη πραγμάτωσης, συγκροτεί την πραγματική ή ενεργό δυνατότητα του σώματος να είναι ζωντανό και το σώμα είναι ζωντανό μόνο όταν εκδηλώνει αυτή την δυνατότητα, δηλαδή είναι ένα ενεργεία έμβιο ον. Η ψυχή ως ο καθορισμός της δυνατότητας ενός σώματος να είναι ζωντανό είναι η εντελέχεια ως αίτιο της ενότητας του σώματος που εκδηλώνεται τόσο ως η ίδια η ενότητα ή ενεργός οργάνωση του σώματος όσο και ως ενέργεια ή ζωή που διατηρεί το σώμα ή το έμψυχο ως έτσι καθορισμένη δυνατότητα ή ενεργό οργάνωση, δηλαδή ως ενότητα ή εντελέχεια. Είναι η δυνατότητα του σώματος να είναι ζωντανό επιτελώντας το έργο του που αντιστοιχεί στην εντελέχεια που είναι η ψυχή του ως αδιαχώριστη κανονιστική αρχή του προτύπου συμπεριφοράς ή της μορφής ζωής του. Με λίγα λόγια, η ενεργεία ψυχή που αποκτάται με το τέλος της διαδικασίας γένεσης εκδηλώνεται, τρόπον τινά υλικά, ως μια αιτιακή δύναμη ή ένα ενοποιημένο σύνολο μη εκτατικών αιτιακών δυνάμεων που κατέχει το σώμα επειδή έχει συγκροτηθεί σύμφωνα με μια ίδια αιτιακή δύναμη από ένα προηγούμενο ενεργεία ον της ίδιας μορφής ή ψυχής. Το σώμα ως πλήρης δυνατότητα και η ενεργεία ψυχή του προκύπτουν συγχρόνως και δεν υφίστανται το ένα χωρίς το άλλο. Η μορφή ή ψυχή από μόνη της δεν είναι δυνατότητα αλλά η ενέργεια που αντιστοιχεί στην κατοχή της και σχετίζεται με την οργάνωση και την διατήρηση όλων των υλικών δυνάμεων του σώματος. Ωστόσο, εφόσον δεν υπάρχει ανεξάρτητα, ως κατεχόμενη από ένα υλικό πράγμα, δηλαδή ως εμμενής στο πράγμα, συγκροτεί την δυνατότητα του πράγματος· είναι η συγκροτητική εντελέχεια που εκδηλώνεται μέσω του έργου του, τόσο ως ενεργός οργάνωση του σώματος όσο και ως οι ζωτικές ενέργειες ή συμπεριφορές που ήδη είναι δυνάμεις. Η ίδια η ψυχή δεν είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι. Η ψυχή απλώς είναι η δεν είναι³⁷⁴. Το σώμα είναι ύλη, δηλαδή ένα δυνάμεις πράγμα που υπόκειται σε μεταβολές και άρα όταν φθαρεί δεν μπορεί να υποστηρίξει τις λειτουργίες που αποτελούν την ύλη ή τις αναγκαίες συνθήκες των ενεργειών των δυνατοτήτων του και άρα παύει να επιτελεί το έργο του και χάνει ακαριαία την ψυχή του.

Η διαφορά της δυνατότητας ενός σώματος από το να είναι το ίδιο η εντελέχεια ή ψυχή που ήδη έχει, δηλαδή το τέλος της δυνατότητάς του, είναι ο λόγος που όντας ενεργοποιημένο από τον κατάλληλο εσωτερικό ή εξωτερικό παράγοντα

³⁷² ΜΦ 1048β5-9

³⁷³ ΜΦ 1042β21-1043α7

³⁷⁴ ΜΦ 1044β28-29, 1039β26-27, 1043β13-16

πραγματώνεται ή μάλλον αυτοπραγματώνεται ασκώντας τις ψυχικές του ικανότητες ή δυνατότητες. Ωστόσο, μολονότι όταν ασκεί τις ψυχικές του δυνατότητες είναι εντελέχεια, δηλαδή βρίσκεται στην εντελέχειά του, δεν ταυτίζεται πλήρως με αυτήν την εντελέχεια, τουτέστιν δεν είναι άυλη ψυχή ή ζωή ή ενέργεια αλλά είναι έμψυχο ή ζωντανό ον. Τουτέστιν, επιτελεί το έργο του σύμφωνα με την εντελέχεια που αντιστοιχεί ή πληρώνει αυτές τις δυνατότητες· μεταβάλλει κάτι άλλο ή μεταβάλλεται το ίδιο ή δεν μεταβάλλεται καθόλου μολονότι κατά κάποιον τρόπο πάσχει. Σε κάθε περίπτωση διατηρεί την ταυτότητα του γιατί ενεργεί σύμφωνα τον δικό του νόμο καθώς οι δυνατότητές του έχουν συγκεκριμένες κατευθύνσεις που αντιστοιχούν στο είδος της ψυχής του το οποίο καθορίζει τον τρόπο του είναι του που ισοδυναμεί με το είδος ζωής που του προσιδιάζει. Πρόκειται για μια δυνατότητα που δεν κατέχει κατά τον ίδιο τρόπο κανένα άβιο ον, είτε τεχνητό είτε φυσικό. Η κατοχή είναι η έξις με την έννοια της ενέργειας μεταξύ έχοντος και εχόμενου που λόγω της εμμένειας του εχόμενου εκδηλώνεται και υφίσταται ως σχέση του έχοντος με τον εαυτό του. Είναι ο εσωτερικός καθορισμός της δυνατότητας ως αυτό που είναι, δηλαδή μια πλήρης δυνατότητα που κατέχει το τέλος της ως κατεύθυνση και διαφορά από αυτό που 'τώρα' είναι. Η εντελέχεια του σώματος που δυνάμει έχει ζωή έγκειται στο ίδιο το έχειν ως ενέργεια ή ζωή που καθιστά συνεχώς το σώμα ένα έμβιο ον · ένα ον που διαρκώς αυτοπραγματώνεται. Για να το θέσω αλλιώς, η ψυχή ως κατεχόμενη ή ενέργεια κατοχής είναι πλήρης ενώ το έμβιο που κατέχει ψυχή πληρώνεται μέσω του χαρακτηριστικού έργου του, δηλαδή της ζωής που είναι εκδήλωση της αμετάβλητης ψυχής του. Η ψυχή είναι επαρκής και απαράκαμπτη συνθήκη για την ύπαρξη του ως ένα συγκεκριμένου είδους ζωντανό ον.

Μόνο η μορφή ή ψυχή των έμβιων όντων είναι μια εμμενής συγκροτητική εντελέχεια, τουτέστιν όχι τέλος αλλά τελικό και άρα καθοριστικό ποιητικό αίτιο του είναι τους· η εσωτερική εξατομικευτική αρχή τους σε αντίθεση με την εξωτερική φυσική ταυτότητα των άβιων υλικών σωμάτων που η όποια πληρότητά τους οφείλεται σε μια ατελή εντελέχεια που αντιστοιχεί στην ατελή παθητική ενέργεια της κίνησης λόγω του βάρους τους ή στην εντελέχεια που αποκτούν όταν ηρεμούν στο φυσικό τους τόπο η οποία είναι μια εξωτερικά καθοριζόμενη εσωτερικευμένη σχέση που καθορίζεται από το ομοιογενές περιέχον και όχι μια επιλεκτική αφομοίωση και μετατροπή της σχέσης με τον κόσμο σε αυτοσχισιακό εαυτό.

Στα άβια φυσικά σώματα η ταυτότητά τους συγκροτείται από την δυνατότητά τους να κινούνται προς τον φυσικό τους τόπο λόγω του βάρους τους που υπ'αυτή την έννοια συνιστά κατ'αναλογία εκδήλωση της μορφή τους η οποία έγκειται στην αναλογία των στοιχείων από τα οποία αποτελούνται. Αλλά η εντελέχεια ή μορφή τους ως τα βαριά ή ελαφριά σώματα που είναι, μέχρι να φτάσουν στο φυσικό τους τόπο στον οποίο και πραγματώνονται πλήρως, είναι πάντοτε εξωτερική από αυτά τα ίδια. Τα άβια σώματα σε αντίθεση με τα έμβια είναι ετεροκαθοριζόμενα. Η μορφή τους ως φυσικά, δηλαδή ως βαριά ή ελαφριά σώματα, έγκειται πάντοτε σε ένα εξωτερικό όριο που περιορίζει ή καθορίζει την φυσική κίνησή τους που από μόνη της είναι απεριόριστη³⁷⁵. Απεριόριστη όχι με την έννοια ότι κινούνται από μόνα

³⁷⁵ ΠΨ 414α16, ΠΟ 311α9-12.

τους απεριόριστα, αλλά με την έννοια ότι η κίνησή τους αυτή μολονότι είναι σύμφωνη με την φύση τους δεν καθορίζεται ποιητικά από αυτή. Τα ίδια δεν διαθέτουν όπως τα έμβια μια καθοριστική ποιητική εσωτερική αρχή κίνησης, τουτέστιν η τρέχουσα μορφή τους δεν είναι συγχρόνως τελικό και εξ'αυτού εσωτερικά ποιητικό αίτιο, που καθορίζει και συντονίζει την συμπεριφορά τους παρά μόνο μια παθητική εσωτερική αρχή κίνησης προς ένα τέλος που εξ'ορισμού είναι εκτός της κίνησης που τα χαρακτηρίζει. Διαθέτουν απλώς την δυνατότητα να κινούνται προς τον φυσικό τους τόπο λόγω της επενέργειας ενός εξωτερικού ποιητικού αιτίου³⁷⁶ διακριτού από αυτά χωρίς τα ίδια να μπορούν λόγω της τρέχουσας μορφής τους να τροchioδρομήσουν ή να συντονίσουν την κίνησή τους, της οποίας το τέλος ορίζεται πάντοτε από ένα εξωτερικό όριο που κάθε φορά αποτελεί την επόμενη θέση ή μορφή τους³⁷⁷ μέχρι να φτάσουν στον φυσικό τους τόπο που είναι το έσχατο, και πάλι εξωτερικό, όριο της μη αυτοριοθητικής και μονοδιάστατης φυσικής κίνησής τους. Το όριο τους καθορίζεται εξωτερικά γιατί ο αριστοτελικός τόπος ορίζεται ως "το πέρασ του περιέχοντος σώματος"³⁷⁸ με το οποίο άπτεται το περιεχόμενο και όχι ως το πέρασ του περιεχόμενου σώματος που είναι εκείνο το σώμα που μπορεί να κινηθεί με τοπική κίνηση, το κινητόν κατά φορά. Στο φυσικό τους τόπο πραγματώνονται πλήρως και αποκτούν την φυσική τους θέση ή μορφή, τουτέστιν την ταυτότητά τους ως τα βαριά ή ελαφριά φυσικά σώματα που είναι³⁷⁹. Τα άβια σώματα είναι υλικές ουσίες που διαθέτουν μόνο 'παθητική' μορφή και ως εκ τούτου δεν είναι ουσίες με την αυστηρή έννοια. Αποτελούν περισσότερο ένα συσσωμάτωμα στοιχείων χωρίς σαφή οργάνωση καθώς δεν χαρακτηρίζονται από την οργανική ή ουσιώδη ενότητα που προσδίδει η μορφή με την αυστηρή έννοια, δηλαδή η μορφή που είναι συγχρόνως εσωτερικά τελικό και άρα ποιητικό αίτιο ως ακίνητο κινούν. Κατά μία έννοια η ίδια η τελική μορφή ή εντελέχεια των άβιων υλικών φυσικών σωμάτων είναι εξωτερική από αυτά. Με την αριστοτελική έννοια της ύλης, η ύλη τους είναι "εγγύτατα της ουσίας"³⁸⁰, δηλαδή είναι σχεδόν ουσίες επειδή δεν είναι 'πάντως έχουν' αλλά 'ούτως έχουν' και ως εκ τούτου έχουν παθητική εσωτερική αρχή κίνησης καθότι δεν κινούνται όπως τύχει³⁸¹. Το ότι έχουν παθητική εσωτερική αρχή κίνησης τα καθιστά φυσικές, έστω και ατελείς, ουσίες γιατί αν τίποτε δεν τα εμποδίζει έχουν άμεσα την δυνατότητα, ή αλλιώς την ορμή, να εκδηλώνουν ένα συγκεκριμένο απλό πρότυπο συμπεριφοράς που είναι σύμφωνο με την ατελή μορφή ή φύση τους και αυτό είναι η κίνηση τους προς τον φυσικό τους τόπο. Δεν χρειάζονται κατάλληλες συνθήκες γιατί τα σώματα είναι πάντοτε σε ένα τόπο το οποίο με την σειρά του σημαίνει ότι αν το περιβάλλον τους δεν τα εμποδίζει κινούνται προς τον δικό τους τόπο ενώ αν τα εμποδίζει έχουν μια αντίσταση. Μολονότι πρέπει πάντοτε να υπάρχει ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο το οποίο επί της ουσίας είναι ο τόπος ως άμεσο περιβάλλον όταν, για παράδειγμα, ένα ελαφρύ σώμα

³⁷⁶ Το πρωταρχικό ποιητικό αίτιο τους είναι εκείνο που τα γέννησε έτσι ώστε να είναι ενεργεία, δηλαδή κινούμενα λόγω της φύσης τους προς τον φυσικό τους τόπο. Οιαδήποτε άλλη επενέργεια δέχονται ή ασκούν στην πορεία είναι κατά συμβεβηκόσ. Φ 255β17, 40.

³⁷⁷ ΠΟ 310β15-16

³⁷⁸ Φ 212α5-7

³⁷⁹ ΠΟ 310α21-311α12

³⁸⁰ ΠΟ 310β31-33

³⁸¹ "Ότι λοιπόν κανένα από αυτά δεν κινεί τον εαυτό του είναι προφανές. Ωστόσο, έχουν αρχή κίνησης, όχι όμως του κινείν ούτε του ποιείν, αλλά του πάσχειν" Φ 255α34-36

φέρεται προς τα πάνω αυτό εξαρτάται και από το ίδιο το σώμα με την έννοια ότι έχει αυτή την δυνατότητα και δεν εκδηλώνει αντίσταση όπως μια πέτρα που κάποιος την ρίχνει προς τα επάνω. Από την άλλη, μπορούμε να πούμε πως στα άβια υλικά σώματα η ουσία τους είναι "περισσότερο ύλη"³⁸². Τα ίδια είναι ευάλωτα σε οιοδήποτε είδους μεταβολές που καθορίζονται από εξωτερικά ποιητικά αίτια, είτε φυσικές είτε βίαιες λόγω της αλληλεπίδρασής τους με άλλα σώματα καθώς κινούνται προς τον φυσικό τους τόπο είτε τεχνητές λόγω της δυνατότητάς τους να αποτελούν ύλη της τέχνης η οποία είναι και αυτή μια διαφορετικού τύπου εξωτερική αρχή κίνησης.

Εν ολίγοις, όταν ο Αριστοτέλης λέει για τα άβια φυσικά σώματα πως η ουσία τους είναι περισσότερο ύλη δεν εννοεί κάτι σχετικό με την σύγχρονη έννοια των υλικών σωμάτων, όποια και αν είναι αυτή. Εκείνο που εννοεί είναι πως το βασικό χαρακτηριστικό τους έγκειται στο ότι είναι δεκτικά της κίνησης: είτε γιατί, αν τίποτε δεν τα εμποδίσει, λόγω της παθητικής εσωτερικής αρχής κίνησής τους, δηλαδή της παθητικής μορφής ή φύσης τους, έχουν την δυνατότητα να φέρονται, πάντα υπό την επενέργεια των γύρω σωμάτων, 'μονοδιάστατα' προς τον φυσικό τους τόπο ενεργοποιημένα, ως βαριά ή ελαφριά, από το αρχικό εξωτερικό ποιητικό αίτιο που τα γέννησε, είτε γιατί υπόκεινται σε οιοδήποτε άλλες κινήσεις επιτρέπει η φύση τους υπό την επενέργεια πάντα εξωτερικών παραγόντων που καθορίζουν τα όρια αυτών των κινήσεων. Ως εκ τούτου, μολονότι έχουν πάντα μια υποτυπώδη μορφή, ως φυσικά πράγματα δεν είναι αυτοκαθοριζόμενα. Και αυτό γιατί το τελικό όριο της κίνησής τους κάθε στιγμή καθορίζεται από τις αλληλεπιδράσεις τους με άλλα σώματα και αφετέρου γιατί ως τα φυσικά σώματα που είναι αποκτούν την εντελέχεια ή πληρότητά τους μόνο όταν φτάσουν σε ένα όριο εξωτερικό από αυτά. Γενικώς, η ταυτότητά τους καθορίζεται από κάτι εξωτερικό, από ένα τελικό εξωτερικό όριο που δεν ανήκει σε αυτά αλλά στον τόπο που τα περιέχει. Η 'λαθροχειρία' του Αριστοτέλη έγκειται στο ότι η τοπική κίνηση που είναι η χαρακτηριστική συμπεριφορά των άβιων λόγω του βάρους τους είναι εξ ορισμού εκτοτελής. Τουναντίον στα έμβια το όριο τους είναι κάτι που ανήκει εσωτερικά στο είναι τους γιατί όλες οι κινήσεις τους ως ενιαία σύνολα και γενικώς η συμπεριφορά τους καθορίζονται από την ψυχή η οποία ως εσωτερικό ή εμμενές συγκροτητικό αίτιο του είναι τους είναι εκείνη που εξ αρχής τους παρέχει μια τέτοιου είδους δυνατότητα. Όλες οι δυνατότητες ενός έμβιου όντος, λόγω της κατοχής ή εμμένειας της ψυχής που εκδηλώνεται ως το σύνολο αυτών των δυνατοτήτων και τρόπον τινά σηματοδοτεί την ύπαρξη ενός έμβιου οργανισμού, είναι δυνατότητες που η εκδήλωση έκαστης συνιστά την άσκηση μιας ψυχικής ικανότητας και, όσον αφορά τον ίδιο τον οργανισμό ως σύνολο, δεν είναι ατελής ενέργεια, δηλαδή κίνηση, αλλά, με κάποιο αναλογικά ίδιο τρόπο κάθε φορά, ενέργεια με την αυστηρή έννοια του όρου. Η ουσιά της ή εσωτερική ενότητα του έμβιου οφείλεται στο ότι η ενέργεια που αντιστοιχεί στην απόκτηση της ψυχής δεν συμπίπτει με μια εντελέχεια που αφορά απλώς στην συγκρότηση και στατική ή παθητική διατήρηση μιας οργάνωσης ή λειτουργικής δομής. Η ψυχή δεν συγκροτεί απλώς ένα είδος ύλης σε πράγμα. Η ψυχή συγκροτεί ένα είδος ύλης, δηλαδή ένα σώμα, σε κάτι που πρέπει συνεχώς τουλάχιστον σε ένα βαθμό, να εκδηλώνει αυτή την εντελέχεια ως έργο, δηλαδή ως

³⁸² Μετ. 390α4-5.

ενέργεια ή ζωή. Όπως είπα και στην εισαγωγή η εντελέχεια της ύλης εκδηλώνεται ως ενέργεια του πράγματος. Μόνο που στα έμβια αυτή η ενέργεια δεν αφορά απλώς στην 'στατική' ή παθητική ύπαρξη ενός συγκεκριμένου πράγματος που λόγω της μορφής του μπορεί να συνεχίσει υπάρχει χωρίς να επιτελεί το όποιο έργο του. Το κάθε έμβιο είναι 'υπεύθυνο' για την συνέχεια της ύπαρξής του ως τέτοιο και το έργο του είναι μια πλήρης και αυτοτελής ενέργεια ή ζωή που υπερβαίνει την ύλη και την δομικολειτουργική του οργάνωση· ως επανακάμπτουςα ενέργεια είναι η ενεργητική αφομοίωση του κόσμου σε εαυτό ή αλλιώς η εμμενής υπερβατικότητα ή εσωτερικότητά του.

Εν ολίγοις, ισχυρίζομαι πως το να είναι ένα φθαρτό πράγμα ουσία με την αυστηρή έννοια του όρου σημαίνει πως η μορφή ή ψυχή του ως η εντελέχεια ή πληρότητα που ήδη κατέχει εκδηλώνεται ως μια ζωτική ενέργεια που συσχετίζεται αναλογικά αλλά και διακρίνεται σαφώς με την ατελή ενέργεια που αντιστοιχεί στην κίνηση που χαρακτηρίζει τις άβιες φυσικές υλικές ουσίες. Το "φυσικό σώμα που δυνάμει έχει ζωή"³⁸³ είναι το σώμα ενός ήδη ζωντανού οργανισμού και όχι μιας επερχόμενης ζωντανής οντότητας. Το να είναι κάτι ζωντανό σημαίνει ότι είναι διαρκώς εμπλεκόμενο είτε ως δρών είτε ως πάσχον σε ένα σύνολο εσωτερικών και εξωτερικών κινήσεων οι οποίες ωστόσο καθορίζονται πρωτίστως από την προσίδια φύση ή ψυχή ή μορφή του. Το ίδιο το σώμα, οφείλει την διαμόρφωσή του, ως το συγκεκριμένο οργανικό σώμα που είναι, στην ψυχή, τουτέστιν σε ψυχικές ή ζωτικές ενέργειες. Κατά την γνώμη μου, η αναλογία αλλά και η διάκριση της "κίνησης προς δύναμιν" από την "ουσία προς τινά ύλην"³⁸⁴ μπορεί να βοηθήσει στο να αποδώσουμε την διάκριση των έμβιων από τα άβια όντα. Όχι γιατί τα έμβια όντα δεν μεταβάλλονται αλλά γιατί αυτό που τα χαρακτηρίζει δεν είναι η κίνηση αλλά η ζωή η οποία δεν είναι κίνηση αλλά πλήρης ενέργεια.

Με δύο λόγια, τα τεχνητά αντικείμενα σε αντίθεση με τα φυσικά καθορίζονται από μια εξωτερική αρχή κίνησης και τα άβια φυσικά αντικείμενα σε αντίθεση με τα έμβια διαθέτουν μόνο μια παθητική εσωτερική αρχή κίνησης το οποίο συμποσούται στο ότι η ουσία τους είναι περισσότερο ύλη ή είναι απλώς υλική ουσία ή ύλη με την αριστοτελική έννοια πάντα. Γιατί η αριστοτελική έννοια της ύλης είναι το δυνατόν είναι και μη είναι, το οποίο εξ ορισμού σχετίζεται με την έννοια της μεταβολής, με την έννοια εκείνων των πραγμάτων που υπόκεινται σε μεταβολή. Ως εκ τούτου από μια πλευρά όλα τα σώματα είναι υλικά σώματα αλλά κάποια δεν είναι μόνο υλικά σώματα. Το διακριτικό χαρακτηριστικό της αριστοτελικής ύλης είναι ότι παρέχει στα πράγματα την δυνατότητα μεταβολής ενώ η μορφή παρέχει το είδος της μεταβολής· τα υλικά πράγματα, δηλαδή οι ένυλες μορφές ή απλώς η ύλη, είναι εκείνα που η μεταβολή τους δεν προκαλείται απλώς αλλά καθορίζεται πάντοτε από ένα εξωτερικό παράγοντα είτε σύμφωνα με την φύση ή μορφή τους είτε αντίθετα με αυτή, δηλαδή βίαια. Τα άβια φυσικά σώματα είναι με την ευρύτερη έννοια υλικές ουσίες ή σώματα που χαρακτηρίζονται από κινήσεις ενώ τα έμβια είναι ουσίες που χαρακτηρίζονται από ενέργειες. Το κοινό στοιχείο των άβιων και των έμβιων

³⁸³ ΠΨ 412α26-27

³⁸⁴ ΜΦ 1048β9-10

φυσικών σωμάτων έγκειται αφενός στο ότι την εσωτερική δυνατότητα κίνησης ή φύση την παρέχει η μορφή, η οποία στην περίπτωση των άβιων είναι απλώς και μόνο μια ένυλη μη αυτοτελής μορφή, και αφετέρου στην 'ορμή' υπό την έννοια ότι τόσο οι φυσικές όσο και οι ψυχικές δυνατότητες δεν απαιτούν κατάλληλες συνθήκες αλλά εκδηλώνονται άμεσα αν τίποτε δεν τις εμποδίσει. Ετούτο βέβαια, σχετίζεται με το γεγονός ότι όλα τα πράγματα ως ενδοκοσμικά όντα βρίσκονται σε ένα περιβάλλον με το οποίο αλληλεπιδρούν με χαρακτηριστικούς τρόπους. Μια μπάλα για να κυλήσει απαιτούνται οι κατάλληλες συνθήκες, για παράδειγμα κάποιος πρέπει να την κλωσήσει ή πρέπει να βρεθεί σε μια κατηφόρα. Η ίδια η μπάλα δεν έχει την τάση ή την 'ανάγκη' να είναι σε μια κατηφόρα. Ένα απλό σώμα όμως, ή και η μπάλα ως φυσικό σώμα, έχει την τάση να είναι κάπου και όχι αλλού. Ένα φυσικό ομοιομερές σώμα όπως μια πέτρα ή μια μάζα αέρα, όπου και αν είναι, είναι σε κάποιο τόπο και λόγω του βάρους ή της ελαφρότητάς του σχετίζεται με το περιβάλλον του³⁸⁵ και είτε κινείται άμεσα σύμφωνα με την φύση του είτε ηρεμεί σύμφωνα με την φύση του είτε κινείται από κάτι άλλο βίαια ενάντια στην φύση του είτε ηρεμεί βίαια ενάντια στην φύση του και άρα έχει άμεσα την ορμή μόλις φύγει το εμπόδιο να κινηθεί προς τον τόπο του μέσω των αλληλεπιδράσεων του με τα περιβάλλοντα σώματα που δεν εμποδίζουν αλλά συνεπικουρούν στην κίνησή του. Αυτό σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι το σώμα έλκεται από τον τόπο στον οποίο δεν είναι ή ότι η φύση του δρα στο ίδιο ως ποιητικός φορέας. Κατά μια έννοια το βάρος είναι μια κατανεμημένη ιδιότητα των φυσικών σωμάτων και όχι κάτι που σχετίζει το πράγμα με τον εαυτό του³⁸⁶. Σε αυτή την έννοια της ορμής ή αλλιώς της φύσης ως εσωτερικής αρχής κίνησης καθώς και στην γενική θεωρία αιτιότητας που αναλογικά ισχύει για όλα βασίζεται, κατά την γνώμη μου, και η εντυπωσιακή σύγκριση των υλικών φυσικών ομοιομερών που ενεργούν ή εκδηλώνουν την φύση τους όταν φέρονται άμεσα προς τον τόπο τους αν τίποτε δεν τα εμποδίζει, με τον κάτοχο επιστήμης που θεωρεί άμεσα αν τίποτε δεν τον εμποδίζει³⁸⁷. Μόνο που των πρώτων η ενέργεια είναι η ατελής κίνηση στην οποία υπόκεινται ενώ του δεύτερου είναι μια πλήρης ενεργητική ζωτική ενέργεια που είναι ολοκληρωμένη ανά πάσα στιγμή. Με άλλα λόγια, οι μη αυτοτελείς ουσίες όπως τα άβια φυσικά σώματα και τα τεχνήματα εξαρτώνται από κάτι εξωτερικό για την πληρότητα του είναι τους, δηλαδή την εκδήλωση του έργου τους, και το ίδιο το έργο

³⁸⁵ "διὰ τί ποτε κινεῖται εἰς τὸν αὐτῶν τόπον τὰ κοῦφα καὶ τὰ βαρέα. αἴτιον δ' ὅτι πέφυκέν ποι, καὶ τοῦτ' ἔστιν τὸ κούφω καὶ βαρεῖ εἶναι, τὸ μὲν τῷ ἄνω τὸ δὲ τῷ κάτω διωρισμένον" Φ 255β15-19.

³⁸⁶ "ὥστε οὐδὲ βαρύτες καὶ κουφότες ἢ εἰς τὸ αὐτό, οἷον γῆς πρὸς αὐτὴν ἢ πυρὸς πρὸς αὐτό" (Φ 229α1-2.). Η τοπική κίνηση ή χαρακτηριστική φορά των άβιων φυσικών απλών σωμάτων και άρα το ότι είναι βαριά ή ελαφριά σχετίζεται περισσότερο με τον τόπο τους, ως ποιοτικό περιβάλλον όπου η αμοιβαία επαφή συμβαίνει φυσικά και όχι ως αφηρημένη έκταση ή δυναμικός τόπος μαθηματικών αντικειμένων, παρά με την σύσταση και το μέγεθος. Από την απλή στοιχειακή σύνθεση δεν μπορεί να προκύψει κανένα συνεχές σώμα γιατί αυτό που παράγεται κατά την σύνθεση είναι τα ίδια τα στοιχεία και όχι το σώμα που αποτελείται από αυτά (ΠΟ 306β20-26). Ο Αριστοτέλης λέει ρητά ότι αν υπήρχε μόνο μια αδιαφοροποίητη ύλη τότε δεν θα υπήρχε το βαρύ και το ελαφρύ με την απόλυτη έννοια (ΠΟ 309β34,312β20). Τουτέστιν πρέπει να υπάρχουν οι απαραίτητες ποιοτικές διαφορές προκειμένου η ύλη να είναι διαφοροποιημένη σε τόπους απλών σωμάτων έτσι ώστε τα τελευταία να αποκτούν το είδος τους λόγω του περιεχόντος και δεδομένου ότι άπτονται να μπορούν να αλληλεπιδρούν, να αλληλομετατρέπονται και να αλληλοεκτοπίζονται. Τα απλά σώματα 'γεννιούνται' το ένα από το άλλο και γίνονται αυτά που είναι λόγω του τόπου, δηλαδή του περιβάλλοντος με το οποίο άπτονται. Βλ. προηγούμενη υπ. και Buchheim 2007 87, O'Brien 1977 73.

³⁸⁷ Φ Θ.4. 255β20-22

ή τέλος τους δεν είναι η αυτοπραγμάτωσή τους. Σε αντίθεση με τα έμβια δεν κάνουν αυτά τα ίδια ενεργητικά κάτι που εμμένει στον εαυτό τους. Απλώς υπόκεινται σε κάτι, το οποίο με την έννοια ότι συμβαίνει μέσα σε αυτά είναι εσωτερικό τους, ή, όπως τα τεχνήματα, είναι αντικείμενα χρήσης χωρίς καμία δική τους εσωτερική αρχή κίνησης. Τα έμβια ως τέτοια επιτελούν τα ίδια την διάκρισή τους από το περιβάλλον και εγκαθιδρύουν το όριο τους ως κάτι που τους ανήκει. Τα έμβια δεν αφομοιώνουν απλώς τυχόν ομοιογενείς σχέσεις τους με το περιβάλλον, αλλά μετατρέπουν ενεργητικά τις προσίδιες σχέσεις που αυτά εγκαθιδρύουν με το περιβάλλον τους σε διακριτό εαυτό που κείται ως έτερον έναντι του ετέρου από το οποίο έχει αυτοδιακριθεί και που συνάμα το έχει επιλεκτικά αφομοιώσει και, όσον αφορά τα όντα με γνωστικές ικανότητες, το έχει μετατρέψει σε επικοινωνιακό εαυτό.

Η αριστοτελική απάντηση στο τρίλλημα του Αγρίππα είναι σαφής. Για την θεμελίωση ενός συστήματος και γενικώς για να έχουμε εξηγήσεις που εξηγούν πραγματικά χρειαζόμαστε πάντοτε πρώτες αρχές. Η άπειρη αναδρομή αποτελεί απόλυτο ανάθεμα και μια από τις κυριότερες κριτικές που ασκεί σε διάφορες αντίπαλες θέσεις. Από την άλλη, ο τρόπος έκθεσης αυτών των πρώτων αρχών τολμώ να πω πως γίνεται μέσω ενός οιονεί ερμηνευτικού κύκλου. Όσον αφορά την απόκτηση γνώσης, από την μία, ξεκινάμε πάντοτε από εκείνα που είναι πιο οικεία και γνώριμα σε εμάς μέσω της αντίληψης και της εμπειρίας ή μέσω καθιερωμένων απόψεων προκειμένου μέσω νέων επιχειρημάτων, πρόσκαιρων ορισμών και πάντοτε με την διαμεσολάβηση της μάθησης, να καταλήξουμε, αν καταλήξουμε, στην θεωρητική γνώση. Όταν έχουμε θεωρητική γνώση κατέχουμε τις πρώτες αρχές, τουτέστιν εκείνα που είναι γνωριμότερα ως προς την φύση τους και εν τέλει πιο κατανοητά και σε μας, 'κατά την φύση και τον λόγο γνωριμότερα'. Από την άλλη, οι πρώτες αρχές της φύσης που συμπίπτουν πάντοτε και με τις πρώτες αρχές της γνώσης, μολονότι δεν είναι ούτε έμφυτες ούτε αποτελούν εμπειρικές γενικεύσεις συνιστούν προϋπόθεση της επιστημονικής γνώσης, και της ορθής κατανόησης της εμπειρίας. Το πώς συμβαίνει αυτό θα προσπαθήσω να το αναλύσω προς το τέλος. Εκείνο που θέλω να επισημάνω εδώ είναι πως ετούτο δεν αφορά μόνο τον τρόπο που κατά τον Αριστοτέλη αποκτά κάποιος αληθινή γνώση αλλά συνιστά συχνά και τον τρόπο που εκδιπλώνει το μεταφυσικό του σύστημα. Έτσι, για παράδειγμα, στο πρώτο κεφάλαιο του Περί Ψυχής παρουσιάζονται διάφορες κοινές αντιλήψεις για την έννοια της ψυχής καθώς και οι απόψεις των προκατόχων του. Από αυτές οι περισσότερες συμφωνούν ως προς το ότι η ψυχή είναι εκείνη που με κάποιο τρόπο εξηγεί την κίνηση των ζώων και την αντίληψη. Ο Αριστοτέλης δεν θα διαφωνήσει ως προς το ότι η ψυχή είναι αρχή της κίνησης και της αντίληψης αλλά θα παρουσιάσει την κριτική του στον τρόπο που οι προκατόχοί του θεωρούν ότι συμβαίνει αυτό. Θα απορρίψει τόσο τους ορισμούς που εκλαμβάνουν την ψυχή ως κάτι υλικό, όσο και εκείνους που εκλαμβάνουν την ψυχή ως ένα είδος αρμονίας, άρα και αναδυόμενης ιδιότητας ή λειτουργικής οργάνωσης, και πάνω από όλα θα απορρίψει την κοινή παραδοχή όλων των προκατόχων του, από τους ατομιστές ως και τον Πλάτωνα, ότι η ψυχή είναι μια, είτε σωματική είτε ασώματη, αυτοκινούμενη υποστασιακή οντότητα. Η κατανόηση όμως του γιατί η ψυχή δεν είναι κάτι αυτοκινούμενο προϋποθέτει την αριστοτελική θεωρία της κίνησης η οποία θεωρία

της κίνησης προϋποθέτει την κατανόηση του πραγματικού ορισμού της κίνησης και ο ορισμός της κίνησης προϋποθέτει την κατανόηση του πρωταρχικού τρόπου του είναι από τον οποίο εξαρτώνται όλα τα υπόλοιπα, δηλαδή την κατανόηση του τρόπου του είναι των ουσιωδών μορφών ως εντελέχειες. Και ο τρόπος του είναι των ουσιωδών μορφών μπορεί να γίνει πλήρως κατανοητός μόνο αφού κατανοηθεί ο τρόπος του είναι της πρωταρχικής εντελέχειας, δηλαδή του ίδιου του Θεού, από τον οποίο εξαρτάται ή στον οποίο, τρόπον τινά αναλογικά, ανάγεται εν τέλει το σύνολο των κινήσεων και όλη η κοσμική τάξη. Για να κατανοήσουμε την ψυχή πρέπει να έχουμε κατανοήσει την κίνηση η οποία αποτελεί το πιο οικείο παράδειγμα ενέργειας μέσω της οποίας εκδηλώνεται η πραγματικότητα αλλά η πραγματική κατανόηση της κίνησης προϋποθέτει την κατανόηση της εκδήλωσης της μορφής ως πλήρους ενέργειας. Η κατανόηση της μορφής με την σειρά της ξεκινά από τα έμβια ως πιο οικεία και γνώριμα αλλά η πραγματική κατανόησή της προϋποθέτει τον τρόπο του είναι του Θεού ως καθαρής μορφής ή αμιγούς ενέργειας ή αυτονόησης ή απόλυτο καλό και άρα ως ακίνητο κινούν που κινεί ως τέλος χωρίς να ποιεί τίποτα.

ΕΜΜΕΝΗΣ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΤΗΤΑ

ΟΝ ΚΑΙ ΜΗ ΟΝ

"πολύ φοβούμαι, πως το μη ον με το ον μπλέχτηκαν συναμεταξύ τους σε μια τέτοια περιπλοκή, και πάρα πολύ παράδοξη μάλιστα.Και πώς να μην είναι παράδοξη; Βλέπεις λοιπόν καθαρά, πως και τούτη τη στιγμή ο πολυκέφαλος σοφιστής με το ανακάτωμα αυτό των εννοιών μας ανάγκασε χωρίς να θέλουμε να ομολογήσουμε πως το μη ον υπάρχει με κάποιο τρόπο"³⁸⁸.

Τόσο για τον Αριστοτέλη όσο και για τον Πλάτωνα το έργο του φιλοσόφου έγκειται στο να εξηγήσει την πραγματικότητα. Σε αδρές γραμμές και σύμφωνα με την αριστοτελική παρουσίαση³⁸⁹, ο Πλάτων επιχειρηματολογεί πως το αντικείμενο της γνώσης θα πρέπει να είναι σταθερό και αμετάβλητο και αφού ο αισθητός κόσμος στον οποίο ζούμε, όπως σωστά έλεγε ο Ηράκλειτος, υπόκειται σε συνεχή αλλαγή, η αληθινή πραγματικότητα είτε δεν είναι γνώσιμη είτε υπάρχει κάπου έξω από αυτόν τον κόσμο. Αρνούμενος λοιπόν να δεχθεί ότι η επιστημονική γνώση αποτελούσε χίμαιρα, υποστήριξε πως τα αντικείμενα της γνώσης, δηλαδή τα αντικείμενα που μπορούν να οριστούν, υπήρχαν αλλά δεν ανήκαν στον αισθητό κόσμο. Έτσι, οδηγήθηκε στην παραδοχή ενός ιδανικού κόσμου πέραν του χρόνου και του χώρου, μιας υπερβατικής σφαίρας αιώνιων, ασώματων και αμετάβλητων ουσιών, του κόσμου των Ιδεών ο οποίος αποτελεί την αληθινή πραγματικότητα και άρα το αντικείμενο της αληθούς γνώσης. Οι Ιδέες είναι οι μόνες που έχουν πλήρη και ανεξάρτητη ύπαρξη και συνιστούν τα υπερβατικά πρότυπα των μεταβλητών αισθητών πραγμάτων τα οποία μετέχουν σ'αυτές, 'μέθεξις', ή, βάσει των ύστερων πλατωνικών διαλόγων τους οποίους ο Αριστοτέλης δεν χρησιμοποιεί³⁹⁰, τις

³⁸⁸ Πλάτωνας Σοφιστής 240c

³⁸⁹ Βλ. ΜΦ Α 6, Α9, 996a27-30, 1033b26-28, 1079b12-1080a8, ΑΥ 83Α32-34

³⁹⁰ Όπως αναφέρει και ο Κάλφας (1999, 30-31), "ο τρόπος που ο Αριστοτέλης παρουσιάζει τις μορφές αιτιότητας στον Πλάτωνα είναι αναμφίβολα μονομερής. Είναι χαρακτηριστικό ότι στα οικεία χωρία του Α των Μετά τα Φυσικά δεν αναφέρεται καθόλου στις αιτιακές θεωρίες του Τίμαιου. Ως υλικό αίτιο προσδιορίζεται η Απροσδιόριστη Δυσάδα (το Μέγα και το Μικρό) των άγραφων πλατωνικών δογμάτων και όχι η χώρα του Τίμαιου, ενώ δεν γίνεται καμιά μνεία της ποιητικής αιτιότητας του Δημιουργού ή της Ψυχής του κόσμου. Τέλος, τα τελικά αίτια αναζητούνται στη δράση των ίδιων των Ιδεών, όπως αυτές εισάγονται στο Φαίδωνα, και όχι στη δράση της ενδιάμεσης οντότητας της Ψυχής, όπως διευκρινίζεται στον Φαίδρο, τον Τίμαιο και τους Νόμους." Ακόμα και έτσι όμως, αυτό θα είχε κάποια συνέπεια αν ο Αριστοτέλης θεωρούσε τις μορφές ως καθόλου μέσα στα πράγματα. Ωστόσο, κατά την άποψη που αναπτύσσω εδώ, ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί ότι οι μορφές είναι καθόλου μέσα στα πράγματα αλλά ότι το κάθε πράγμα που είναι ουσία έχει την προσίδια ατομική μορφή του. Επιπλέον, όσον αφορά την πλατωνική ψυχή, ακόμη και στην περίπτωση που η ψυχή είναι ενδιάμεση οντότητα

μιμούνται, 'μίμησις'. Τα αισθητά, για τα οποία δεν είναι δυνατόν να υπάρξει ορισμός εφόσον μεταβάλλονται συνεχώς, ονοματοδοτούνται από τις Ιδέες και οφείλουν την ατελή τους ύπαρξη στο βαθμό συμμετοχής τους στην πλήρη και τέλεια ύπαρξη του άλλου κόσμου. Έτσι, η πιο στενή σχέση που μπορεί να αναπτυχθεί ανάμεσα στο ιδεατό ή πραγματικό και τον κόσμο των φαινομένων είναι αυτή της ομοιότητας. Ο βαθμός πραγματικότητας εξαρτάται από τον βαθμό συμμετοχής των ατομικών πραγμάτων στον αρχετυπικό κόσμο των Ιδεών και αυτός ο βαθμός αντιστοιχεί και στην γνώση που μπορεί να αποκτηθεί για τα ίδια τα αρχέτυπα, δηλαδή τις Ιδέες.

Ο Αριστοτέλης απορρίπτει τις πλατωνικές Ιδέες και εκκινά με την πεποίθηση πως η πραγματικότητα πρέπει να ανακαλυφθεί εντός του κόσμου της αισθητηριακής εμπειρίας. Κατ'αυτόν το αντικείμενο της γνώσης δεν συνίσταται σ'έναν χωριστό υπερβατικό, ιδεατό κόσμο αλλά στην καταληπτή από το νου πραγματική δομή αυτού εδώ του φυσικού κόσμου. Εφόσον, όμως, η κίνηση και η αλλαγή αποτελούν τα πλέον χαρακτηριστικά στοιχεία της φύσης, συνιστούν ακριβώς εκείνα που πρέπει να κατανοηθούν και να εξηγηθούν. Ο φιλόσοφος οφείλει να ανακαλύπτει τις αιτίες μέσω της ορθολογικής ανάλυσης των πραγμάτων αυτού του κόσμου χωρίς να υποθέτει τίποτα άλλο εκτός από εκείνα που μπορεί να εξαγάγει με έγκυρο τρόπο από την μελέτη της εσωτερικής δομής και συμπεριφοράς τους. Εν ολίγοις, προκειμένου να είναι έγκυρη μια εξήγηση θα πρέπει να βασίζεται αποκλειστικά σε εσωτερικές αρχές που έχουν εξαχθεί από την παρατήρηση του ίδιου του φυσικού κόσμου. Ο φιλόσοφος οφείλει να βασίζεται το σύστημά του σε αρχές που αντλεί από τον αισθητό κόσμο και όχι στην άκριτη θρησκευτική πίστη ή σε ανύπαρκτες έμφυτες αρχές.

"Είναι μάταιο το να αναζητεί κανείς γενικώς τα στοιχεία των όντων, χωρίς να έχει προηγουμένως διακρίνει τις διαφορετικές σημασίες με τις οποίες μιλάμε για τα όντα. Πολύ περισσότερο όταν με τον τρόπο αυτόν αναζητεί από ποια στοιχεία συνίστανται τα όντα. Από ποια στοιχεία λοιπόν συνίσταται το ποιείν και το πάσχειν, από ποια το ευθύ; Όπου και να ψάξει κανείς, δεν θα τα βρει. Μόνο για τις ουσίες θα είχε νόημα αυτή η αναζήτηση. Επομένως, το να αναζητεί κανείς τα στοιχεία όλων των όντων, ή να νομίζει ότι τα έχει βρει, είναι σφάλμα. Αλλά και πώς θα μπορούσε να μάθει κανείς τα στοιχεία των πάντων; Γιατί είναι φανερό ότι στην περίπτωση αυτή τίποτε δεν μπορεί να λειτουργήσει ως προϋπάρχουσα γνώση. ... Αν λοιπόν υπάρχει μια επιστήμη των πάντων, όπως ορισμένοι ισχυρίζονται, αυτός που επιχειρεί να την μάθει, δεν θα έχει καμία προϋπάρχουσα γνώση. Ωστόσο κάθε μάθηση στηρίζεται σε πράγματα που είναι ήδη γνωστά. ... Και το ίδιο ισχύει και για τη μάθηση δια της επαγωγής. Αν πάλι υποθέσει κανείς ότι η γνώση αυτή είναι έμφυτη, τότε είναι αξιοθαύμαστο πώς συμβαίνει να κατέχουμε την πιο σπουδαία επιστήμη και να το αγνοούμε."³⁹¹

Γι'αυτόν τον λόγο, άλλωστε, ο θεός του Αριστοτέλη απέχει πολύ από τον πλατωνικό Δημιουργό. Δεν είναι αιτία ύπαρξης αλλά αιτία διατήρησης της φυσικής τάξης ως μη φυσική πρώτη αρχή της φυσικής κίνησης· μολονότι δεν συνιστά φυσική ουσία δεν ενέχει ως αρχή κίνησης καμία έννοια μη φυσικής αιτιακής

δεν διευκρινίζεται το καθεστώς της. Η ψυχή δεν είναι ούτε μορφή ή συνδυασμός μορφών ούτε φυσικό πράγμα ή συνδυασμός φυσικών πραγμάτων. Ο τρόπος που η ψυχή αποτελεί ενδιάμεση οντότητα και η σχέση της και με τις μορφές και με τα φυσικά σώματα παραμένει αδιευκρίνιστη. Το οντολογικό καθεστώς της ψυχής, είτε ως αυτό που περιέχεται στο σώμα είτε ως εκείνο που καθοδηγεί το σώμα, είναι ασαφές. (Βλ. και Olshewsky 1976 393-397).

³⁹¹ ΜΦ 992β24-993α4

δράσης³⁹² που θα ικανοποιούσε τις θρησκευτικές προκαταλήψεις. Δεν συνιστά τον

³⁹² Το ότι δεν υφίσταται καμία έννοια μη φυσικής αιτιακής δράσης δεν σημαίνει ότι οι αιτιακές αρχές είναι φυσικές, όπου φυσικές σημαίνει να έχουν οι ίδιες εσωτερική αρχή κίνησης και άρα να είναι οι ίδιες πράγματα που κινούνται. Όλες οι αρχές κινούν με φυσικό τρόπο αλλά δεν είναι απαραίτητο να είναι οι ίδιες φυσικές (Βλ, Φ198α35-β7). Η κατανόηση του υλικού αίτιου ως συστατικής ύλης του πράγματος είναι πολύ στενή και δεν αποδίδει σωστά την αιτιακή ενότητα που χαρακτηρίζει τις ουσίες. Σε τελική ανάλυση ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί ότι τα πράγματα που είναι ουσίες είναι αυτά που είναι εξ'αιτίας της αλληλεπίδρασης της συστατικής τους ύλης. Η συστατική ύλη και οι αλληλεπιδράσεις της αποτελούν αναγκαία συνθήκη και τον μόνο τρόπο μέσω του οποίου μπορούν να συμβαίνουν και να είναι όλα τα φθαρτά πράγματα. Το καθαυτό όμως υλικό αίτιο ενός πράγματος δεν είναι σκέτα η συστατική του ύλη η οποία παραμένει και του προσδίδει απλώς τα υλικά ποιοτικά χαρακτηριστικά του αλλά η άμεση δυνατότητα ενός υποκειμένου κίνησης, και άρα κάποιου είδους συστατικής ύλης, να είναι ενεργεία αυτό το πράγμα η οποία δυνατότητα διατηρείται και είναι κατά κάποιο τρόπο ταυτή και ένα με την μορφή που την καθορίζει ως αυτή την δυνατότητα. Ο χαλκός ως πρώτη ύλη που προϋπάρχει του αγάλματος είναι η ύλη της 'γένεσης' που παραμένει ως συστατική ύλη του αγάλματος αλλά το υλικό αίτιο του αγάλματος είναι ο διαμορφωμένος χαλκός που προκύπτει μέσω της κίνησης που μετέτρεψε τον χαλκό σε άγαλμα μέσω της πράξης της αγαλματοποίησης. Η προσίδια ύλη κάθε πράγματος δεν είναι ούτε άμορφο υλικό ούτε σκέτη συστατική ύλη αλλά δομημένη ή οργανωμένη συστατική ύλη. Η υλομορφική ενότητα ή ταυτότητα αφορά την έννοια της έσχατης ύλης που είναι άμεσα δυνάμει άγαλμα λόγω της ενεργείας μορφής του αγάλματος που απέκτησε μέσω της παραγωγής του. Η πρώτη ύλη του πράγματος, για παράδειγμα ο χαλκός ενός αγάλματος, είναι η συστατική ύλη και παραμένει μόνο ως δυνάμει χαλκός ενώ το διαμορφωμένο άγαλμα ως ύλη και υλικό αίτιο παραμένει ως δυνάμει το σύνθετο καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξης του αγάλματος που είναι άγαλμα λόγω της ενεργείας μορφής του. Το δυνάμει ως ύλη και υποκείμενο της εντελέχειας δεν υφίσταται χωρίς την εντελέχεια. Όλα τα αριστοτελικά αίτια είναι ολιστικά αίτια πραγμάτων και διαδικασιών και όχι επιμέρους ανεξάρτητα συμβάντα. Όσον αφορά την μεταφυσική αιτιακή ανάλυση, όπως η μορφή δεν είναι το σχήμα, η δομή ή η διευθέτηση μιας ουσίας έτσι και η ύλη δεν είναι το υλικό από το οποίο αποτελείται. Τουτέστιν, ούτε η ύλη ως δυνατότητα ούτε η μορφή ως καθορισμός ή ενέργεια αυτής της δυνατότητας είναι πράγματα που κινούνται αλλά παρέχουν μαζί την εσωτερική αρχή κίνησης των φυσικών πραγμάτων γιατί αυτά πάντοτε με κάποιο τρόπο προκύπτουν και είναι μέσω του συνδυασμού αυτών των αρχών ή αιτίων τα μόνα πράγματα που κινούνται και μεταβάλλονται. Είτε ως ένυλες μορφές ή ένυλοι λόγοι είτε ως έμμορφα πράγματα είτε ως έμψυχα. Αυτά, από την άλλη, αυστηρά μιλώντας είναι φυσικά αλλά δεν είναι φύσεις (Φ 193β1-8) αν και μεταφορικά καταλήγουμε να ονομάζουμε φύση κάθε ουσία γιατί η φύσις είναι κάποιου είδους ουσία (ΜΦ 1015α11-13). Η φύση ως συνδυασμός ύλης και μορφής, ή μάλλον ως αδιαχώριστος καθορισμός της ύλης από την μορφή, ενυπάρχει πάντοτε σε ένα υποκείμενο (Φ 192β24). Η ύλη είναι αρχή ή αιτία που εξηγεί γιατί ένα πράγμα υπόκειται σε συγκεκριμένου είδους μεταβολές αλλά δεν είναι διακριτή από το πράγμα που μεταβάλλεται, τουτέστιν είναι το πράγμα που μεταβάλλεται, όπως και η μορφή είναι αρχή ή αιτία που παρέχει το πρότυπο μεταβολής, ή τα επιτρεπόμενα πρότυπα μεταβολής, ακριβώς επειδή είναι η μορφή ή καθορισμός της ύλης που είναι το πράγμα που μεταβάλλεται. Η ύλη ως δεκτική κινήσεων παρέχει την δυνατότητα ενός πράγματος να υπόκειται σε κινήσεις και μεταβολές και η μορφή καθορίζει το είδος αυτών των δυνατοτήτων. Η ύλη και η μορφή δεν είναι δύο πράγματα που συντίθενται αλλά κάτι ταυτό και ένα: ένυλη μορφή ή έμμορφο πράγμα. Στα άβια όντα οι μορφές τους ενυπάρχουν ως παθητικές αρχές καθορισμού της ύλης καθώς δεν κατευθύνουν την κίνηση αλλά τους παρέχουν μόνο την παθητική δυνατότητα ή τάση να μεταβληθούν κατά συγκεκριμένους τρόπους από εξωτερικά ποιητικά αίτια. Αυτά είναι υλικά πράγματα ή σώματα. Στα έμβια, όμως, οι μορφές ή ψυχές τους εκτός από το ότι έχουν καθορίσει παθητικά το σώμα είναι συγχρόνως και εμμενή μορφικά αίτια που κατευθύνουν εσωτερικά τις κινήσεις βάσει του προτύπου μεταβολής που οι ίδιες παρέχουν· καθορίζουν τις χαρακτηριστικές συμπεριφορές των έμβιων δεδομένων των εξωτερικών συνθηκών. Εν ολίγοις, η ύλη κάθε πράγματος είναι εκείνο που του παρέχει την δυνατότητα να μεταβάλλεται με κάποιους χαρακτηριστικούς τρόπους επειδή το είδος της δυνατότητας είναι ήδη καθορισμένο από την μορφή του. Όπως αναλκεί ο King (1956, 372) επικρίνοντας ορθά την έννοια μιας πρώτης ύλης ως κάτι απολύτως άμορφο που αποκτά και χάνει μορφές, η αριστοτελική πρώτη ύλη είτε ως η εγγύς ή πρώτη ύλη του πράγματος είτε ως η καθολική πρώτη ύλη, δηλαδή τα τέσσερα στοιχεία, είναι αυτό που διατηρείται καθ'όλη την διάρκεια μιας διαδικασίας μεταβολής που καταλήγει σε μια ουσία και συνιστά την συστατική ύλη ή αλλιώς την υλική φύση αυτής της ουσίας. Κάθε ουσία 'χρησιμοποιεί' την

πρώτο αλλά απλώς τον τελευταίο κρίκο ενός κοσμολογικού επιχειρήματος και η φύση του περιορίζεται αυστηρά σε ό,τι προηγείται³⁹³. Είναι αξιοσημείωτο το πως εφαρμόζει σταθερά και με απόλυτη συνέπεια τις ίδιες θεμελιώδεις αρχές σε όλο του το σύστημα και ως εκ τούτου ακόμη και ο Θεός εκτίθεται ως φιλοσοφική συνέπεια ενός επιχειρήματος που αντλείται από την έννοια της κίνησης και, πιο συγκεκριμένα, από το συμπέρασμα ότι χρειάζεται μια αρχή κίνησης που η ίδια δεν κινείται ούτως ώστε και να διασφαλίζεται η συνεχής ύπαρξη της κίνησης και να μην υπάρχει άπειρη αναδρομή³⁹⁴. Κατά τον Αριστοτέλη, το να προσπαθεί κανείς να εξηγήσει τον κόσμο εισάγοντας εξωτερικές ως προς αυτόν αρχές συνιστά σφάλμα. Η παραδοχή ενός άλλου κόσμου στατικής τελειότητας όπου οι Ιδέες είναι τα υποδείγματα στα οποία τα άλλα πράγματα μετέχουν συνιστά "κενολογία και ποιητική μεταφορά"³⁹⁵ καθότι οδηγεί σ'ένα ανώφελο αντίγραφο του αισθητού κόσμου που μόνο διπλασιάζει³⁹⁶ εκείνα που πρέπει να εξηγηθούν καθώς δεν αποδίδει τις αιτίες τους ενώ επιπλέον οδηγεί στο συμπέρασμα "ότι υπάρχουν Ιδέες και εκείνων των πραγμάτων για τα οποία δεν πιστεύουμε ότι υπάρχουν Ιδέες" όπως, για παράδειγμα, Ιδέες των αρνητικών όρων και των φθαρτών οντοτήτων³⁹⁷. Ακόμη και αν υφίστατο μια σφαίρα υπερβατικής πραγματικότητας δεν θα μπορούσε να συνεισφέρει ούτε στο είναι ούτε και στην γνώση του αισθητού κόσμου καθότι δεν θα ήταν δυνατό να εγκαθιδρυθεί κανενός είδους αιτιακή σχέση μεταξύ αυτής και του κόσμου μας. Τίποτα δεν συνιστά εξήγηση αν δεν προσδιορίζει ένα πραγματικό αίτιο από το οποίο θα αντληθεί και η αλήθεια του εξηγητέου. Για να υπάρχει κάτι θα πρέπει να υπάρχει κάτι που να το κάνει αληθές και το αίτιο είναι εκείνο που προσδίδει αλήθεια ή πραγματικότητα.

"Στην πιο μεγάλη απορία φθάνει κανείς αν αναρωτηθεί ποια είναι η συνεισφορά των Ιδεών στα αισθητά, τόσο σε αυτά που είναι αιώνια όσο και σε αυτά που γεννιούνται και φθείρονται. Γιατί οι Ιδέες σίγουρα δεν αποτελούν αίτια καμιάς κίνησης και καμιάς μεταβολής των αισθητών. Ούτε όμως προσφέρουν τίποτε στην γνώση των πραγμάτων (γιατί δεν αποτελούν την ουσία τους, εφόσον είναι έξω από αυτά) ή στην ύπαρξή τους, εφόσον δεν ενυπάρχουν σε όσα μετέχουν σε αυτάΑκόμη είναι πράγματι αδύνατο να διαχωρίσει κανείς την ουσία από αυτό του οποίου είναι ουσία. Πώς λοιπόν

αναγκαία ύλη της, δηλαδή την ύλη που αποτελεί αναγκαία συνθήκη για να είναι αυτή η ουσία, και η καθολική πρώτη ύλη είναι αναγκαία συνθήκη για όλες τις ουσίες.

³⁹³ Το ότι συνιστά τον τελευταίο κρίκο του επιχειρήματος δεν σημαίνει ότι έπεται είτε γνωσιολογικά είτε οντολογικά αλλά ακριβώς το αντίθετο. Πρόκειται για το διαλεκτικό επίχειρημα που εκθέτει την αλήθεια μιας αναπόδεικτης πρώτης αρχής. Ως πρώτη αρχή όμως συνιστά σημείο εκκίνησης συλλογισμών που εγγυάται την αλήθεια των συμπερασμάτων που παράγονται από αυτούς.

³⁹⁴ Φ 8.5-8.10, ΜΦ Α 6.

³⁹⁵ ΜΦ 991α20

³⁹⁶ Κατά τον Guthrie (1981, 244) ο Αριστοτέλης υπό μία έννοια είχε προλάβει τον William Ockham ως προς την απαίτηση περί οικονομίας των οντοτήτων. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα από τα Φυσικά σχετικά με την Πρώτη Αιτία (το πρώτο ακίνητο κινούν, την πρώτη αρχή): "Θα πρέπει να θεωρήσουμε πως είναι ένα αντί για πολλά, και πεπερασμένα αντί για άπειρα στον αριθμό, καθότι, δεδομένων των ίδιων αποτελεσμάτων, κάποιος θα πρέπει πάντα να προτιμά τον πεπερασμένο αριθμό." [Φ 259α8-11]. Ακόμη: "η δε φύσις ουδέν αλόγως ουδέ μάτην ποιεί" [ΠΟ 288α2-3]. Αυτό το τελευταίο απόσπασμα είναι ενδεικτικό τόσο της αρχής οικονομίας που διέπει την αριστοτελική σκέψη όσο και της φυσικής τελεολογίας του η οποία όμως, όπως θα αποσαφηνίσουμε παρακάτω, πέραν του ότι σε καμία περίπτωση δεν είναι ανθρωπομορφική αντιτίθεται τόσο στον μηχανικισμό των Προσωκρατικών όσο και στην πλατωνική τελεολογία της έντεχνης Δημιουργίας και της κοσμικής Ψυχής δηλαδή, στην θεολογική θεμελίωση της Δημιουργίας του Τίμιου.

³⁹⁷ ΜΦ 990β10-15

θα μπορούσαν να υπάρχουν χωριστά οι Ιδέες, ενώ είναι ουσίες των πραγμάτων; Στο Φαίδωνα λέγεται το εξής: οι Ιδέες είναι αίτια και της ύπαρξης και της μεταβολής. Ωστόσο, ακόμη και αν υπάρχουν οι Ιδέες, τα πράγματα που μετέχουν σε αυτά δεν γεννιούνται παρά μόνο αν υπάρχει κάτι που θα τα θέσει σε κίνηση... .."είναι φανερό άρα πως η αιτιότητα των Ιδεών, όπως μερικοί συνηθίζουν να αναφέρονται σ'αυτά, (αν υπάρχουν τέτοια πράγματα ξεχωριστά από τα καθέκαστα) είναι ολότελα άχρηστη όσον αφορά τις γενέσεις και τις ουσίες· ούτε, γι'αυτόν τον λόγο τουλάχιστον, θα μπορούσαν οι Ιδέες να συνιστούν καθαυτό ουσίες." ³⁹⁸

Η κριτική του Αριστοτέλη για το κατά πόσον οι Ιδέες, και άρα τα καθόλου γενικότερα, μπορούν να υφίστανται ξεχωριστά από τα καθέκαστα, συνδέεται άμεσα με την κριτική ότι η αιτιακή αποτελεσματικότητα της μορφής είναι ξένη στον στατικό κόσμο των πλατωνικών Ιδεών και των μαθηματικών³⁹⁹. Ένας από τους θεμελιώδεις λίθους του αριστοτελικού εγχειρήματος έγκειται στο επιχείρημα πως είναι και αδύνατο και εσφαλμένο να διαχωρίζουμε την ουσία από το πράγμα του οποίου λέμε ότι αποτελεί την ουσία. Ετούτο συνυφαίνεται άμεσα με σύγχρονα φιλοσοφικά προβλήματα σχετικά με το οντολογικό καθεστώς των ιδιοτήτων των πραγμάτων αλλά κυρίως συνυφαίνεται με το πρόβλημα της εξατομίκευσης των ζωντανών όντων, και ως εκ τούτου του προσδιορισμού της έννοιας της ζωής που μας απασχολεί εδώ. Γιατί κατά τον Αριστοτέλη, όσον αφορά τον υποσελήνιο κόσμο, οι κατεξοχήν φυσικές ουσίες είναι τα έμβια όντα. Αν, από την μία, πολλά καθόλου είναι αληθή για ένα υλικό αντικείμενο και κανένα δεν αποτελεί την ουσία του τότε κανένα δεν είναι καθοριστικό για την ταυτότητα του ίδιου του πράγματος. Είναι όλα ιδιότητες και τα ίδια τα φυσικά πράγματα καθ'εαυτά παραμένουν επί της ουσίας απροσδιόριστα. Κάθε πράγμα χαρακτηρίζεται ή καθορίζεται απλώς από ένα συνονθύλευμα ιδιοτήτων, ή ουσιών, των οποίων τόσο η μεταξύ τους σχέση παραμένει απροσδιόριστη όσο και η σχέση τους με το καθαυτό απροσδιόριστο πράγμα που καθορίζουν. Ακόμη όμως και αν κάποιος από τα καθόλου θεωρηθεί ότι είναι η ουσία του πράγματος, πέραν από τα προβλήματα άπειρης αναδρομής όπως αυτό του τρίτου ανθρώπου, και πάλι δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ούτε σε τι διαφέρει από τις υπόλοιπες ιδιότητες, εφόσον αποτελεί κατηγορημα του πράγματος κατά τον ίδιο τρόπο με τις υπόλοιπες ιδιότητες, ούτε πως τα καθόλου αλληλεπιδρούν μεταξύ τους έτσι ώστε να προκύπτει ένα ενιαίο αντικείμενο και όχι πολλά και διαφορετικά. Δεν μπορεί να δικαιολογηθεί φερ'επιείν γιατί ο σοφός Σωκράτης και ο χλωμός Σωκράτης είναι αριθμητικά ένα και όχι δύο πράγματα. Το να είναι κάτι χλωμό και το να είναι κάτι σοφό είναι διαφορετικά μεταξύ τους και το χλωμό πράγμα και το σοφό πράγμα μπορούν να είναι ένα στον αριθμό επειδή το ίδιο πράγμα που είναι χλωμό και σοφό είναι και κάτι άλλο που είναι ο Σωκράτης. Η σοφία και χλωμότητα είναι δύο διαφορετικά πράγματα που συμπτωματικά ανήκουν σε ένα υποκείμενο και δεν μπορούμε να πούμε ότι ταυτίζονται με την ουσία του Σωκράτη⁴⁰⁰. Η σχέση της χλωμότητας και της σοφίας είναι μια συμπτωματική σχέση που έγκειται στο ότι και τα δύο συμπίπτουν στο ίδιο υποκείμενο και άρα αποδίδονται στο ίδιο υποκείμενο που είναι ο Σωκράτης ο οποίος συνέβη να είναι και χλωμός και σοφός. Υπάρχει ένα τρίτο διακριτό πράγμα, ο Σωκράτης ως υποκείμενο, που 'ενώνει' την σοφία και την χλωμότητα έτσι ώστε το χλωμό πράγμα

³⁹⁸ ΜΦ 991α8-14, 991β1-5. Βλ. και ΜΦ 1033β26-1034α8, ΠΓΦ Β9.

³⁹⁹ ΜΦ 996α27-30

⁴⁰⁰ Βλ. ΜΦ 1031β15-1032α3

και το σοφό πράγμα να είναι το καθένα συμπτωματικά ένα με το υποκείμενο Σωκράτης. Εκείνο όμως που καθιστά τον Σωκράτη ένα υποκείμενο συμπτωματικών ιδιοτήτων, δηλαδή η ενότητα του ίδιου του Σωκράτη, δεν μπορεί να είναι ένα συνονθύλευμα κατηγορησιμων ιδιοτήτων όπως η σοφία και η γλωμότητα. Θα πρέπει να υπάρχει μια μη συμπτωματική εσωτερική ενότητα του ίδιου του Σωκράτη η οποία να μην συνιστά ή ίδια ένα σύνθετο μιας πιο θεμελιώδους ουσίας που να είναι υποκείμενο ενός ή περισσότερων συμπτωματικών κατηγορημάτων. Σε κάθε περίπτωση, η βασική μομφή που αποδίδει ο Αριστοτέλης στον Πλάτωνα είναι πως αν υπήρχαν καθόλου, είτε έξω, είτε μέσα στα πράγματα όπως υποστηρίζω⁴⁰¹, τότε η ουσία θα ήταν πάντοτε μόνο κατηγορημα, ένα 'τοιόνδε', και όχι ένα (συγκεκριμένου είδους) συγκεκριμένο πράγμα, ένα 'τόδε τι'⁴⁰². Ετούτο όμως μετατρέπει την ουσία σε ιδιότητα και οδηγεί στην διάκριση του όντος από την ουσία του⁴⁰³ ή μετατρέπει το κάθε πράγμα σε ένα συνάθροισμα πολλαπλών ταυτοτήτων. Το τελευταίο σημαίνει εν τέλει την απροσδιοριστία των υλικών πραγμάτων καθ'εαυτών και ενώ δεν αποτελεί απαραίτητα πρόβλημα για τον Πλάτωνα δεν είναι σε καμία περίπτωση αποδεκτό από τον Αριστοτέλη που επιμένει πως κάθε πράγμα πρέπει να αποτελεί ένα μοναδικά ταυτοποιήσιμο ενοποιημένο πράγμα. Επομένως, αν η ουσία κάποιου πράγματος είναι διακριτή από αυτό το ίδιο τότε η ουσία θα έχει με την σειρά της μια διακριτή ουσία και αυτό σε άπειρη αναδρομή⁴⁰⁴. Ακόμη και αν η ουσία υφίσταται μέσω κάποιου είδους σχέσης μέσα στο πράγμα εφόσον είναι διακριτή από το πράγμα του οποίου είναι ουσία τότε η σχέση του πράγματος με την ουσία του απαιτεί έναν τρίτο ενοποιητικό παράγοντα και από αυτό ξεκινά πάλι μια άπειρη αναδρομή. Η διάκριση του όντος από την ουσία του καθιονδήποτε τρόπο έχει ως συνέπεια ότι θα πρέπει να υπάρχει κάτι άλλο, δηλαδή μια άλλη αιτία ή ουσία, στο οποίο να οφείλεται αυτή η σχέση και με τη σειρά του κάτι άλλο που να εξηγεί την νέα σχέση και ως εκ τούτου σε κάθε περίπτωση έχουμε άπειρη αναδρομή⁴⁰⁵. Ακόμη και στην σύγχρονη φιλοσοφία ένα από τα βασικότερα προβλήματα σχετίζεται με το κατά πόσον υπάρχουν πραγματικά ιδιότητες ή κατηγορήματα ανεξάρτητα ή αποσπασίμα από τους φορείς τους καθώς και με το σε τι συνίσταται εν τέλει το να αποτελεί κάτι υποκείμενο κατηγορημάτων. Αν τα πάντα συμποσούνται σε γυμνά επιμέρους και γλωσσικά ή υποκειμενικά κατηγορήματα τότε δεν απομένει καμία

⁴⁰¹ Βλ. ΜΦ 1038β17-23. Ενδεικτικά, κάποιοι από τους υποστηρικτές της θέσης ότι οι ατομικές μορφές είναι η βάση της αριστοτελικής οντολογίας είναι οι Sellars 1957, Frede 1985, 1987, Irwin 1988, Politis 2004, Charlton 1972, Whiting 1986, Hartman 1977, Heinaman 1979. Με συχνά διαφορετική ερμηνεία ο καθένας για το τι είναι η ατομική ή επιμέρους μορφή, συμφωνούν ως προς το ότι τα μέλη ενός ταξινομικού είδους δεν μοιράζονται μια κοινή μορφή αλλά το καθένα έχει την δική του προσίδια μορφή που είναι αριθμητικά διακριτή από αυτή των άλλων μελών του ίδιου είδους.

⁴⁰² ΜΦ 1033β20-25, 1038β25-1039α2.

⁴⁰³ "άμα δε δήλον και ότι είτερ εισίν αι ιδέαι οίας τινές φασιν, ούκ έσται το υποκείμενον ουσία" ΜΦ 1031β16.

⁴⁰⁴ ΜΦ 1031β28-1032α4

⁴⁰⁵ Κατά τον Αριστοτέλη η ουσία δεν μπορεί να αποτελεί σχετικό όρο, τουτέστιν η ταυτότητά της δεν μπορεί να εξαρτάται η να προσδιορίζεται από την αναφορά της σε κάτι άλλο. Ως εκ τούτου αν θεωρήσουμε ότι υπάρχει μια διακριτή αιτία που καθιστά ένα πράγμα ουσία τότε αυτό είναι πιο πρωταρχικό και το πράγμα δεν είναι ουσία αλλά ένας σχετικός όρος. Με την ίδια λογική δεν μπορεί η ουσία να εξαρτάται από τα συστατικά της ή τις μεταξύ τους σχέσεις γιατί αυτό την καθιστά και πάλι σχετικό όρο· η ταυτότητά της θα εξαρτάται από τα στοιχεία που την αποτελούν ή τις αλληλεπιδράσεις από τις οποίες προκύπτει.

βάση για κανενός είδους αντικειμενική ταξινόμηση ενώ χάνεται και η ίδια η διάκριση μεταξύ αντικειμενικού και υποκειμενικού.

Τέλος, αν δεχτούμε ότι όλα είναι κατηγορήσιμες ιδιότητες της ύλης, διαφορές όπως αυτές της ζωής και του νου καθίστανται ποιοτικές διαφορές και ως εκ τούτου κάποια μορφή δυϊσμού είναι αναπόφευκτη. Για τον Αριστοτέλη το είναι κανενός πράγματος δεν ανάγεται σε κάποιο άθροισμα κατηγορημάτων ή σε κάποια υλική διευθέτηση ή δομή, και καμία ιδιότητα δεν υπάρχει ανεξάρτητα από το πράγμα του οποίου αποτελεί ιδιότητα. Η μετάλλαξη της αριστοτελικής ουσίας στην μεσαιωνική υπόσταση, δηλαδή σε εκείνο που επιδέχεται κατηγορήματα, όχι μόνο δεν συνάδει με την αριστοτελική ουσία αλλά αναιρεί και το βασικό χαρακτηριστικό της ουσίας που είναι η αυτονομία της. Για τον Αριστοτέλη οι ουσίες είναι πρώτες αρχές από τις οποίες εξαρτάται το είναι όλων των άλλων ιδιοτήτων και καμία πρώτη αρχή δεν μπορεί να αποτελεί κατηγορήμα. Αν κάτι είναι λογικό κατηγορήμα δεν μπορεί να ανήκει στις πρώτες αρχές του είναι και της γνώσης⁴⁰⁶. Με άλλα λόγια, η ουσία ή μορφή ενός πράγματος θα πρέπει με κάποιο τρόπο να είναι αδιαχώριστη από το καθαυτό υποκείμενο των κατηγορημάτων του το οποίο όμως σημαίνει ότι θα πρέπει να είναι και φυσικά και λογικά αδιαχώριστη. Ως εκ τούτου και η ψυχή των έμβιων όντων εφόσον είναι η μορφή ή ουσία τους δεν είναι κατηγορήμα του σώματος, και η ζωή δεν είναι ιδιότητα κάποιων υλικών σωμάτων. Η ψυχή είναι συγκροτητική αρχή ως εντελέχεια, τόσο ως αυτό που προσδίδει πληρότητα ή ενότητα στο σώμα όσο και ως η κατάσταση ενότητας ή πληρότητας του σώματος, και η ζωή είναι η συγχρονική εκδήλωση αυτής της εντελέχειας ως ενέργειας ολόκληρου του έμβιου οργανισμού· ως ο τρόπος του είναι των έμβιων όντων που διατηρείται από αυτή την εντελέχεια επειδή συνεχώς τείνει ασυμπτωτικά προς αυτή. Και δεν υπάρχει μόνο ένα είδος ζωής αλλά κάθε ον έχει το είδος της ζωής που του αντιστοιχεί ανάλογα με την ψυχή του. "Το έμψυχο το διακρίνει από το άψυχο η ζωή. Ο όρος ζωή όμως λέγεται κατά πολλούς τρόπους και αν ένα μόνο από τα παρακάτω ενυπάρχει σε ένα ον, λέμε ότι αυτό ζει. Για παράδειγμα, ο νους, η αίσθηση, η τοπική κίνηση και στάση και ακόμη η κίνηση σύμφωνα με την θρέψη και η φθίση και η αύξηση"⁴⁰⁷. Κάθε ανώτερη μορφή ζωής προϋποθέτει τις κατώτερες και όλες οι κατώτερες υπάγονται στις ανώτερες όταν αυτές υπάρχουν. Η διαδοχική σχέση μεταξύ των διαφορετικών ειδών ψυχής καθιστά κάθε είδος ψυχής εξαρτώμενο από την βασική ψυχή που είναι η θρεπτική και συνιστά το διακριτικό γνώρισμα όλων των έμβιων όντων. Αλλά το χαρακτηριστικό έργο ενός έμβιου ως όλων αντιστοιχεί κυρίως στην ενέργεια της υψηλότερης ψυχικής του δυνατότητας από το οποίο ωστόσο μπορούμε να συνάγουμε και τις άλλες. Έτσι υπάρχει ένα είδος ζωής που προσιδιάζει στον άνθρωπο ως ον που κατέχει νου· "εί δ' ούτως, ανθρώπου δέ τίθεμεν ἔργον ζωήν τινά, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου"⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ "δια του μηθενός υποκειμένου κατηγορείσθαι την ουσίαν" (ΠΜΒ 465β6). "Η αρχή δεν λέγεται ποτέ καθ'υποκειμένου. Διότι θα υπήρχε αρχή της αρχής και το υποκείμενο είναι αρχή και πρέπει να είναι προγενέστερο του κατηγορουμένου" (Φ 189α27). Βλ. και ΜΦ Β6, ΜΦ 1028α11, 1038β15, Τοπ. 103β22.

⁴⁰⁷ ΠΨ 413α22-25

⁴⁰⁸ ΗΝ 1098α14-15

Εν πάση περιπτώσει, εφόσον οι Ιδέες είναι απογυμνωμένες από κάθε αιτιακή λειτουργία, συνιστούν κατά τον Αριστοτέλη μια άχρηστη υπόθεση⁴⁰⁹ καθώς δεν παρέχουν το κινητικό ή ποιητικό αιτιακό στοιχείο που θα ήταν απαραίτητο προκειμένου τα αισθητά αντικείμενα να μπορούν να συμμορφωθούν με τα παρεχόμενα πρότυπα. Συνοπτικά, λοιπόν, η αδυναμία που καταλογίζει ο Αριστοτέλης στον Πλάτωνα έγκειται στο ότι δεν μπορεί να ερμηνεύσει ούτε την μεταβολή, η οποία συμπεριλαμβάνει την γένεση και την φθορά, ούτε την σχέση μεταξύ των δύο κόσμων, ούτε την εξατομίκευση, και άρα την ύπαρξη και την ταυτότητα των φυσικών πραγμάτων. Ως εκ τούτου δεν μπορεί να εξηγήσει ούτε και την γνώση των αισθητών πραγμάτων. Το ερώτημα του τι είναι εκείνο που κάνει τα πολλά ένα έτσι ώστε κάθε πράγμα να αποτελεί μια αριθμητική ενότητα και όχι μια χαλαρή συνάθροιση στοιχείων ή ιδιοτήτων είναι ένα από τα βασικότερα προβλήματα που προσπαθεί να αντιμετωπίσει ο Αριστοτέλης προκειμένου να απαντήσει στην αιώνια απορία τι είναι το ον, τι σημαίνει να λέμε για κάτι ότι είναι. Το ερώτημα δεν είναι πως τα πολλά ανάγονται σε ένα ή πως συγκροτούν μια συμπτωματική ενότητα ή μια φυσική συνάθροιση ή πως είναι ένα συναρτήσει μιας ταξινομήσης αλλά πως η ύλη, η μορφή και οι ιδιότητες ενός πράγματος συγκροτούν αιτιακά μια ενότητα συμβατή με το ότι είναι πολλά⁴¹⁰. πως και γιατί μπορούμε να έχουμε αριθμητικά ένα πράγμα, μια εξατομικευμένη οντότητα, μολονότι σε αυτή την οντότητα μπορεί να αρμόζουν διάφοροι τρόποι και είδη του είναι⁴¹¹.

Τα προαναφερθέντα σχετίζονται άμεσα και με την μόνιμη κατηγορία που απέδιδε ο Αριστοτέλης στους προκατόχους του βάσει της οποίας υπέπιπταν στο σφάλμα να επιχειρηματολογούν 'λογικώς', δηλαδή ιδεατά ή αφηρημένα, αντί 'φυσικώς', δηλαδή σύμφωνα με τη φύση. Όπως αναφέρει ο ίδιος, εν αντιθέσει προς εκείνους που είναι εξοικειωμένοι με τα φυσικά φαινόμενα και ως εκ τούτου είναι πιο ικανοί στο να θέτουν εκείνο το είδος των αρχών που διατηρεί την συνοχή ενός ευρύτερου συστήματος, εκείνοι που επιχειρηματολογούν λογικώς, λόγω της αφηρημένης φύσης των ερευνών τους, έχουν χάσει την επαφή με τα γεγονότα και έτσι, βασιζόμενοι σε ακατάλληλες και ανεπαρκείς παρατηρήσεις, καταλήγουν σε λανθασμένες αρχές όπως, για παράδειγμα, στο να θεωρούν τα καθόλου ουσίες⁴¹². Κατά την συλλογιστική του Πλάτωνα ο μόνος τρόπος για να ξεφύγουμε από το ηρακλείτειο 'τα πάντα ρει' και να εξηγήσουμε τα αισθητά αντικείμενα, είναι μέσω της υπόθεσης πως αυτά συνδέονται με κάποιο αμετάβλητο, νοητό, υπερβατικό πρότυπο το οποίο υπάρχει ανεξαρτήτως από το κατά πόσον μπορούμε να αιτιολογήσουμε φυσικώς τη σύνδεσή του με τον αισθητό κόσμο. Κατά τον Αριστοτέλη, τουναντίον, αν δεν μπορούμε να κατανοήσουμε φυσικώς το πώς λειτουργεί μια αιτία τότε αυτή παύει να συνιστά αιτία. Το να κατανοήσουμε όμως φυσικώς το πώς λειτουργεί μια αιτία σημαίνει, πριν από όλα, ότι πρέπει να εξηγήει την κίνηση, και εφόσον η υπόθεση της αιτιότητας των Ιδεών δεν μπορεί να εξηγήσει την κίνηση πρέπει να εγκαταλειφθεί. Η υιοθέτηση αυτού του τρόπου επιχειρηματολογίας καθιστά προφανές πως ο Αριστοτέλης αποδίδει στην επαγωγή

⁴⁰⁹ Βλ. και ΑΥ 83α32-34

⁴¹⁰ Ενδεικτικά, Βλ. ΜΦ 1044α2-9, 1052α15-25, Ζ17.

⁴¹¹ "το να είναι κάτι ένα σημαίνει να είναι ένα ατομικό πράγμα" ΜΦ 1054α19

⁴¹² Βλ. ΜΦ 987β9, 1069α26, ΠΓΦ316α6-14

έναν καθοριστικό ρόλο. Τα πάντα ξεκινούν από την επαγωγή η οποία μαζί με τον συλλογισμό θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως δύο φάσεις της ίδιας διαδικασίας⁴¹³. Από την άλλη, ο Αριστοτέλης δεν είναι εμπειριστής όπως υποστηρίζουν αρκετοί σχολιαστές⁴¹⁴. Η αριστοτελική επαγωγή διαφέρει σημαντικά από την επαγωγή της σύγχρονης επιστήμης⁴¹⁵ καθώς τόσο η αντίληψή του για την φυσική πραγματικότητα όσο και η αντίληψή του για την επιστήμη, την συγκρότηση της ορθολογικότητας και την λειτουργία και τη φύση του νου απέχουν πολύ από τις σύγχρονες θεωρήσεις. Ακόμη και στο πρώτο απόσπασμα που παραθέσαμε εδώ βλέπουμε πως, μολονότι υποστηρίζει πως δεν υπάρχει έμφυτη γνώση, υποστηρίζει συγχρόνως πως κάθε μάθηση στηρίζεται σε προϋπάρχουσα γνώση και πως το ίδιο ισχύει και για την μάθηση δια της επαγωγής. Επ'αυτού θα επανέλθω αλλού αλλά με δύο λόγια η λογική έχει ως εξής: Ξεκινάμε με τα αισθητά φαινόμενα και μέσω διανοητικής ανάλυσης ανιχνεύουμε τις πρώτες κατανοητές αρχές από τις οποίες προήλθαν. Όταν συλλάβουμε αυτές τις πρώτες αρχές μέσω του νου, --μέσω νοητικής σύλληψης ή ενόρασης που ως προς τα αισθητά σημαίνει την συγχρονική σύλληψη της πολλαπλότητας και του ενός που συμποσούται στην άμεση κατανόηση του λόγου αυτής της ενότητας--, μπορούμε να αντιστρέψουμε την διαδικασία ανάλυσης και να παράγουμε τα αισθητά φαινόμενα από τα οποία ξεκινήσαμε. Ο χαρακτηρισμός του Αριστοτέλη ως εμπειριστή μπορεί να προκύψει μόνο μέσα από την ερμηνεία του υπό το πρίσμα των σύγχρονων μετακαρτεσιανών αντιλήψεων για την αντίληψη, τον νου και την φυσική πραγματικότητα και κυρίως μέσα από το πρίσμα του αγγλικού εμπειρισμού όπου οι έννοιες αντιστοιχούν σε αφαιρέσεις, εντυπώσεις ή παραστάσεις στο νου που συσχετίζονται μέσω ομοιοτήτων και γενικεύσεων.

Επομένως, η αριστοτελική φιλοσοφία, εδραιώνεται στην φύση της οποίας τα πιο έκδηλα χαρακτηριστικά που επιζητούν εξήγηση είναι οι μεταβολές, δηλαδή η κατά τόπον κίνηση, η ποιοτική και η ποσοτική μεταβολή, και η γένεση και η φθορά, ενώ εμβληματικά παραδείγματα φυσικών όντων είναι τα έμβια. Η κίνηση όχι μόνο υπάρχει αλλά συνιστά και το κατεξοχήν χαρακτηριστικό των 'φύσει όντων'. "η φύση είναι αρχή και αιτία του να υπόκειται σε κίνηση και να ηρεμεί εκείνο μέσα στο οποίο υπάρχει πρωταρχικά και άμεσα ως αυτό που εκείνο είναι καθαυτό και όχι κατά συμβεβηκός"⁴¹⁶. Ωστόσο, το ότι αναγάγει ο Αριστοτέλης σε αφετηριακό σημείο της φιλοσοφίας του το ότι η φύση είναι έμφυτη αρχή της κίνησης και της μεταβολής των όντων, δεν αρκεί για να κάνει κατανοητό το πώς παρακάμπτει το πρόβλημα σχετικά με τη γνώση ενός κόσμου ασταθών φαινομένων, καθώς η γνώση,

⁴¹³ "Η επαγωγή συνιστά την αρχή του ίδιου του καθόλου, ενώ ο συλλογισμός παράγεται από το καθόλου" HN1137β28

⁴¹⁴ Ενδεικτικά βλ. Barnes 1994 270, 1982 92-96. Για την άποψη ότι δεν είναι εμπειριστής αλλά ακραίος ορθολογιστής βλ. Frede 1996.

⁴¹⁵ Για μια διεξοδική ανάλυση των διαφορών της αριστοτελικής επαγωγής με αυτή της σύγχρονης επιστήμης, βλ. Grene 1966 44-47.

⁴¹⁶ "οὕσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἔν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ' αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός" Φ 192β21-23. Αυτό μέσα στο οποίο υπάρχει, δηλαδή ανήκει ή εκδηλώνεται, η φύση αναφέρεται στο καθαυτό υποκείμενο ενός πράγματος: "γιατί φύση έχουν όλα αυτά τα όντα που είναι ουσίες και η φύση υπάρχει πάντοτε μέσα σε ένα υποκείμενο" Φ 192α33-34

προκειμένου να συνιστά γνώση και όχι μετέωρες και παροδικές απόψεις, απαιτεί ένα σταθερό αντικείμενο. Η αρχή της κίνησης θα πρέπει να είναι κάτι που να οδηγεί στην πραγματική κατανόηση και εξήγηση της ίδιας της κίνησης ως γνώσιμο πρότυπο συμπεριφοράς των πραγμάτων. Δεν είναι καθόλου προφανές το τι σημαίνει το ότι η φύση συνιστά εσωτερική αρχή κίνησης και γιατί εν τέλει η φύση ως μορφή συνιστά εμμενή αμετάβλητη αρχή των μεταβλητών πραγμάτων. Συνοπτικά, οι δύο θεμελιώδεις αλλά και άρρηκτα συνδεδεμένες έννοιες μέσω της κατανόησης των οποίων αναδεικνύεται η λυσιτέλεια και συνέπεια του ιδιότυπα τελεολογικού αριστοτελικού εγχειρήματος είναι εκείνες της εμμενούς μορφής και του δυνάμει όντος. Ετούτες, σε συνδυασμό με την δραστηριότητα του νου και την βασική του ικανότητα να συλλαμβάνει το μορφικό στοιχείο που ενέχεται σε όλα τα πράγματα, καθιστούν γνώσιμη την πραγματικότητα ενός κατά τα άλλα μεταβαλλόμενου κόσμου. Το τελευταίο, συνυφαίνεται άμεσα και με την ένταξη της αριστοτελικής θεωρίας στο πλαίσιο του ρεαλισμού. Έτσι, μολονότι ο κόσμος βρίσκεται σε συνεχή κίνηση και άρα φαίνεται να μην παρέχει τις σταθερές αλήθειες που απαιτεί μια οιαδήποτε φυσική φιλοσοφία, μπορούμε μέσω νοητικών διαδικασιών να αναλύσουμε αυτή τη συνεχή ροή, να ανακαλύψουμε αλλά και να κατανοήσουμε κάποιες υποκείμενες βασικές αρχές του είναι, οι οποίες εξηγούν τόσο το είναι όσο και το γίνεσθαι και συνιστούν το αντικείμενο της επακριβούς και ορθής φιλοσοφίας⁴¹⁷. Αυτές τις σταθερές αρχές, μολονότι δεν συνιστούν κάποια ομάδα ουσιών ή υποδειγμάτων που υπάρχει σε έναν υπερβατικό κόσμο, μπορούμε να τις συλλάβουμε χωριστά από τα μεταβαλλόμενα πράγματα των οποίων είναι αρχές. Ο βασικός λόγος που η γνώση της φύσης είναι εφικτή είναι το ότι οι φυσικές ουσίες καθορίζονται από την ουσιώδη μορφή τους, η οποία μολονότι δεν υπάρχει ποτέ ξεχωριστά από την ύλη την οποία καθορίζει, η ίδια είναι αμετάβλητη και ως εκ τούτου μπορεί να συλληφθεί νοητικά και να αποτελέσει γνωσιολογική αρχή επειδή ακριβώς είναι οντολογική αρχή όσον αφορά τόσο το γίνεσθαι όσο και το είναι. Βασιζόμενος στον κοινό νου ο Αριστοτέλης αρνήθηκε να δεχθεί πως αυτός ο κόσμος ως έχει δεν είναι πραγματικός. Η φύση υπάρχει και συνίσταται από το σύνολο των όντων που έχουν εσωτερική αρχή κίνησης και στάσης, δηλαδή φύση, και αυτή η φύση δεν είναι άλλη από την μορφή τους. Γιατί, στον φυσικό κόσμο, η προσίδια μορφή κάθε φυσικού όντος είναι σύμφυτη της ύλης του και, εκτός από το ότι αποτελεί την ουσία του, ταυτίζεται και με την φύση του⁴¹⁸. Η ουσιώδης μορφή,

⁴¹⁷ “ακόμη το πρώτο από το οποίο γίνεται γνωστό ένα πράγμα, και ετούτο λέγεται αρχή του πράγματος, όπως είναι αρχές των αποδείξεων οι υποθέσεις. Κατά τον ίδιο τρόπο χρησιμοποιείται και η λέξη αιτία· γιατί όλα τα αίτια είναι αρχές. Κοινό χαρακτηριστικό κάθε είδους αρχής είναι ότι συνιστούν το πρώτο από το οποίο κάτι είναι, γίνεται ή γνωρίζεται· από τις αρχές αυτές άλλες ενυπάρχουν στα πράγματα ενώ άλλες είναι έξω από αυτά. Γι’ αυτό είναι αρχή και η φύση και το στοιχείο και η διάνοια και η προαίρεση και η ουσία και το ού ένεκα· γιατί σε πολλά είναι αρχή και της γνώσης και της κίνησης το αγαθό και το καλό.” ΜΦ 1013α14-23

⁴¹⁸ Ενδεικτικά, βλ. Φ 193β6-8, ΜΦ 1015α13-19. Όπως θα γίνει σαφέστερο και στην πορεία, όσον αφορά τα φυσικά όντα, οι όροι μορφή, είδος και φύση χρησιμοποιούνται ως συνώνυμοι. Η ουσιώδης μορφή είναι απλώς η μορφή. Το πρόβλημα είναι πως ο Αριστοτέλης αναφέρεται με τον όρο μορφή ή είδος και στην αισθητή μορφή ή σχήμα και στο ίδιο το σύνθετο, γιατί όπως θα δούμε αυτά αποτελούν τις ένυλες εκδηλώσεις της. Οτιδήποτε είναι ενεργεία σε σχέση με ένα αντικείμενο οφείλεται στην μορφή του και υπ’ αυτή την έννοια μπορούμε να αναφερθούμε σε αυτό με τον όρο μορφή. Φερ’ ειπείν, ο όρος σφαίρα μπορεί να αναφέρεται και σε μία συγκεκριμένη χάλκινη σφαίρα, και στο σχήμα της και στο ταξινομικό είδος στο οποίο ανήκει. Πρωταρχικά όμως αναφέρεται στην σφαιρικότητα ως πρότυπο

δηλαδή η μορφή ή φύση κάθε πράγματος, είναι εκείνο λόγω του οποίου ένα είδος ύλης γίνεται και είναι ένα καθορισμένο πράγμα. Ως εκ τούτου, η ίδια η ύλη ως ύλη ενός συγκεκριμένου πράγματος μπορεί να υπάρξει και να κατανοηθεί μόνο μέσω της μορφής του πράγματος του οποίου αποτελεί την ύλη. Επί της ουσίας, δεν υπάρχει ύλη που δεν είναι καθορισμένη από κάποια μορφή ενώ οτιδήποτε μπορεί να λάβει έναν περαιτέρω καθορισμό, μια συμπτωματική ή ουσιώδη μορφή, είναι ήδη με κάποιο τρόπο δυνάμει αυτή η νέα μορφή⁴¹⁹. Γιατί, δεν μπορεί οποιαδήποτε μορφή να πραγματωθεί σε οποιαδήποτε ύλη, αλλά κάθε μορφή μπορεί να πραγματωθεί μόνο στο κατάλληλο είδος ύλης, μόνο στην ύλη που με κάποιο τρόπο είναι δυνάμει αυτή η μορφή⁴²⁰.

Όσον αφορά το είναι, η διαμορφωμένη ύλη είναι δυνάμει η ενεργεία ουσία η ενέργεια της οποίας αποτελεί εκδήλωση της εντελέχειας ή ουσιώδους μορφής της, δηλαδή της εμμενούς αιτιότητας της μορφής της⁴²¹. Κάθε αισθητή ουσία είναι μια ενεργεία ουσία επειδή ως ύλη είναι μια δυνάμει ουσία που καθορίζεται συνεχώς και συγχρονικά από την φυσικώς και λογικώς μη διαχωρίσιμη μορφική αιτία της. Όσον αφορά την γένεση που προηγείται του είναι κάθε αισθητής ουσίας και λαμβάνει χώρα χάριν του είναι, η ύλη είναι μια άλλη υλική ουσία η οποία είναι απώτερα δυνάμει η νέα ουσία επειδή είναι η κατάλληλη ύλη που μπορεί να μεταβληθεί έτσι ώστε να προκύψει η νέα ουσία. Η μεταβολή θα προκύψει μέσω ποιητικής αιτιότητας από μια οντότητα που έχει ή είναι ενεργεία η μορφή που θα λάβει αυτή η κατάλληλη ύλη που στερείται την μορφή και αυτή η ύλη μπορεί να λάβει αυτή την μορφή επειδή είναι δυνάμει καθορίσιμη από την μορφή του ποιητικού παράγοντα κατά την διαδικασία της κίνησης που προηγείται της γένεσης της νέας ουσίας. Το είναι και η γένεση είναι άρρηκτα συνδεδεμένα όσον αφορά τις φυσικές ουσίες αλλά η σχέση δεν είναι συμμετρική καθόσον η γένεση εξαρτάται από το είναι, δηλαδή από το είναι μιας άλλης ουσίας με ίδια μορφή, και όχι αντιστρόφως. Η ύλη ως δυνάμει ον είναι κοντά στο μη ον αλλά σε αντίθεση με την στέρηση δεν είναι μη

οργάνωσης της ή 'τι ην είναι' από την οποία όλα τα άλλα προκύπτουν ως εκδηλώσεις της μορφής και υπ'αυτή την έννοια είναι αυτή η μορφή. Αν η χάλκινη σφαίρα ήταν φυσικό και όχι τεχνητό αντικείμενο και η σφαιρικότητα ήταν ουσιώδης μορφή και όχι μαθηματική έννοια, τότε η σφαιρικότητα θα ήταν το εμμενές μορφικό αίτιο της σφαίρας που θα εκδηλωνόταν ως σφαιρικότητα μέσω του έργου της υλικής σφαίρας. Ετούτο, όμως, είναι κάτι που μπορούμε να το πούμε μόνο κατ'αναλογία με τις ουσίες με την αυστηρή έννοια γιατί η χάλκινη σφαίρα και κάθε υλική σφαίρα είναι τεχνητό αντικείμενο και η σφαιρικότητα είναι μια μαθηματική έννοια ή μορφή που υφίσταται μόνο στο νου ως αφαίρεση.

⁴¹⁹ Η ύλη είναι ένας σχετικός όρος, ένα 'προς τι' που σημαίνει ότι η ταυτότητά της μπορεί να προσδιοριστεί μόνο με αναφορά σε κάτι άλλο, δηλαδή εν προκειμένω στην μορφή ή είδος. "Η ύλη ανήκει στους σχετικούς όρους· γιατί σε άλλο είδος αντιστοιχεί άλλη ύλη" (Φ 194β9) και "γιατί εκείνο ένεκα του οποίου γίνεται κάτι είναι αίτιο της ύλης, ενώ η ύλη δεν είναι αίτιο του τέλους" (Φ200α34-35). Το τέλος όμως και η μορφή στα φύσει όντα ταυτίζονται πάντα (Φ 198α24-β1, ΠΖΓ 715α4-6). Η ύλη ως σχετικός προς την μορφή όρος μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή μέσα από το πρίσμα του εννοιακού ζεύγους δυνάμει και ενεργεία όπου η ύλη, όχι πλεον ως συστατική, ταυτίζεται πάντοτε με το δυνάμει (Φ193β7-8, ΜΦ 1045α20-25, 1048α33-35, ΠΨ 412α5-11, ΠΖΓ 735α9,). "Υλη θεωρώ όχι αυτή που είναι 'τόδε τι' ενεργεία, αλλά αυτή που είναι 'τόδε τι' δυνάμει" (ΜΦ1042α27-28). "Ζητείται συνεπώς το αίτιο της ύλης (και αυτό είναι το είδος), χάρη στο οποίο η ύλη είναι κάτι συγκεκριμένο, και αυτό είναι η ουσία." ΜΦΖ17 1041β7-8. Η ύλη που είναι δυνάμει το πράγμα δεν είναι προς τι. (ΜΦ 1088β1-5).

⁴²⁰ Βλ. ΜΦ 1044α15-18, 1069β27-29 και ΠΨ 414α25-28, 412 β6-9

⁴²¹ ΜΦ 1042α27-28

ον⁴²². Το δυνάμει ον δεν αφορά στον Αριστοτέλη μια λογική δυνατότητα αλλά αφορά μια οντολογική δυνατότητα και το ον και το μη ον αφορούν σε ένα συγκεκριμένο ον, για παράδειγμα ένα συγκεκριμένο άγαλμα. και όχι γενικότητα στο είναι. Αφορά τον τρόπο του είναι της ύλης, είτε ως ύλης της γένεσης που πριν ήταν ενεργεία κάτι άλλο είτε ως ύλης μιας ουσίας. Πρόκειται για έναν εξαρτημένο τρόπο ύπαρξης που κάθε φορά και με διαφορετικό αλλά και ανάλογο τρόπο εξαρτάται από κάποια ενέργεια. Το δυνάμει ον είναι η απάντηση του Αριστοτέλη στην παρμενίδεια πρόκληση ότι τα πάντα 'έστιν ή ούκ έστιν' και ως εκ τούτου δεν μπορεί να υπάρξει γένεση γιατί αυτό που είναι, το ον, δεν γίνεται αφού ήδη είναι ενώ αυτό που δεν είναι, το μη ον, δεν μπορεί να γίνει γιατί τίποτα δεν μπορεί να γεννηθεί από το τίποτα⁴²³.

"Γιατί πάντοτε, υπάρχει το μεταξύ και όπως ανάμεσα στο είναι και το μη είναι μεσολαβεί η γένεση, έτσι και ανάμεσα στο ον και το μη ον μεσολαβεί το γιγνόμενο"... "και όλα τα πράγματα γίνονται μεν από το ον, πλην όμως από το δυνάμει ον, που ενεργεία είναι μη ον"⁴²⁴.

Με δύο λόγια η απάντηση του Αριστοτέλη στον Παρμενίδη είναι ότι προσδιορισμένη ως στέρηση μορφής η ύλη είναι μη ον αλλά προσδιορισμένη ως κάτι άλλο που συγχρόνως είναι δυνάμει ον και άρα ύλη της διαδικασίας γένεσης, η ύλη είναι κάτι που είναι δυνάμει ον αλλά όχι ενεργεία το συγκεκριμένο ον. Το ον αναφέρεται πάντα στο να είναι κάτι ένα συγκεκριμένο ον. Έτσι ο χαλκός ως στέρηση αγάλματος είναι μη ον, δηλαδή δεν είναι άγαλμα, ενώ ο χαλκός ως δυνάμει άγαλμα δεν είναι μη ον αλλά ενεργεία μη ον άγαλμα. Όλα τα πράγματα προκύπτουν από κάτι άλλο που μπορεί να γίνει ή είναι ήδη η κατάλληλη ύλη μιας διαδικασίας γένεσης.

Ο Αριστοτέλης επιχειρηματολογεί πως είναι αδύνατον όλα τα όντα να είναι ένα γιατί τότε δεν θα υπήρχε καμία αρχή καθώς η αρχή είναι πάντοτε αρχή κάποιου άλλου πράγματος, ούτε οι αρχές μπορεί να είναι άπειρες γιατί τότε το ον δεν θα ήταν επιστητό⁴²⁵. Ωστόσο, ούτε τα αντίθετα⁴²⁶ ως αρχές μπορούν να παράγουν η μια

⁴²² "Γιατί η ύλη και η στέρηση είναι διαφορετικά, και από τα δύο αυτά πράγματα το ένα δεν είναι ον κατά συμβεβηκός, δηλαδή η ύλη, ενώ η στέρηση δεν είναι ον καθαυτή. Και η ύλη είναι κοντά στο ον και υπό μία έννοια είναι ουσία ενώ η στέρηση δεν είναι ον κατά κανένα τρόπο" Φ 192α5-8

⁴²³ Φ 191α32-36.

⁴²⁴ ΜΦ 994α27-28, 1069β19-20.

⁴²⁵ "καμία αρχή δεν θα υπήρχε αν ήταν μία και μόνη της. γιατί η αρχή είναι πάντοτε η αρχή κάτι άλλου" .."ούτε άπειρες, διότι το ον δεν θα ήταν επιστητό" Φ 185α2-5, 189α13-14

⁴²⁶ Με αντίθετα (αντικείμενα) ο Αριστοτέλης εννοεί οιοσδήποτε αντίθετες μεταξύ τους ιδιότητες ή καταστάσεις που μπορεί να χαρακτηρίζουν ένα πράγμα. Ενάντια είναι εκείνα τα αντίθετα που δεν μπορούν να ανήκουν ταυτόχρονα σε ένα ατομικό πράγμα. Ενάντια με άλλα λόγια δεν είναι οποιαδήποτε αντίθετα αλλά εκείνα που διαφέρουν ενώ έχουν κάτι κοινό. "Είναι απαραίτητο όλα τα ενάντια ή να ανήκουν στο ίδιο γένος, ή σε ενάντια γένη, ή να είναι γένη αυτά τα ίδια" (Κ6) Βλ. και ΜΦ Δ 10, Ι 4, ΜΦ 1055β22-28

Για τον Αριστοτέλη, οι αποφάνσεις δηλώνουν, αρνούνται ή καταφάσκουν, κάτι για την αντικειμενική δομή του κόσμου. Έτσι, αντίθετες (αντικείμενες) είναι οι προτάσεις που αποδίδουν το ίδιο κατηγορούμενο στο ίδιο υποκείμενο η μία καταφατικά και η άλλη αρνητικά. Από αυτές ενάντιες είναι εκείνες οι οποίες δεν μπορούν να συναληθεύουν αλλά μπορούν να είναι και οι δύο ψευδείς, ενώ αντιφάσεις είναι εκείνες οι οποίες δεν μπορούν να συναληθεύουν αλλά ούτε γίνεται να είναι και οι δύο ψευδείς. Βλ. ΠΕ 6-7.

την άλλη γιατί τα ενάντια δεν επηρεάζουν το ένα το άλλο⁴²⁷ και επομένως εκείνο που απαιτείται είναι ένα τρίτο στοιχείο που θα υπόκειται στα δύο ενάντια χωρίς να είναι ενάντιο σε κανένα από αυτά και το οποίο θα είναι και εκείνο που μεταβάλλεται από το ένα ενάντιο στο άλλο επειδή έχει την δυνατότητα να είναι και τα δύο. Προφανώς όταν γίνει ενεργεία θα είναι είτε το ένα είτε το άλλο και όχι και τα δύο. Εν ολίγοις, όπου υπάρχει μεταβολή δεν υπάρχουν μόνο δύο παράγοντες αλλά τρεις. Η κίνηση δεν ορίζεται με δικούς της όρους αλλά μέσω των ορίων της, δηλαδή μέσω ενός terminus a quo, ένα όριο από το οποίο ξεκινά, και ενός terminus ad quem, ένα όριο προς το οποίο τείνει και το οποίο καθορίζει το τέλος της κίνησης όντας πάντοτε εξωτερικό της ίδιας της κίνησης.

"Η αισθητή ουσία είναι μεταβλητή. Αν όμως η μεταβολή απορρέει από τα αντίθετα ή από τα ενδιάμεσα, και όχι από όλα τα αντίθετα (διότι και η φωνή είναι όχι λευκό), αλλά από το ενάντιο, τότε θα πρέπει κατ'ανάγκη να υπάρχει κάτι που υπόκειται και το οποίο είναι εκείνο που μεταβάλλεται στην ενάντια κατάσταση, δεδομένου ότι δεν είναι τα ενάντια εκείνα που μεταβάλλονται. Ακόμα, αυτό που υπόκειται είναι που παραμένει ενώ το ενάντιο δεν παραμένει. Επομένως, υπάρχει ένας τρίτος παράγοντας πέρα από τα ενάντια, δηλαδή η ύλη"⁴²⁸

Η ουσία ως υποκείμενο αυτών των ιδιοτήτων δεν μπορεί παρά να είναι προγενέστερη των ενάντιων ενώ αν τα ενάντια είναι αρχές τότε θα είναι σαν να παράγουμε μια αρχή από μια άλλη αρχή ή την ουσία από την μη ουσία⁴²⁹. Για τον Αριστοτέλη αποτελεί θεμελιακή θέση ότι οι πρώτες αρχές δεν είναι κατηγορικές ιδιότητες και ότι η ουσία είναι πρώτη αρχή η οποία δεν έχει καθαυτό ενάντιο αλλά επιδέχεται ενάντιους προσδιορισμούς. Τα ενάντια είναι φθαρτικά το ενός του άλλου, τούτέστιν τα πράγματα με ενάντιες ιδιότητες μεταβάλλουν το ένα το άλλο.

Ο Αριστοτέλης αποδεχόμενος ότι τίποτα δεν μπορεί να προκύψει ex nihilo⁴³⁰ ορίζει την ύλη ως υποκείμενο, δηλαδή ως εκείνο που υπόκειται των δύο ενάντιων ή αντιφατικών όρων μεταξύ των οποίων συμβαίνει η μεταβολή και το οποίο σε αντίθεση με τα ενάντια παραμένει. Ετούτο δεν σημαίνει ότι υπάρχει η συναφής ύλη χωρίς να είναι κάποιο από τα δύο ενάντια ή μια από τις ενδιάμεσες μορφές τους· στην κατ'αντίφαση μεταβολή βέβαια, όπως είναι η ουσιακή ή και οι άλλες μεταβολές αν ως αρχικός όρος εκληφθεί η στέρηση, δεν υπάρχουν ενδιάμεσες μορφές. Η ύλη εκτός από εκείνο από το οποίο κάτι γίνεται κατά κύριο λόγο είναι εκείνο που υπόκειται των αλλαγών, είναι το παραμένον υπο-κείμενο που μεταβάλλεται⁴³¹. Επομένως, η ύλη είναι ο τρίτος όρος που μεσολαβεί ανάμεσα σε δύο ενάντιες ή αντιφατικές μεταξύ τους μορφές, δηλαδή ανάμεσα στις καταστάσεις που αποτελούν τα όρια μιας μεταβολής. Η ίδια η μορφή ενός πράγματος δεν υφίσταται διαδικασία μεταβολής ενώ η στέρηση ως αντίθετος όρος από την μία

⁴²⁷ ΜΦ 1075α30-31, Φ 190β33-35. Για παράδειγμα, δεν επενεργεί η πυκνότητα στην αραιότητα ή η ψυχρότητα στην θερμότητα. Εκείνο που γίνεται πυκνό ή ψυχρό είναι το πράγμα, δηλαδή το υποκείμενο της αραιότητας ή της θερμότητας.

⁴²⁸ ΜΦ 1069β3-9

⁴²⁹ Φ 189α34-40

⁴³⁰ Φ 191α23-31, 259β1-16, ΠΓΦ 317β11-18.

⁴³¹ ΜΦ 1044β23, 1069β3-9, Φ 190α5-15, 194β24, 195α20.

επέχει την θέση του μη όντος ενώ από την άλλη δεν συνιστά κάτι απροσδιόριστο όπως η ύλη αλλά ένα είδος αρνητικού προσδιορισμού και εξ'αυτού προσδιορίζει μια θετική δυνατότητα: 'γιατί και η στέρηση είναι κατά μία έννοια είδος'⁴³². Ωστόσο, το ότι η μορφή δεν είναι κάτι που μεταβάλλεται χαιρεί προσοχής. Γιατί αυτό που μεταβάλλεται είναι πάντοτε κάποιου είδους σύνθετο και όχι μια ύλη που κάθε στιγμή αποκτά και χάνει μορφές. Ένα κομμάτι χαλκού που στερείται την μορφή του αγάλματος έχει μια προσδιορίσιμη παθητική θετική δυνατότητα να αποκτήσει μέσω μεταβολής την μορφή του αγάλματος. Η στέρηση δεν αντιπαρατίθεται στην ύλη αλλά στην κατοχή μιας μορφής ενώ η ύλη είναι εκείνο που επιδέχεται και τις δύο αυτές καταστάσεις. Εξ ορισμού οιαδήποτε αντίθετα δεν μπορούν να υπάρχουν ταυτόχρονα και από την ίδια άποψη σε ένα υποκείμενο και έτσι κάθε μεταβολή είναι κάτι που συμβαίνει "εκ τινός εις τι". Κάτι μπορεί να είναι ενεργεία θερμό και δυνάμει ψυχρό ή, εφόσον πρόκειται για υλικές ποιοτικές ιδιότητες αυτά να έχουν και διαβαθμίσεις, αλλά ποτέ κάτι δεν μπορεί να είναι ενεργεία θερμό και ενεργεία ψυχρό. Ακόμα και αν δεν είναι απόλυτα θερμό και έχει 'βαθμούς' ψυχρότητας ή στερείται 'βαθμούς' θερμότητας, αν είναι ενεργεία θερμό δεν είναι ενεργεία ψυχρό.

"Η ύλη, λοιπόν, που επιδέχεται και τις δύο αυτές καταστάσεις είναι κατ'ανάγκη αυτή που μεταβάλλεται. Δεδομένου όμως ότι το *ον* έχει δύο σημασίες, κάθε πράγμα μεταβάλλεται από το δυνάμει προς το ενεργεία *ον* (όπως για παράδειγμα από δυνάμει λευκό σε ενεργεία λευκό, το ίδιο και στην περίπτωση της αύξησης και της μείωσης), έτσι ώστε το πράγμα δεν ενδέχεται να γίνεται μόνο κατά συμβεβηκός από το μη *ον*, αλλά όλα τα πράγματα γίνονται από το *ον*, πλην όμως από το δυνάμει *ον* που ενεργεία είναι μη *ον*."⁴³³

Η λύση είναι ότι μολονότι, τουλάχιστον όσον αφορά μια συμπτωματική μεταβολή, μπορούμε να περιγράψουμε την κίνηση ως μια διαδοχή συμπτωματικών μορφών, δηλαδή ως μια ύλη που αποκτά και χάνει ενδιάμεσες μορφές, στην πραγματικότητα αυτό που συμβαίνει είναι ότι υπάρχει κάτι, δηλαδή μια σύνθετη οντότητα, που είναι απώτερα δυνάμει *ον* και μέσω μιας συνεχούς διαδικασίας ή κίνησης γίνεται άμεσα δυνάμει *ον*, που με το τέλος της κίνησης είναι το ίδιο το πράγμα, ένα νέο υποκείμενο, που λόγω της ενεργεία μορφής που απέκτησε είναι ένα ενεργεία *ον*.

Ο τρόπος εξάρτησης της μεταβαλλόμενης ύλης, δηλαδή του πράγματος, από τις αμετάβλητες μορφές ή αλλιώς του δυνάμει από την ενέργεια και την εντελέχεια ή μορφή στην οποία αντιστοιχεί είναι και ο βασικός λόγος που ο μεταβαλλόμενος φυσικός κόσμος είναι εν τέλει ένας γνώσιμος κόσμος και που οι αριστοτελικές δυνατότητες δεν είναι κενές περιεχομένου αλλά έχουν εξηγητική ισχύ. Η αριστοτελική ουσία δεν συνιστά μια αδρανή υπερβατική μορφή, ούτε είναι ένα γυμνό επιμέρους αποσπασμένο από ιδιότητες, ούτε είναι ασύμβατη με την κίνηση. Η μορφή είναι αίτιο ενότητας που δεν υπάρχει κεχωρισμένα από αυτό που ενοποιεί ενώ το είναι και το γίνεσθαι των πραγμάτων εξαρτάται από ένα σύνολο αιτιακών σχέσεων οι οποίες συγκλείονται κατά κάποιο τρόπο στην αποτελεσματικότητα της μορφής τους. Η μορφή λόγω της σύνθετης αιτιακής της αποτελεσματικότητας είναι η αρχή που προσδίδει πληρότητα στο *ον* που την έχει. Είναι η εντελέχειά του και το *ον* που έχει την μορφή του είναι σε κατάσταση εντελέχειας το οποίο με την σειρά

⁴³² Φ 193β19-20

⁴³³ ΜΦΛ2 1069β14-20

του σημαίνει ότι υπό κανονικές ή κατάλληλες συνθήκες επιτελεί το έργο του· ασκεί τις δυνατότητες που του παρέχει η εντελέχειά του και η ενέργεια αυτών των δυνατοτήτων είναι η εκδήλωση αυτής της εντελέχειας που είναι η μορφή ή ουσία του. Γιατί τα πράγματα δεν είναι ένα σύνολο κατηγορημάτων αλλά είναι αυτό που κάνουν και τα όλα τα υπόλοιπα εξαρτώνται από αυτό. Ένα από τα πολλά σημεία περιπλοκής είναι ότι με το ίδιο όνομα μπορούμε να αναφερόμαστε τόσο στην μορφή, και άρα και στην εντελέχεια και στην ενέργεια, όσο και στο υλομορφικό σύνθετο⁴³⁴, ή τουλάχιστον στο υλομορφικό σύνθετο αποψιλωμένο από τα συμπτωματικά χαρακτηριστικά του. Από την άλλη, αυτό δεν σημαίνει ούτε ότι η μορφή υπάρχει σε κάποιο σημείο της 'καριέρας' της έξω από το πράγμα του οποίου είναι μορφή ούτε ότι υπάρχει αισθητή ουσία χωρίς συμπτωματικά χαρακτηριστικά. Ο λόγος όμως που μπορούμε με το ίδιο όνομα να αναφερόμαστε τόσο στην μορφή όσο και στο σύνθετο σχετίζεται άμεσα με την εσωτερική ενότητα που χαρακτηρίζει τις ουσίες η οποία προκύπτει από την ταύτιση της ουσίας με την ενοποιό αρχή της λόγω της ιδιότυπης αιτιακής ενότητας όπου η μορφική αιτία είναι εμμενής στο αποτέλεσμα, δηλαδή στο διαμορφωμένο πράγμα του οποίου είναι μορφή ή αρχή, και εκδηλώνεται ως έργο αυτού ακριβώς του πράγματος. Το υλομορφικό σύνθετο ως ουσία και υποκείμενο όλων των κατηγορημάτων του είναι αυτό που είναι επειδή η ύλη του είναι άμεσα δυνάμει η ουσία. Το συγκεκριμένο δυνάμει είναι ενεργά καθορισμένο από την μορφή. Έχει τη συγκεκριμένη μορφή, η αιτιότητα της οποίας το έχει εξαρχής καταστήσει αυτό το υλικό πράγμα που είναι και συνεχίζει να το καθιστά δυνατό να επιτελεί το έργο του που είναι η πλήρης εκδήλωση της μορφής του ως ενέργειας. Αυτό σχετίζεται άμεσα με το ότι η μορφή ή ουσία ενός πράγματος δεν μπορεί να είναι κατηγορημα μιας απροσδιόριστης ύλης αλλά θα πρέπει με κάποιο τρόπο να είναι καθαυτό υποκείμενο όλων των κατηγορημάτων, το οποίο με την σειρά του σημαίνει ότι με κάποιο τρόπο θα πρέπει να είναι αδιαχώριστη από αυτό το καθαυτό υποκείμενο στο οποίο ενυπάρχει η ύλη χωρίς όμως να αποτελεί ένα επιπρόσθετο στοιχείο⁴³⁵. Επειδή όμως η ουσία ενός πράγματος και το καθαυτό υποκείμενο είναι αδιαχώριστα και φυσικώς και λογικώς⁴³⁶ ο μόνος τρόπος για να δείξει ο Αριστοτέλης πως αυτό είναι δυνατόν είναι η μεταφυσική αιτιακή ανάλυση η οποία εξαρτάται από την κατανόηση της σχέσης της δυνατότητας με την ενέργεια η οποία αποκαλύπτει, κατά την γνώμη μου, την αιτιακή τελεολογική δομή της ενότητας των πραγμάτων. Η τελεολογική δομή, κατά μια έννοια η ίδια η εντελέχεια, δεν αφορά τόσο το τέλος ως τελική κατάσταση αλλά τους βαθμούς και τα είδη συνέχειας προτύπων συμπεριφοράς. Αφορά τις αναγκαίες σχέσεις μεταξύ συμπληρωματικών δυνατοτήτων που καθορίζονται από μια κοινή εντελέχεια.

Σε τελική ανάλυση, ο Αριστοτέλης συμφωνούσε με τον Πλάτωνα τόσο στο ότι η γνώση είναι δυνατή όσο και στο ότι αυτή έγκειται στη γνώση της μορφής. Επιπλέον και οι δύο θεωρούσαν ότι η εξήγηση, η αληθινή αιτία, των πραγμάτων δεν πρέπει να αναζητηθεί στην ύλη αλλά στο τέλος και άρα η φιλοσοφία εκτός από το να απαντήσει στα ερωτήματα 'τι' και 'πώς' οφείλει κατά κύριο λόγο να απαντήσει στο

⁴³⁴ Ενδεικτικά βλ. ΜΦ 1043a30-33

⁴³⁵ ΜΦ Ζ.17

⁴³⁶ ΜΦ 1025b34-1026a3, Φ193b36-194a7

ερώτημα 'γιατί'. Ωστόσο, στον Αριστοτέλη, αυτή η τελεολογική θεώρηση συνδέεται στενά με την πεποίθηση πως η φυσική πραγματικότητα έγκειται στις εμμενείς ατομικές μορφές των ίδιων των πραγμάτων όπου η κάθε μορφή αποτελεί συγχρόνως το τέλος αλλά και την εσωτερική αρχή κίνησης των φύσει όντων ταυτίζεται δηλαδή με την φύση έκαστου⁴³⁷. Δεν πρόκειται για μια ανεξάρτητα υπαρκτή μορφή ή για ένα καθόλου που επιβάλλεται μαγικά στην ύλη. Ένα από κεντρικότερα σημεία της αριστοτελικής οντολογίας έγκειται στο ότι τίποτε καθολικό ή κοινό, δηλαδή τίποτε που ανήκει σε περισσότερα από ένα πράγματα, δεν μπορεί να αποτελεί ουσία και άρα να έχει αυτόνομη ύπαρξη⁴³⁸. Κάθε φυσικό πράγμα έχει την δική του προσίδια μορφή ή φύση που εξηγεί αιτιακά την συμπεριφορά του: θα μπορούσαμε να πούμε, με σύγχρονους όρους, ότι καθορίζει ένα σύνολο προσίδιων αρχών και νόμων που διέπουν και εξηγούν την συμπεριφορά του οι οποίοι ωστόσο είναι ίδιοι και για όλα τα πράγματα που έχουν ίδια μορφή ή φύση με αυτό, που ανήκουν δηλαδή στο ίδιο ταξινομικό είδος. Η ατομική μορφή ή φύση εκδηλώνεται ως ένα σύνολο εσωτερικών περιορισμών μέσω των οποίων συγκροτείται το αντικείμενο και ως εκ τούτου αυτοί οι περιορισμοί συνιστούν συγχρόνως και τις συνθήκες που παρέχουν και καθορίζουν το προσίδιο φάσμα δυνατοτήτων του όντος που έχει αυτή την μορφή ή φύση.

Πάντως, δεν θα ήταν υπερβολή να πούμε πως η βασική διαφορά, αλλά και το ιδιοφύες, της Αριστοτελικής θεώρησης εκκινά, και υπό μία έννοια εξαντλείται, στον τρόπο σύλληψης της μορφής και της ιδιότυπης αποτελεσματικότητάς της, όχι απλώς ως τέλος με την έννοια της τελικής κατάστασης ή κατάληξης μιας μεταβολής, αλλά, όσον αφορά τις ψυχές των έμβιων, ως τελικό αίτιο και άρα ως εσωτερικής συγκροτητικής αρχής ή κατά μία έννοια ποιητικό αίτιο. Η μορφή είναι εσωτερικό καθοριστικό ποιητικό αίτιο επειδή είναι τελικό αίτιο και μπορεί να είναι τελικό αίτιο επειδή ως ψυχή των έμβιων είναι η εμμενής μορφή που καθιστώντας το σώμα εντελή δυνατότητα συντονίζει, περιορίζει και κατευθύνει τις κινήσεις του προς ένα τέλος που είναι η πλήρης εκδήλωση αυτής της ίδιας. Είναι, βέβαια, πολύ σημαντικό να διακρίνουμε αυτή την διάσταση της αριστοτελικής ποιητικής αιτιότητας από την σύγχρονη έννοια της ποιητικής αιτιότητας. Κινητικά ή ποιητικά αίτια για τον Αριστοτέλη δεν είναι μόνο οι δρώντες φορείς που προκαλούν συμβάντα αλλά και οι μορφές ή φύσεις που χωρίς οι ίδιες να μεταβάλλονται, μπορούν με την 'παρουσία' τους είτε να καθορίσουν την μεταβολή του ίδιου του πράγματος του οποίου είναι μορφές ή φύσεις είτε να καθορίσουν το πράγμα ως δρώντα φορέα συγκεκριμένων κινήσεων ή πράξεων⁴³⁹. Και ο τρόπος που συμβαίνει αυτό είναι μέσω της ύλης ως οριοθετημένης από την μορφή δυνατότητας. Έτσι, για παράδειγμα, πρωταρχικό ποιητικό αίτιο ενός αντικειμένου δεν είναι ο τεχνίτης αλλά η τέχνη, πρωταρχικό ποιητικό αίτιο της γένεσης δεν είναι ο πατέρας αλλά η μορφή του πατέρα και πρωταρχικό ποιητικό αίτιο της θρέψης, της ανάπτυξης και γενικά των λειτουργιών ενός ζώντος σώματος είναι η προσίδια μορφή του οργανισμού, δηλαδή η ψυχή

⁴³⁷ Βλ. Φ 2.1-2.3, 2.7.

⁴³⁸ Βλ. ΜΦ 1038β8-12, 1038β34-1039α2, 1040β24-27, 1041α3-5, 1003α7-9, 1053β16-17, 1087α2.

⁴³⁹ Βλ. Φ 195β22-25 198α31-198β3. Ένα από τα σημαντικότερα σημεία για την κατανόηση της αριστοτελικής θεωρίας για την κίνηση είναι η αρχή ότι οι μορφές, άρα και οι ψυχές, είναι πάντοτε ακίνητες, ενώ εκείνο που μεταβάλλεται είναι η ύλη. Ωστόσο, εκείνο που ξεκινάει την κίνηση δεν είναι ανάγκη να είναι το ίδιο σε κίνηση. Βλ. ΠΥ 405β31-406α11, Φ 192α16-18, 256β23-31, 258β7-10, ΠΠΦ 336β27-29, ΠΖΜ 687α15-17, ΜΦ 1072α25-26.

του⁴⁴⁰. Η σύλληψη τής ποιητικής αιτιότητας ως αρχής κίνησης που η ίδια μπορεί να μην κινείται αλλά καθορίζει την κίνηση συνιστά, κατά την γνώμη μου, ένα από τα πλέον κρίσιμα σημεία όσον αφορά στην κατανόηση της αριστοτελικής θεωρίας. Κατά την κυρίαρχη σύγχρονη άποψη τα αίτια θεωρούνται συμβάντα, μεταβολές που προκαλούν άλλες μεταβολές, σε μια αλυσίδα γεγονότων. Ωστόσο, σπάνια λαμβάνουμε υπόψη μας πως συνήθως εκλαμβάνονται ως ανενεργοί κόμβοι αυτής της αλυσίδας και όχι ως ενεργοί παράγοντες που προκαλούν την κίνηση. Ακόμα όμως και για όσους αποδέχονται το ποιητικό αίτιο ως ένα ενεργό πράγμα που κάνει κάτι σε κάτι άλλο η μόνη έννοια με την οποία είναι κατανοητό είναι εκείνη του δρώντα φορέα. Ωστόσο, για τον Αριστοτέλη ο δρών φορέας, όχι ως συμβάν αλλά ως κάτι που είναι υπεύθυνο για μια συγκεκριμένη μεταβολή, είναι μεν ποιητικό αίτιο αλλά δευτερογενώς, ενώ τα μηχανιστικά αίτια, η αναγκαία διαδοχή συμβάντων, κατατάσσονται περισσότερο στο υλικό αίτιο παρά στο καθαυτό ποιητικό, στην "ύλη και τις κινήσεις της"⁴⁴¹. Εκείνο που καθιστά ένα φυσικό πράγμα δρώντα φορέα συγκεκριμένων κινήσεων, χωρίς ωστόσο να επιδρά ως δρών παράγων, είναι η μορφή του. Έτσι, για παράδειγμα, ένα καλλιτέχνης είναι το ποιητικό αίτιο ενός αγάλματος επειδή λόγω της ψυχής του μπορεί να ασκήσει την καλλιτεχνική του ικανότητα. Η δε τέχνη είναι το πρωταρχικό ποιητικό αίτιο του αγάλματος όχι προφανώς γιατί η ίδια πυροδοτεί την κίνηση ή κάνει κάτι αλλά γιατί είναι ο 'κανόνας' που ενυπάρχει στην ψυχή βάσει του οποίου, σε συνδυασμό ή σύμπτωση με την όρεξη, καθορίζονται οι κινήσεις του τεχνίτη. Υπ'αυτή την έννοια η τέχνη είναι ποιητικό αίτιο επειδή η κατοχή της τέχνης, υπό τις κατάλληλες συνθήκες, καθιστά τον τεχνίτη ικανό για συγκεκριμένου είδους κινήσεις. Ο δε τεχνίτης μέσω, φερ'επιείν, της επιθυμίας του η οποία ενεργοποιείται από κάτι άλλο και αφού το αποφασίσει, καθίσταται δρών φορέας αυτών των συγκεκριμένων κινήσεων και είναι δευτερογενώς ποιητικό αίτιο ως δρών φορέας ή, κατά μια έννοια, ως σώμα, είναι εργαλείο της τέχνης του ή της ψυχής του που έχει την τέχνη. Ο τεχνίτης ως ενεργεία κάτοχος της τέχνης αν τίποτε εξωτερικό δεν τον εμποδίσει μπορεί να ξεκινήσει και να φέρει σε πέρας την ποίηση ενός αντικειμένου της τέχνης ακολουθώντας τους κανόνες της τέχνης που γνωρίζει. Ποιητικό ή κινητικό αίτιο κατά τον Αριστοτέλη είναι, "εκείνο από το οποίο προέρχεται η μεταβολή ή η στάση"⁴⁴² με την έννοια ότι συνιστά ένα συγκεκριμένο τρόπο με τον οποίο κάτι προκύπτει. Οι ουσιώδεις μορφές και οι τέχνες, σε αντίθεση με τους δρώντες φορείς που τις κατέχουν είναι ποιητικά αίτια με την έννοια του καθορισμού της κίνησης του φορέα μέσα στο παθητικό και όχι με την έννοια της πυροδότησης της κίνησης και γενικώς της έγχυσης μηχανικών δυνάμεων. Οι μορφές είναι ακίνητες και αν μπορούσαν να δράσουν με αυτή την έννοια θα έπρεπε να κινούνται οι ίδιες καθώς θα μετέβαιναν από μια κατάσταση σε

⁴⁴⁰ ΠΨ 415β8-416β30.

⁴⁴¹ Ο Αριστοτέλης στο εξ'υποθέσεως αναγκαίο από το οποίο συνάγεται η ύλη μιας αισθητής ουσίας δεν συμπεριλαμβάνει απλώς τα υλικά ως υλικά αλλά και τις πρωταρχικές δράσεις που αντιστοιχούν σε αυτά τα υλικά ως τα υλικά που είναι, δηλαδή "την ύλη και τις κινήσεις αυτής της ύλης" (Φ200α31-32)· την ύλη και τις μηχανικές διεργασίες που προκύπτουν αναγκαία όταν τα υλικά είναι τα συγκεκριμένα υλικά και είναι διευθετημένα κατά τον συγκεκριμένο τρόπο που ορίζει η μορφή ή το τέλος τους. Πρόκειται δηλαδή για τα συναιτία του Πλάτωνα ή την μηχανιστική αναγκαιότητα των Προσωκρατικών αλλά και της σύγχρονης επιστήμης. Επομένως, τα σύγχρονα ποιητικά αίτια, δηλαδή οι αναγκαίες σχέσεις που οδηγούν από το πρότερο στο ύστερο, στη διαδοχή των συμβάντων, όσον αφορά τις ουσίες ανήκουν στην ύλη τους και υπάγονται στην αναγκαιότητα του τέλους.

⁴⁴² Φ 194β29-30

άλλη ανεξάρτητα από την ύλη στην οποία ενυπάρχουν. Επομένως, αν ήταν έτσι, πρώτον κατά την διαδικασία μιας μεταβολής θα μεταβάλλονταν και οι ίδιες οπότε θα είχαμε μεταβολή της μεταβολής, δεύτερον καθόσον θα είχαν δική τους κίνηση θα μπορούσαν να υπάρχουν ανεξάρτητα από την ύλη και τρίτον θα μπορούσαν ex nihilo να θέτουν το αντικείμενο του οποίου είναι μορφές σε κίνηση οπότε θα υπήρχαν αναίτια συμβάντα. Ο Αριστοτέλης αρνείται κατηγορηματικά και τα τρία αυτά ενδεχόμενα⁴⁴³. Η μορφή είναι ποιητικό αίτιο όχι επειδή είναι μια υποστασιακή

⁴⁴³ Για παράδειγμα, αν η θερμότητα ως αρχή ή αιτία της κίνησης που είναι η θέρμανση κινούνταν καθαυτή και όχι μόνο κατά συμβεβηκός τότε αφενός θα είχαμε θέρμανση της θέρμανσης και αφετέρου το θερμό πράγμα θα θερμαινόταν ενόσω προκαλεί θέρμανση, δηλαδή θα έπασχε από τον εαυτό του. Τίποτα όμως δεν μπορεί να παθαίνει κάτι από τον εαυτό του γιατί το όμοιο δεν μπορεί να κινηθεί από το όμοιο. Αν ήταν έτσι τότε τα πάντα θα κινούσαν τον εαυτό τους (Βλ. Φ 224β1-16, 225β15-226α20, 257β31-40, 256β37, ΠΓΦ 323β19-24, ΜΦ 1046α25-29). Από την άλλη ένα θερμό αντικείμενο δεν μπορεί να αποτελεί ποτέ την πρώτη αρχή της κίνησης που προκαλεί γιατί όταν προκαλεί θέρμανση υφίσταται αντικίνηση από το αντικείμενο στο οποίο προκαλεί θέρμανση. Καθόσον ένα πράγμα μπορεί να πάσχει από το ίδιο είδος κίνησης με αυτό που προκαλεί, πχ το θερμό να ψύχεται από το αντικείμενο που ψύχει, δεν συνιστά πρώτη αρχή της προέλευσης της κίνησης. Προκαλεί κίνηση μόνο ως κινούμενο πράγμα που έχει κινηθεί προηγουμένως από ένα άλλο πράγμα και που μεταβάλλεται μέσω αντικίνησης. Το θερμό είναι πάντοτε ένυλο, τουτέστιν δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο εκτός από ύλη γιατί η θερμότητα είναι πάντοτε μια ενυπάρχουσα ιδιότητα κάποιου σώματος, μια υλική ιδιότητα. Το θερμό δεν υπάρχει χωριστά γιατί δεν υπάρχει κανένα ανεξάρτητο πράγμα που η ουσία του να είναι η θερμότητα. Έτσι και η φωτιά ακόμη περιέχει ένυλο το θερμό. Το θερμό είναι αδύνατο να είναι χωριστό, δηλαδή δεν είναι κανενός είδους ουσία· είναι πάντοτε ύλη, δηλαδή υλική ιδιότητα, όπως και καθετί που χαρακτηρίζεται από αυτό (Βλ. ΠΓΦ 324β19-22). Κάτι θερμό ως θερμό δεν κινεί ποτέ αυτό τον εαυτό του όπως ένα έμπυχο όταν, για παράδειγμα, αναπτύσσεται. Κατά πρώτον, το θερμό μπορεί να χαρακτηρίζει απλά σώματα όπως η φωτιά τα οποία ως ομοιογενή είναι αδύνατον να κινούν αυτά τον εαυτό τους γιατί δεν υπάρχει η απαιτούμενη ετερογένεια που διασφαλίζει την ύπαρξη ζευγών ενάντιων δυνάμεων. Κινούν μόνο ως κινούμενα κινούνται και η κίνησή τους είναι απεριόριστη, τουτέστιν καθορίζεται από εξωτερικά όρια και δεν είναι σύμφωνο με κάποιο λόγο, δηλαδή δεν έχει ένα εσωτερικό τέλος. Από την άλλη το θερμό μπορεί να είναι όργανο ενός ζωντανού σώματος που σημαίνει ότι η κίνηση του καθορίζεται από την συντονισμένη οργάνωση αυτού του σώματος δηλαδή από την ψυχή που ως εντελέχεια είναι το αίτιο αυτής της οργάνωσης· είναι η εντελέχεια που εκδηλώνεται μέσω του έργου, δηλαδή της ζωής, που συγκροτεί το ίδιο το σώμα ως ζωντανό σώμα, δηλαδή ως ενεργά οργανωμένο σώμα, δηλαδή οργανικό σώμα που τόσο αυτό ως όλον όσο και τα μέρη του είναι όργανα της ψυχής.

Με ποια έννοια ακριβώς, τώρα, οι ψυχές και οι τέχνες είναι χωριστές και προκαλούν κίνηση χωρίς τον που τις κατέχει να πάσχει μέσω αντικίνησης, οι πρώτες στα πράγματα των οποίων είναι ψυχές και οι δεύτερες σε άλλα πράγματα, είναι ένα ζήτημα στο οποίο θα επανέλθω. Εκείνο πάντως που, κατά την γνώμη μου, εννοεί ο Αριστοτέλης είναι ότι, για παράδειγμα, η ιατρική δεν πάσχει τίποτε από το υγιαζόμενο ούτε ο γιατρός πάσχει εν σχέσει με την ικανότητά του να γιατρεύει. Ο γιατρός αφενός δεν μεταβάλλεται ως προς την δυνατότητα του να γιατρεύει και αφετέρου οι αντικινήσεις που πιθανώς υφίσταται όταν γιατρεύει δεν σχετίζονται με την υγίανση που προκαλεί στον ασθενή. Η ιατρική είναι ποιητικό αίτιο που δεν έχει την μορφή μέσα στην ύλη ή, ίσως, έχει μόνο νοητή ύλη. Τουτέστιν, δεν υπάρχει κάποιο υλικό πράγμα, μια φυσική ουσία, που η ουσία του είναι η ιατρική. Υφίσταται μόνο στην ψυχή του γιατρού και εκδηλώνεται στο γιατρό ως κάποιο είδος άμεσης δυνατότητας ή έξης που, υπό τις κατάλληλες συνθήκες, 'κινεί' το γιατρό· τουτέστιν, ο γιατρός λόγω αυτής της έξης κινείται και χρησιμοποιεί τα ιατρικά εργαλεία του, ή ότι άλλο σχετικό, προκειμένου να θεραπεύσει τον κατάλληλο ασθενή. Επιπλέον η ιατρική είναι αρχή κίνησης μέσα σε άλλο πράγμα και κατά συμβεβηκός μόνο στο ίδιο το πράγμα ως άλλο. Για παράδειγμα, ένας γιατρός γιατρεύει πάντα κάποιον άλλον επειδή ήδη κατέχει την ιατρική τέχνη και επειδή ο άλλος είναι ασθενής και, επιπλέον, έχει την δυνατότητα να γιατρευτεί. Αν συμβεί να γιατρέψει τον εαυτό του υπόκειται σε κίνηση ως ασθενής και όχι ως γιατρός. Δεν κατέχει την ιατρική τέχνη ως ασθενής που υγιάζεται αλλά ως γιατρός που γιατρεύει και είναι συμπτωματικό ότι σε αυτή την περίπτωση αυτές οι δυνατότητες, το κινούν και το κινούμενο, βρίσκονται και ενεργοποιούνται μέσα στο ίδιο πράγμα. (Βλ. ΠΓΦ 324α25-14, Φ 192β21-29, ΜΦ

οντότητα που επενδύεται μυστηριωδώς στην ύλη και 'τραβά και σπρώχνει' αλλά επειδή τα όντα που έχουν μορφές με την αυστηρή έννοια, καθίστανται ικανά ή αλλιώς έχουν την δυνατότητα να δρουν με συγκεκριμένους τρόπους λόγω της μορφής τους· ή αλλιώς λόγω της φύσης τους που κατά συγκεκριμένο τρόπο είναι εσωτερική αρχή κίνησης και άρα δύναμη και λόγω αυτού δυνατότητά τους ως

1046β2-4, 1070α7-8). Ωστόσο, η τέχνη δεν είναι χωριστή γιατί εξαρτάται πάντοτε από την ψυχή και δεν υπάρχει τίποτε που η ουσία του να είναι η τέχνη. Έτσι, ο Αριστοτέλης στο ΜΦ 1070α14-17 ισχυρίζεται πως το 'τόδε τι' ως μορφή αν με κάποιο τρόπο είναι χωριστό από την σύνθετη ουσία μπορεί να είναι μόνο όσον αφορά τα φυσικά πράγματα. Η οικία χωρίς την ύλη, προφανώς δεν είναι κάτι το οποίο υπόκειται το ίδιο σε γένεση και φθορά αλλά με διαφορετικό τρόπο από ό,τι οι μορφές των φυσικών πραγμάτων. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι είναι χωριστή μόνο αν θεωρήσουμε την τέχνη ως χωριστή αλλά η τέχνη είναι κάτι που εξαρτάται πάντοτε από την ψυχή. Κατά την γνώμη μου θα μπορούσαμε να ορίσουμε τρία κριτήρια για το πότε κάτι είναι χωριστό, όπου χωριστό σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει μια πλανώμενη ανεξάρτητη υπόσταση ή κάτι που ανήκει σε έναν παράλληλο υπερβατικό κόσμο. Να είναι η μορφή ή ουσία μιας ανεξάρτητης ουσίας, να παρέχει εσωτερικές αρχές κίνησης ή δυνατότητες που σε αντίθεση με τις βασικές ενάντιες δυνάμεις που χαρακτηρίζουν την ύλη δεν μεταβάλλονται όταν ενεργούν. Έτσι, η ιατρική είναι ακίνητη εξωτερική αρχή κίνησης σε άλλα πράγματα αλλά εξαρτάται από την ψυχή ως εσωτερική αρχή κίνησης ενώ η ψυχή είναι ακίνητη εσωτερική αρχή κίνησης που δεν εξαρτάται από κάτι άλλο. Εξαρτάται βέβαια από τον κύκλο της γένεσης ενώ επιπλέον οι ενέργειες των δυνατοτήτων της μέσω του σώματος εξαρτώνται από εξωτερικά ή εσωτερικά συναίτια και κινήσεις και άρα έστω και έμμεσα από το πρώτο ακίνητο κινούν.

Η ψυχή δεν πάσχει τίποτε όταν 'προκαλεί' θρέψη ή αίσθηση αλλά ούτε και το έμβιο ως όλον πάσχει κάτι από την ψυχή του όταν τρέφεται ή αισθάνεται. Δεν αλλοιώνεται αποκτώντας ή χάνοντας κάποια χαρακτηριστική ιδιότητα αλλά άγεται προς την εντελέχεια του· ενεργεί και εκδηλώνει την πραγματικότητα του χωρίς να χάνει τις ψυχικές του δυνατότητες μολονότι το σώμα τοπικά μπορεί να πάσχει και να υφίσταται ακόμη και αλλοιώσεις. Η ψυχή ή φύση είναι ακίνητη αρχή κίνησης μέσα στο ίδιο το πράγμα ως ο εαυτός του και όχι κατά συμβεβηκός όπως ο γιατρός που γιατρεύει τον εαυτό του. Υπ'αυτή την έννοια το έμβιο είναι το μόνο ον που κινεί αυτό τον εαυτό του, όχι ως γιατρός που γιατρεύει τον εαυτό του ως ασθενή αλλά ως έμβιο που κινεί τον εαυτό του ως έμβιο προκειμένου να παραμείνει έμβιο, δηλαδή ζωντανό. Η ζωή ενός όντος είναι μια διαδικασία, δηλαδή ένα σύνολο κινήσεων, που μορφικά στο επίπεδο ολόκληρου του οργανισμού δεν είναι κινήσεις που οδηγούν σε μια νέα οντότητα αλλά εσωτερικές ενέργειες που συντείνουν στην εντελέχεια και συμβάλλουν στην διατήρηση της ουσιαστικής ταυτότητας και στην πληρότητα του εμβίου. Η ζωή είναι μια ενέργεια που ως ένα βαθμό πρέπει να λαμβάνει χώρα συνεχώς γιατί δύναμις ζωντανό σώμα είναι εκείνο που έχει ψυχή και όχι εκείνο που την έχει χάσει. Το σώμα που δεν έχει ψυχή είναι νεκρό και μόνο κατ'ομνυμία σώμα. Το έμβιο κινώντας λόγω της ψυχής του αυτό τον εαυτό του δεν αλλοιώνεται αλλά εκδηλώνει ή διατηρεί την ταυτότητά του. Διατηρεί την ταυτότητά του γιατί όλες οι επιμέρους κινήσεις συντείνουν προς ένα κοινό τέλος που ήδη κατέχει ενεργά. Οι κινήσεις αυτές συγκροτούν ένα αδιάλειπτο έργο σύμφωνο με την ψυχή ή φύση ή τέλος του που είναι η προσίδια ζωή του. Η ψυχή ως εντελέχεια ή ακίνητο κινούν άγει ή κατευθύνει το σώμα έτσι ώστε μέσω του έργου του να εκδηλώνει και να διατηρεί αυτό που ήδη κατά κάποιο τρόπο είναι, δηλαδή την εντελέχεια ή πραγματικότητα που είναι η ίδια η ψυχή ως η μορφή ζωής που εκδηλώνει ζώντας (βλ. ΜΦ 1049β8-10, 1070α7-8, ΠΟ 301β17-19, ΠΖΓ 735α2-5). Αν η ψυχή κινούνταν τότε επί της ουσίας θα ήταν ανεξάρτητη από το σώμα και θα μπορούσε "να ενδύεται το οποιοδήποτε σώμα" ή να μπεινοβγαίνει στο ίδιο σώμα (βλ. ΠΨ407β22-23, 406β1-5, 403α13). Επομένως, η ψυχή είναι χωριστή όχι γιατί υπάρχει ανεξάρτητα από την ύλη, δηλαδή το σώμα, αλλά γιατί είναι αιτία και αμετάβλητη αρχή που ενοποιεί εσωτερικά και οριοθετεί μια συγκεκριμένη ύλη όχι απλώς ως υλικό σώμα αλλά ως ζωντανό σώμα που χαρακτηρίζεται εσωτερικά από άλλο είδος αιτιότητας. Το έμβιο λόγω της ψυχής του, εν αντιθέσει προς το άβιο, έχει την δυνατότητα να αυτοκαθορίζεται μέσω του έργου του έτσι ώστε να έχει σώμα και όχι απλώς να είναι σώμα, δηλαδή ετεροκαθοριζόμενο ον. (βλ. ΠΟ 268α1-5) Η ψυχή είναι η ουσία του εμβίου και καλύπτει πλήρως όλα τα χαρακτηριστικά της ουσίας ως χωριστή, τότε τι και υποκείμενο.

Για το ότι η κίνηση δεν μπορεί να προέλθει εκ του μηδενός και πάντα πρέπει να προϋπάρχει κάτι ενεργεία για να ενεργοποιήσει το κινούμενο είτε ως καθαυτό αίτιο είτε ως συναίτιο βλ. Φ 191α23-31, 259β1-16, ΠΓΦ 317β11-18.

ενιαία πράγματα. Η μορφή είναι εκείνη που, αν τίποτε δεν παρέμβει, καθιστά δυνατό ή αναγκαίο ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα μολονότι χρειάζεται ένα ηγούμενο αίτιο προκειμένου να πυροδοτηθεί ή να ενεργοποιηθεί οιαδήποτε μεταβολή. Για παράδειγμα, η θεραπευτική ψυχή όσον αφορά την πρόσληψη τροφής προκειμένου να ενεργήσει, το οποίο σημαίνει να ενεργήσει ο οργανισμός κατά συγκεκριμένο τρόπο λόγω της ψυχής του, θα πρέπει να έρθει σε επαφή με ένα τρόφιμο το οποίο να την καθιστά έτοιμη να ενεργήσει⁴⁴⁴, που σημαίνει πάλι ότι ο οργανισμός ή κάποιο συγκεκριμένο όργανο θα πρέπει να έλθει σε επαφή με την τροφή έτσι ώστε η τροφή να εξομοιωθεί μέσω της πέψης και μετά να αφομοιωθεί κατά την ενιαία διαδικασία που αντιστοιχεί στην ενέργεια της θρέψης. Αν η τροφή έλθει σε επαφή, για παράδειγμα, με ένα ξύλο τότε δεν συνιστά καν τροφή και δεν θα προκύψει κανένα σχετικό αποτέλεσμα γιατί το ξύλο δεν διαθέτει θεραπευτική ψυχή που να το καθιστά ικανό να τρέφεται. Όσον αφορά τις ψυχικές δυνατότητες η διάκρισή τους σε ενεργητικές και παθητικές είναι σχετική καθόσον όλες είναι καθοριστικά ποιητικά αίτια της θρέψης, της αντίληψης, της διασκεπτικής νόησης και της κατά τόπον κίνησης αντιστοίχως. Για παράδειγμα, η διάκριση όσον αφορά την θρέψη και την αίσθηση, αφορά στον τρόπο πρόσληψης και χρήσης εξωτερικών στοιχείων του περιβάλλοντος ή της πραγματικότητας και όχι στο κατά πόσον είναι ψυχικές πράξεις ή ενέργειες. Σε κάθε μια από αυτές τις διαδικασίες υπάρχουν δύο στάδια: της πρόσληψης και της χρήσης. Η πρόσληψη, κανονικά, αφορά κινήσεις κατά τις οποίες κάτι προσλαμβάνει από ένα ποιητικό μια μορφή που δεν έχει έτσι ώστε να εξομοιωθεί με αυτή την μορφή και με το τέλος της κίνησης να καταστεί ένα ενεργεία ον αυτής της μορφής που αποκτά τις δυνατότητες που του προσδίδει η κατοχή αυτής της μορφής. Φερ'ειπείν, ένας σωρός τούβλων προσλαμβάνει μέσω της κίνησης της οικοδόμησης την μορφή του σπιτιού και με το τέλος της κίνησης, η οποία απαιτεί πάντοτε χρόνο, προκύπτει μια νέα οντότητα που είναι ένα ενεργεία σπίτι που έχει άμεσα την δυνατότητα στέγασης ή αλλιώς ένα σπίτι που είναι δυνάμει ως προς την ενέργεια της στέγασης. Το ενεργεία σπίτι αλλά δυνάμει στεγαστικό όπως και το ενεργεία θερμό αλλά δυνάμει θερμαντικό δεν μεταβάλλονται όταν εκδηλώνουν τις αντίστοιχες δυνατότητές τους, ό,τι και αν σημαίνει αυτό αναλογικά πάντα για το σπίτι που δεν είναι φυσικό αντικείμενο⁴⁴⁵. Από την άλλη, οποιοδήποτε από τα άψυχα όντα προσλαμβάνει ως ύλη μια νέα μορφή εκδηλώνοντας την συναφή παθητική του δυνατότητα, κινείται γιατί η κίνηση συμποσούται σε μια διαδικασία μεταβολής που αντιστοιχεί στην πρόσληψη της νέας μορφής. Μέσω της πρόσληψης της μορφής, δηλαδή της κίνησης, μεταβάλλεται και με το τέλος της κίνησης προκύπτει μια νέα σύνθετη οντότητα λόγω της απόκτησης της νέας μορφής. Για παράδειγμα, ο χαλκός προσλαμβάνει την μορφή του αγάλματος και από απώτερα δυνάμει άγαλμα γίνεται άμεσα δυνάμει άγαλμα και ύλη του ενεργεία αγάλματος. Ωστόσο, όσον αφορά τις ψυχικές ενέργειες τα πράγματα είναι πιο σύνθετα. Από την μια έχουμε πάντοτε με κάποιο τρόπο την πρόσληψη μιας μορφής.

⁴⁴⁴ "η δε τροφή παρασκευάζει ενεργείν" ΠΨ 416β20. Το συγκεκριμένο απόσπασμα επιδέχεται και μια διαφορετική και πολύ καίρια ερμηνεία βάσει της οποίας η τροφή εδώ αναφέρεται στην θρέψη η οποία καθιστά τον οργανισμό έτοιμο να ενεργήσει σε σχέση με όλες τις άλλες ψυχικές του δυνατότητες. Βλ. Buchheim 2001.

⁴⁴⁵ Παραβλέπω εδώ το ότι το θερμό μεταβάλλεται λόγω αντικίνησης. Το σημαντικό είναι ότι το θερμό δεν μεταβάλλεται επειδή θερμαίνει αλλά επειδή, ως ύλη, ψύχεται λόγω αντικίνησης από το σώμα στο οποίο επιδρά επειδή η ύλη τους είναι κοινή.

Από την άλλη δεν μεταβάλλεται το έμψυχο λόγω αυτής της πρόσληψης, τουτέστιν δεν αποκτά κάποιο νέο χαρακτηριστικό λόγω αυτού που επενεργεί επάνω του. Αντ'αυτού επιτελεί το έργο του χρησιμοποιώντας αυτές τις μορφές σύμφωνα με την ψυχή του και συγχρόνως διατηρεί αυτή την δυνατότητά του. Η πρόσληψη της μορφής αντί να το εξομοιώνει το καθιστά ενεργεία έτσι ώστε να κάνει αυτό που ήδη είναι δυνάμει σύμφωνα με την ψυχή του. Αυτό όμως δεν σημαίνει απαραίτητα ότι δεν υφίσταται κανενός είδους μεταβολή στα όργανα της ψυχής, ή πιο σωστά στην ύλη των οργάνων, που ως τέτοια ταυτίζονται στον αριθμό αλλά όχι στο είναι με τις ψυχικές δυνάμεις. Στην θρέψη που αναμφίβολα αφορά και μια σωματική διαδικασία έχουμε τις εξής συναρτημένες διαδικασίες: της εξομοίωσης της τροφής με το 'σώμα', της αφομοίωσης της εξομοιωμένης τροφής, της χρήσης και του έργου που προκύπτει από την χρήση στην περίπτωση που είναι κάτι πέρα από την άσκηση ή ενέργεια της δυνατότητας. Η αφομοίωση και η χρήση, ωστόσο, είναι αριθμητικά ένα συμβάν. Σε αδρές γραμμές, η θρεπτική ψυχή μέσω του θρεπτικού οργάνου, δηλαδή του σύμφυτου θερμού, είναι εκείνη που εξομοιώνει την τροφή με την σάρκα έτσι ώστε η τροφή όντας πλέον άμεσα δυνάμει σάρκα να είναι αφομοιώσιμη και να χρησιμοποιηθεί κατά την ενέργεια της θρέψης. Η εξομοίωση είναι μια κίνηση που συμβαίνει μέσα στο τρώσιμο ως παθητικό χωρίς εκείνο που τρέφεται να παθαίνει τίποτα. Η δε αφομοίωση είναι μια κίνηση κατά την οποία το όμοιο κινείται ή τρέφεται από το όμοιο και άρα δεν αφορά κάποια μορφική μεταβολή του τρεφόμενου από την τροφή. Η αφομοίωση επί της ουσίας δεν είναι κίνηση αλλά είναι το τέλος της μεταβολής της τροφής. Η πλήρως εξομοιωμένη τροφή είναι άμεσα αφομοιώσιμη και άρα ως ενεργεία αφομοιώσιμη η άμεσα δυνάμει σάρκα, αίμα ή ό,τι άλλο είναι ήδη ενεργεία το αντίστοιχο μέρος του έμψυχου σώματος που μπορεί να επιτελεί την προσίδια λειτουργία του υπό τον συντονισμό της ψυχής. Πρόκειται για μια ψυχική ενέργεια κατά την οποία το έμψυχο τρέφει ή κινεί αυτό τον εαυτό του χρησιμοποιώντας κάτι όμοιο με αυτό και σύμφωνα με την φύση ή ψυχή του. Το έργο της θρεπτικής ψυχής αφορά την ανάπτυξη και διατήρηση του έμψυχου σύμφωνα με την ψυχή. Ως ανάπτυξη ή αύξηση είναι κίνηση αλλά ως διατήρηση είναι σωτηρία του έμψυχου ή αλλιώς του δυνάμει όντος από το εντελεχέα ον που είναι όμοιο με αυτό. Η αντίληψη, τώρα, δεν αφορά μια σωματική διαδικασία αλλά μια μορφική εκδήλωση κατά την οποία όμως εμπλέκονται απαραίτητα κάποιου είδους σωματικές κινήσεις. Σε αντίθεση με την θρεπτική ψυχή, η αισθητική ψυχή είναι εκείνη που πρέπει με κάποιο τρόπο να εξομοιωθεί με τα αισθητά χωρίς την ύλη τους γιατί σε διαφορετική περίπτωση η αντίληψη του κόσμου δεν θα ήταν αντικειμενική. Η διαφορά με την θρέψη, πέραν από την προφανή διαφορά έργου, έγκειται ακριβώς σε αυτό. Η θρέψη είναι ενεργητική ή ποιητικό αίτιο κατά δύο τρόπους. Επενεργεί στην τροφή, δηλαδή η ψυχή καθιστά το σώμα ικανό να επενεργεί στην τροφή, έτσι ώστε να την εξομοιώσει και στην συνέχεια μέσω της αφομοίωσης της εξομοιωμένης τροφής από το σώμα την χρησιμοποιεί έτσι ώστε να προκύπτουν οι συγκεκριμένες λειτουργίες της θρέψης και όχι οιοσδήποτε άλλες κινήσεις: η ψυχή ως τελικό αίτιο διατηρεί την οργάνωση και τον συντονισμό του σώματος και οριοθετεί τις σωματικές κινήσεις, είναι δηλαδή καθοριστικό ποιητικό αίτιο. Το έμψυχο σώμα αυξάνεται ομοιόμορφα σύμφωνα με τον λόγο και αυτό που αυξάνεται ή αναπτύσσεται διατηρείται και παραμένει, δηλαδή δεν μεταβάλλεται ως προς την ουσία ή ψυχή του. Στην αίσθηση, όμως, το αισθητό αντικείμενο πρέπει να είναι, με κάποιο τρόπο, το ποιητικό αίτιο της

αντίληψης έτσι ώστε το έμψυχο να αφομοιώσει τις αισθητές μορφές χωρίς την ύλη, τούτέστιν τους αντίστοιχους λόγους των αισθητών, τις οποίες στην συνέχεια, ή μάλλον συγχρονικά, χρησιμοποιεί έτσι ώστε να διακρίνει τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου. Στην αίσθηση η ποιητική αιτιότητα σχετίζεται με τα ίδια αισθητά, τις αισθητές ποιότητες, που κινούν το ενδιάμεσο το οποίο με την σειρά του κινεί το αισθητήριο και προκαλεί αισθήσεις, δηλαδή κάποιου είδους κινήσεις που δεν είναι αλλοιώσεις γιατί το όργανο της αισθητικής δύναμης διαθέτει μεσότητα. Το αισθητικό αφομοιώνει και χρησιμοποιεί τις αισθητές μορφές χωρίς την ύλη, δηλαδή κάποιου είδους αναλογικοποιήσεων που είναι οι αισθήσεις, και συγχρόνως το αισθητικό ον αντιλαμβάνεται τα πράγματα του έξω κόσμου καθόσον αισθάνεται ότι αισθάνεται.

"Μερικοί νόμισαν πως η φύση των Ειδών ήταν αρκετή για να εξηγήσει την γένεση ...και ότι κάθε τι λέγεται πως υπάρχει χάρη στο Είδος, πως γίνεται κατά την συμμετοχή του στο Είδος και πως φθείρεται κατά την αποβολής του. Έτσι, πιστεύει πως, αν αυτά αληθεύουν, τα Είδη είναι κατ'ανάγκη τα αίτια τόσο της γένεσης όσο και της φθοράς. Άλλοι πάλι νόμισαν πως η ίδια η ύλη είναι το αίτιο, γιατί από αυτήν προκύπτει η κίνηση. Όμως ούτε οι μεν ούτε οι δε μιλούν σωστά. Αν, δηλαδή, τα Είδη είναι αίτια, για ποιά λόγο δεν γεννούν συνεχώς αλλά πότε γεννούν και πότε όχι, αφού υπάρχουν πάντα Είδη και όντα που μετέχουν σε αυτά; Επιπλέον σε μερικές περιπτώσεις βλέπουμε ότι κάτι άλλο είναι το αίτιο. Ο γιατρός, δηλαδή είναι εκείνος που εμποιεί υγεία, και ο επιστήμων γνώση, παρότι υπάρχουν τόσο η υγεία καθ'εαυτήν όσο και η επιστήμη καθ'εαυτήν καθώς και όσα μετέχουν σε αυτές. Το ίδιο ισχύει και όλα τα άλλα που πράττονται σύμφωνα με μια δύναμη. Από την άλλη αν κάποιος έλεγε ότι η ύλη γεννάει μέσω της κίνησής της, θα μιλούσε περισσότερο σύμφωνα με τα δεδομένα της φύσης από ό,τι εκείνοι που υποστηρίζουν την παραπάνω άποψη. Διότι εκείνο που αλλοιώνει και μετασχηματίζει είναι πιο ισχυρό αίτιο γένεσης, και έχουμε συνηθίσει ως προς όλα, τόσο για τα προϊόντα της φύσης όσο και αυτά της τέχνης, να ονομάζουμε ποιούν εκείνο που μπορεί να προκαλέσει κίνηση [το κινητικό]. Ωστόσο, ούτε αυτοί μιλούν σωστά. Διότι το πάσχειν και η κίνηση είναι χαρακτηριστικό της ύλης, αλλά το κινείν και το ποιείν είναι λειτουργία άλλης δύναμης. Τούτο είναι φανερό τόσο στην περίπτωση των προϊόντων της τέχνης όσο και της φύσης. Το νερό δηλαδή δεν δημιουργεί το ίδιο ένα ζώο από τον εαυτό του, ούτε το ξύλο κρεβάτι, αλλά η τέχνη το δημιουργεί. ..οι στοχαστές αυτοί παραλείπουν την κυριότερη αιτία, αφού αφήνουν έξω το 'τι ην είναι' και την μορφή."⁴⁴⁶

"Συνήθως όμως διερευνούν τις αιτίες της μεταβολής των όντων ως εξής: εξετάζουν τι έρχεται μετά από τι, ποιά είναι η πρώτη ενέργεια που κάτι έκανε ή έπαθε, και συνεχίζουν με τον ίδιο τρόπο στα επόμενα. Οι αρχές όμως που κινούν φυσικά είναι διττές, και η δεύτερη από αυτές δεν είναι φυσική -- γιατί δεν έχει μέσα της αρχή κίνησης. Τέτοια αρχή είναι ό,τι κινεί χωρίς να κινείται, όπως αυτό που είναι εντελώς ακίνητο και προηγείται των πάντων, και ακόμη το 'τι είναι κάτι' και η μορφή των όντων --γιατί αυτά είναι τέλος και 'ου ένεκα'.⁴⁴⁷

Οι αρχές που προκαλούν την φυσική κίνηση είναι διττές γιατί αρχή κίνησης δεν είναι μόνο ο δρών φορέας που επιφέρει μια μεταβολή, όπως για παράδειγμα ο πατέρας. Για να είναι ο πατέρας ο δρών φορέας που είναι θα πρέπει να διαθέτει ψυχή η οποία είναι μία δύναμη που καθορίζει την αναπαραγωγική του συμπεριφορά. Αυτό δεν σημαίνει ότι η ψυχή δρα με μηχανικές δυνάμεις στο σώμα αλλά σημαίνει ότι το σώμα που έχει ψυχή δρα κατά συγκεκριμένο τρόπο. Έτσι, όταν η μορφή ή ψυχή του πατέρα μεταδοθεί μέσω 'μηχανικών' κινήσεων που είναι καθορισμένες από αυτή την ψυχή στον απόγονο, ο απόγονος θα αποκτήσει μια δική

⁴⁴⁶ ΠΓΦ 335β10-336α3

⁴⁴⁷ Φ 198α31-198β3

του ψυχή η οποία θα είναι το συγκροτητικό αίτιο της ανάπτυξης και της συμπεριφοράς του. Θα είναι το συγκροτητικό αίτιο της συμπεριφοράς του ως μορφικό αίτιο γιατί είναι συγχρόνως και ποιητικό, δηλαδή αρχή κίνησης, επειδή είναι τελικό.

Η κριτική του Αριστοτέλη τόσο προς τις πλατωνικές Ιδέες όσο και προς τους υλιστές εντοπίζεται στο ότι παραλείπουν την κυριότερη αιτία που είναι η μορφή ως αρχή κίνησης ή καθοριστικό ποιητικό αίτιο και έτσι οι μεταβολές του φυσικού κόσμου παραμένουν ανεξήγητες. Ούτε οι αδρανείς υπερβατικές Ιδέες ούτε η ύλη που είναι απλώς δεκτική κινήσεως μπορούν να αποτελούν αρχές της κίνησης. Συμφωνεί με τον Πλάτωνα ότι τα υλικά ή μηχανιστικά αίτια, με άλλα λόγια η ανάγκη, είναι συναίτια, δηλαδή αποτελούν απλώς τις προϋποθέσεις⁴⁴⁸ για την πραγματοποίηση μιας οποιασδήποτε μεταβολής, αλλά τον κατηγορεί πως οι υπερβατικές Ιδέες όντας καθολικές και έξω από τα πράγματα όχι μόνο δεν μπορούν να αποτελούν αρχές κίνησης αλλά δεν παρέχουν καν το απαραίτητο τελεολογικό στοιχείο των φυσικών πραγμάτων. Εν ολίγοις δεν συμβάλλουν ούτε στην γνώση ούτε στην ύπαρξη των πραγμάτων. Σε αυτό το σημείο θεωρώ ιδιαίτερα σημαντικό και απαραίτητο για την όσο γίνεται καλύτερη κατανόηση της αριστοτελικής αιτιακής θεωρίας να επισημάνω το εξής. Το πρόβλημα του Αριστοτέλη τόσο με τον Πλάτωνα όσο και με τους Προσωκρατικούς δεν ήταν απλώς ότι είχαν παραβλέψει την μορφή ή 'τι ην είναι' ως αιτία ούτε ότι δεν είχαν καμία ή ότι είχαν διαφορετική θεωρία για την μορφή. Το βασικό πρόβλημα είναι ότι παραβλέποντας την μορφή ως 'τι ην είναι' δεν παρέβλεπαν απλώς ένα από τα αίτια αλλά είχαν ανεπαρκή αντίληψη και θεωρία για όλα τα αίτια, τουτέστιν είχαν ανεπαρκή αντίληψη για το ποιητικό και το υλικό αίτιο και την μεταξύ τους σχέση και βάσει αυτού είχαν και λανθασμένη αντίληψη για την τελεολογία. Τα αριστοτελικά αίτια είναι ολιστικά αλλά το σημαντικό εδώ είναι ότι σε κανένα επίπεδο ανάλυσης δεν επαρκούν τα ποιητικά και υλικά αίτια γιατί δεν υπάρχει κανένα πράγμα που να είναι σκέτη ύλη και δεν υπάρχει κανένα ποιητικό αίτιο που να μην εξαρτάται από κάποια μορφική αρχή. Με άλλα λόγια τα ίδια τα υλικά και ποιητικά αίτια επιδέχονται κάποιου είδους και βαθμού υλομορφικής ανάλυσης ακόμα και αν μιλάμε για χαμηλού επιπέδου ενδεχομενικές αλληλοπαθητικές και αλληλοποιητικές αλληλεπιδράσεις υλικών σωμάτων ή στοιχείων που έχουν αναγκαία την φύση τους· τουτέστιν για την ίδια την υλική αναγκαιότητα ή αυτά που ανέφερα πριν ως μηχανιστικά αίτια. Μπορεί ο Αριστοτέλης να επερωτά το κατά πόσον τα υλικά σώματα είναι ουσίες με την πλήρη έννοια του όρου αλλά ουδέποτε αμφισβητεί ότι τα στοιχεία έχουν φύση. Υπάρχουν πράγματα που μπορεί να προκύπτουν ενδεχομενικά από απλή συσσώρευση στοιχείων και ως εκ τούτου να αρκεί η υλική τους σύσταση ως αναλογία για να εξηγηθούν αλλά αυτό έχει να κάνει με την ίδια την υλική φύση. Το να έχει όμως κάτι φύση ως εσωτερική αρχή κίνησης ή δύναμη, έστω και παθητική, δηλώνει αμέσως ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα σε αυτό που έχει φύση και στην φύση που έχει. Το πρώτο είναι φυσικό γιατί έχει φύση αλλά δεν είναι φύση ενώ το δεύτερο δεν έχει φύση γιατί είναι η αδιαχώριστη φύση αυτού που την έχει. Η αριστοτελική ύλη δεν είναι μια υλικοποιημένη υπόσταση και διαφέρει και από την όποια έννοια ύλης των αρχαίων και από τις σύγχρονες θεωρίες. Δεν υπάρχει δημιουργική ύλη

⁴⁴⁸ Βλ. Φ 2.9

ούτε ύλη που κινείται ή έχει αρχή κίνησης. Για να το θέσω αλλιώς, τα αριστοτελικά μορφικά και τελικά αίτια αφενός είναι ανεξάρτητα από τις θεωρίες της φυσικής για την ύλη και αφετέρου δεν αφορούν απλώς μια οργανική τελεολογία πολύπλοκων συστημάτων. Αφορούν τις ίδιες τις αιτιακές σχέσεις ως συμπτώσεις ενεργειών συμπληρωματικών δυνατοτήτων και μια γενική θεωρία αιτιότητας βάσει της οποίας ανάλογα με την αιτιακή πληρότητα και την διάκριση εξωτερικών και εσωτερικών αρχών κίνησης μπορούμε να κάνουμε διακρίσεις ανάμεσα σε άβια και έμβια, και σε κινήσεις και ενέργειες. Το ερώτημα του αν ο Αριστοτέλης είναι αντιαναγωγιστής ή του αν μόνο τα βιολογικά φαινόμενα απαιτούν μορφικά και τελικά αίτια αδυνατίζουν την ισχύ της αριστοτελικής αιτιακής θεωρίας και ανάγουν την μεταφυσική σκέψη σε ένα αδιέξοδο σύγχρονο επιστημολογικό και επιστημονικό ερώτημα. Πάνω από όλα, όσοι το θέτουν έτσι, τουλάχιστον κατά την άποψή μου, εμπίπτουν στο ίδιο σφάλμα για το οποίο κατηγορούσε ο Αριστοτέλης τους προκατόχους του· τουτέστιν ότι δεν είχαν συλλάβει ορθά παρά μόνο συγκεκριμένα τα ίδια τα υλικά και ποιητικά αίτια και τις μεταξύ τους σχέσεις⁴⁴⁹. Με δύο λόγια, η συζήτηση για την αριστοτελική τελεολογία επικεντρώνεται κυρίως στο σύγχρονο ερώτημα κατά πόσον η υλική σύσταση επαρκεί για να εξηγήσει τα βιολογικά φαινόμενα και εξετάζει τα επιχειρήματα του Αριστοτέλη κατά των Προσωκρατικών κυρίως στα Φ 2. Το πρόβλημα είναι ότι αυτά τα επιχειρήματα αναδεικνύουν ίσως την, κατά μια έννοια προφανή, ανάγκη επίκλησης κάποιου είδους τελεολογικών εξηγήσεων έναντι μιας τυφλής μηχανικής αναγκαιότητας αλλά δεν συγκροτούν την αριστοτελική απάντηση στο τι πραγματικά είναι τα μορφικά αίτια και πώς η φύση ή η μορφή μπορεί να είναι αρχή και τέλος μέσα από την αναγκαία συνέχεια μιας φυσικής διαδικασίας της οποίας η μορφή ως αιτιακή ενότητα ή οργάνωση είναι η οντολογικά πρότερη αμετάβλητη εντελέχεια ή αλλιώς η ενεργή επαρκής συνθήκη αυτής της συνέχειας· της συνέχειας ενός προτύπου συμπεριφοράς.

Η καταλυτική τομή του Αριστοτέλη έναντι του Πλάτωνα είναι το επιχειρήμα πως ό,τι υπάρχει πραγματικά είναι ατομικό ενώ το καθολικό συνιστά πάντοτε μια αφαίρεση από την ατομική ύπαρξη ή, πιο σωστά, αναφορά σε επιμέρους αίτια ή πράγματα με γενικούς τρόπους. Και αυτή η αντιστροφή είναι καταλυτική ακριβώς επειδή συνταιριάζει το τελικό και το ποιητικό αίτιο 'μέσα' στην ατομική μορφή ή φύση του κάθε πράγματος που είναι ουσία. Για να μπορούν να επιφέρουν μεταβολή τα τελικά αίτια του ιδεατού πλατωνικού κόσμου θα πρέπει να γίνουν ποιητικά αίτια, με την εκλεπτυσμένη έννοια του ποιητικού αιτίου, μέσω της εμμένειάς τους στα φαινόμενα. Έτσι, οι πλατωνικές ιδέες από υπερβατικά καθόλου μετατρέπονται σε ατομικές εμμενείς μορφές, ήτοι σε συγκροτητικές αρχές του είναι και του γίνεσθαι, ενώ, βάσει αυτού, οι κατεξοχήν ή υψηλότερου βαθμού πραγματικότητας ουσίες του υποσελήνιου κόσμου είναι εκείνες που αυτοπραγματώνονται, δηλαδή τα έμβια όντα. Για παράδειγμα, κάθε διαδικασία ή ανάπτυξη μέσα σε έναν οργανισμό καθορίζεται σε τελική ανάλυση εν σχέσει με το τέλος του που είναι η από το ίδιο εκδήλωση της

⁴⁴⁹Βλ. ΜΦ 985a10-18, 988a27-34 ΠΖΓ 778β2-11, ΠΓΦ 335β34κε. Για διάφορων ειδών αντιαναγωγιστικές ερμηνείες του Αριστοτέλη και αντιπαραθέσεις σχετικά με τους λόγους και το επίπεδο επίκλησης μορφικών και τελικών αιτίων, ενδεικτικά, βλ. Gotthelf 1987, Charlton 1970, Waterlow 1982, Cohen 1989, Bradie & Miller 1984, Balme 1987, Charles 1991, Cooper 1982, Nussbaum 1978, Gill 1997, Lewis 1988, Meyer 1992.

μορφής του ως έργο, αλλά ως τελικό αίτιο μπορεί να λειτουργήσει μόνο η παροντική μορφή που έχει εκδηλωθεί ήδη στον ατομικό οργανισμό στην οποία οφείλεται η δυνατότητα του ίδιου του οργανισμού να αυτοπραγματώνεται και να συνεχίζει να είναι αυτό που είναι. Η μορφή είναι εκείνη που με συγκεκριμένους τρόπους, και υπό συγκεκριμένη οπτική, αποτελεί ως τελικό το καθοριστικό ποιητικό αίτιο αυτοπραγμάτωσης. Η δυνατότητα του έμβιου να είναι αυτό που είναι καθορίζεται από την μορφή ή ψυχή ή φύση ή ουσία του. Η φύση ή ψυχή ως εσωτερική αρχή κίνησης ενυπάρχει σε αυτό "με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, είτε δυνάμει είτε εντελεχεία"⁴⁵⁰. Η αριστοτελική τελεολογία είναι μια εσωτερική αντικειμενική τελεολογία που δεν φέρει κανένα ανθρωπομορφισμό. Τα τέλη δεν είναι προθέσεις, έλλογες παραστάσεις ή σχέδια ενός δημιουργού αλλά οι ίδιες οι εμμενείς μορφές των πραγμάτων οι οποίες δεν ταυτίζονται ούτε με τις ιδιότητες των πραγμάτων ούτε με καμία δομική διευθέτηση. Η εκδήλωση της μορφής μέσα στην ύλη συγκροτεί το ίδιο το πράγμα ή τουλάχιστον ό,τι είναι ενεργεία υπαρκτό σε σχέση με αυτό. Επί της ουσίας δεν υπάρχουν δύο πράγματα που είναι η ύλη και η μορφή αλλά μόνο ένα πράγμα, δηλαδή μια ύλη που ως σύνολο υλικοποιητικών δυνάμεων είναι καθορισμένη από μια συγκροτητική αιτιακή αρχή ή εντελέχεια, της οποίας η εκδήλωση, τουλάχιστον στα έμβια, συγκροτεί τις ενεργές άμεσες δυνατότητες του πράγματος να δρα, να αυτοκαθορίζεται και να αυτοκατευθύνεται πληρώνοντας το είναι του. Οι δε ψυχικές δυνάμεις, κατά μια έννοια τα μη εκτατικά μέρη της ψυχής, είναι εντελείς όχι γιατί είναι ή έχουν ήδη από μόνες τους ένα προκαθορισμένο τέλος ούτε επειδή, είτε ως επενεργητικές είτε ως παθητικές, δεν σχετίζονται με τον κόσμο ή δεν χρειάζονται, έστω και κατά συμβεβηκός, συναφείς συμπληρωματικές δυνάμεις για να ενεργήσουν. Είναι εντελείς αφενός γιατί μέσω αυτών το έμβιο καθορίζει το ίδιο τα είδη των χαρακτηριστικών αλληλεπιδράσεων και συμπεριφορών του μέσα στον κόσμο και σε σχέση με τον κόσμο και αφετέρου γιατί η άσκηση τους αφορά ένα συνολικό ενεργητικό έργο που δεν συμβαίνει σε κάτι άλλο αλλά συμποσούται σε μια αυτοτελή ενέργεια, δηλαδή σε μια ενέργεια που ως ολοκληρωμένη ανά πάσα στιγμή είναι η ίδια τέλος ή ζωή που εμμένει στο ίδιο το έμβιο, το οριοθετεί και αποτελεί ταυτόχρονα εκδήλωση και 'σωτηρία' της ψυχής του ως μορφή ζωής.

Η μορφή ως αρχή αιτιακής ενότητας του τελικού και του ποιητικού μέσα στην ύλη, δηλαδή ως συγκροτητική μιας πραγματικής και υπαρκτής δυνατότητας αποτελεί την πρωταρχική βάση για την εξήγηση τόσο του γίνεσθαι όσο και του είναι του πράγματος του οποίου είναι μορφή. Γιατί εκτός από το γίνεσθαι εκείνο που εξηγεί πρώτα από όλα είναι την ενότητα, τον τρόπο του είναι και την συνέχεια ή διατήρηση στην ύπαρξη των όντων που είναι ουσίες. Είναι το πέρας του πράγματος και ο τρόπος που εγκαθιδρύεται το όριο του με τον κόσμο, ο τρόπος εξατομίκευσής του και η ίδια η ατομικότητά του, η συνοχή του εαυτού του και η διάκριση αλλά και η σχέση του με τον κόσμο, οι εσωτερικοί περιορισμοί του και οι δυνατότητές του, το τέλος του ως πλήρωση, οριοθέτηση αλλά και αρχή του είναι του και της κατανοησιμότητάς του⁴⁵¹.

⁴⁵⁰ ΜΦ 1015α19.

⁴⁵¹ "Πέρασ λέγεται το έσχατο σημείο κάθε πράγματος, δηλαδή το πρώτο σημείο έξω από το οποίο δεν υπάρχει τίποτα και το πρώτο πιο μέσα από το οποίο υπάρχουν τα πάντα, και αυτό που μπορεί να είναι είδος μεγέθους ή πράγματος που έχει μέγεθος, και το τέλος κάθε πράγματος. Τέτοιο είναι αυτό προς το

οποίο κατευθύνεται η κίνηση και η πράξη και όχι αυτό από το οποίο εκπορεύονται--μερικές φορές όμως και τα δύο--και αυτό από το οποίο και εκείνο προς το οποίο και εκείνο χάριν του οποίου. Επίσης και η ουσία κάθε πράγματος και το τι ην είναι για το καθένα, διότι αυτό είναι το πέρας της γνώσης και, αν είναι της γνώσης, θα είναι και του πράγματος. Είναι συνεπώς φανερό πως όσες σημασίες έχει η αρχή άλλες τόσες έχει και το πέρας και ακόμη περισσότερες, διότι η αρχή είναι κάποιο πέρας ενώ κάθε πέρας δεν είναι αρχή." ΜΦ Δ.17. Βλ. και ΜΦ 999β8-12

Η ΕΝΤΕΛΕΧΕΙΑ ΔΙΑΧΩΡΙΖΕΙ ΕΜΜΕΝΗΣ ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΤΗΤΑ

"ή γὰρ ἔντελέχεια χωρίζει"⁴⁵²

Για τον Αριστοτέλη, εφόσον είναι φανερό πως η φύση συγκροτείται από μια κατηγορία όντων που το χαρακτηριστικό γνώρισμά τους είναι η τάση μεταβολής, εκείνο που κυρίως οφείλει να εξηγήσει κάποιος σχετικά με την φυσική πραγματικότητα είναι η κίνηση: "γιατί αναγκαία όποιος την αγνοεί, αγνοεί και την ίδια την φύση"⁴⁵³. Έτσι, η φύση ορίζεται ως η καθαυτό εσωτερική αρχή και αιτία μεταβολής των φύσει όντων⁴⁵⁴ και, βάσει αυτού, τα αισθητά αντικείμενα του υποσελήνιου κόσμου χωρίζονται σε φυσικά και τεχνητά. Φυσικά ή φύσει όντα είναι εκείνα που οφείλουν την ύπαρξή τους στην φύση και τα οποία έχουν φύση, δηλαδή έχουν μέσα τους μια αρχή κίνησης ή μεταβολής. Τέτοια όντα, εκτός από τα αΐδια ουράνια σώματα, είναι τα ζώα και τα μέρη τους, τα φυτά, τα άψυχα φυσικά σώματα και τα απλά σώματα ή στοιχεία. Τα τεχνητά αντικείμενα, σε αντίθεση με τα φυσικά, ούτε έχουν φύση ούτε είναι φύσει όντα γιατί οφείλουν την ύπαρξή τους σε άλλες αιτίες, όπως η τέχνη, και γιατί εκλαμβάνονται ως τα τεχνητά αντικείμενα που είναι δεν έχουν εσωτερική αρχή μεταβολής, δηλαδή φύση. Τα τεχνητά αντικείμενα μπορούν να μεταβληθούν μόνο από μια εξωτερική αρχή κίνησης ενώ η οποιαδήποτε έμφυτη τάση μεταβολής τους δεν οφείλεται σε αυτά αλλά στην υποκείμενη φυσική ύλη τους⁴⁵⁵.

Όλα τα αισθητά αντικείμενα συνιστούν ένα σύνθετο ύλης και μορφής, μία σύνθετη αλλά όχι συντεθειμένη ενότητα, όπου μορφή, εκτός από την αισθητή ή μορφολογική μορφή, είναι κατά κύριο λόγο η ουσιώδης μορφή που αντιστοιχεί στην αρχή καθορισμού ή τρόπου οργάνωσης με τον οποίο διευθετείται η ύλη. Η μορφή είναι εκείνο λόγω του οποίου ένα πράγμα είναι το πράγμα που είναι ή, αλλιώς, εκείνο λόγω του οποίου η ύλη ενός πράγματος είναι αυτό το πράγμα. Η ύλη δεν υπάρχει ποτέ αμιγώς και άρα δεν αποτελεί από μόνη της ένα συγκεκριμένο πράγμα, ένα 'τόδε τι'⁴⁵⁶, αλλά είναι πάντοτε καθορισμένη από κάποια μορφή.

⁴⁵² ΜΦ 1039α7

⁴⁵³ Φ 200β13-14

⁴⁵⁴ "η φύση είναι αρχή και αιτία της κίνησης και της στάσης σε εκείνα τα όντα όπου ενυπάρχει κατά τρόπο άμεσο και σύμφωνο με την ουσία τους και όχι κατά συμβεβηκός" Φ 192β21-23

⁴⁵⁵ Φ 2.1

⁴⁵⁶ ΜΦ 1042α26-31. Με τον όρο 'τόδε τι', αυτό εδώ το συγκεκριμένο πράγμα, ο Αριστοτέλης εννοεί κάτι που είναι αδιαίρετο και ένα στον αριθμό ("άτομον γαρ και εν αριθμώ Κ 3β1012). Υπάρχει πολύ μεγάλη αντιπαράθεση μεταξύ των ερμηνευτών ως προς το τι εννοεί ο Αριστοτέλης με τον όρο 'τόδε τι', δηλαδή με το κατά πόσον, όσον αφορά τις μορφές, το 'τόδε τι' αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο, δηλαδή αριθμητικά ένα, πράγμα. Η αντιπαράθεση συμποσούται στην διαφωνία σχετικά με το κατά πόσον η μορφή συνιστά ένα καθόλου ή ένα επιμέρους. Στο πλαίσιο αυτής της διαφωνίας έχει τεθεί και η διάκριση μεταξύ ατομικής μορφής ως κάτι αδιαίρετο αλλά επαναλήψιμο και επιμέρους μορφής ως κάτι αδιαίρετο και μη επαναλήψιμο. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο 'άτομον είδος' (Τοπ. 109β14, ΜΦ 1034α8) όταν μιλά για αυτό που αποκαλείται ειδικότατο είδος με την έννοια ενός είδους που τα μέλη του έχουν κοινό ορισμό και δεν επιδέχεται περαιτέρω ταξινομική διαίρεση, βάσει γένους και ειδοποιού διαφοράς, σε άλλα είδη. Αυτό, αφορά κυρίως τα λογικά του έργα και δηλώνει τον

ορισμό που είναι ίδιος για όλα τα μέλη ενός ειδικότατου είδους και που κάτω από αυτόν δεν μπορεί να υπάρχει επιστημονική γνώση. Από αυτή την άποψη βέβαια και τα είδη αποτελούν όχι μόνο τα άτομα (αδιαίρετα) αλλά και τα επιμέρους στοιχεία του γένους στο οποίο ανήκουν. Ωστόσο, το ότι ο ορισμός είναι ίδιος για όλα τα μέλη ενός ταξινομικού είδους δεν σημαίνει ούτε ότι η μορφή αποτελεί ένα καθόλου που υπάρχει ανεξάρτητα από τα επιμέρους πράγματα των οποίων μορφή ούτε ότι τα μέλη ενός ταξινομικού είδους μοιράζονται μια κοινή, δηλαδή αριθμητικά μια, μορφή. Τα Αριστοτελικά καθόλου υπάρχουν μόνο εν σχέσει με τον νου και αφορούν τα κατηγορούμενα που μπορούν να αποδοθούν καθολικά στα πράγματα. Τα καθόλου και τα επιμέρους ή καθ'έκαστα, ορίζονται από τον Αριστοτέλη στο ΠΕ 17α39-40, ως εξής: "ως καθολικά εννοώ αυτά που μπορούν να κατηγορηθούν σε πολλά, ενώ ως καθέκαστα αυτά που δεν μπορούν για παράδειγμα, ο άνθρωπος ανήκει στα καθολικά, ενώ ο Καλλίας στα καθέκαστα". Επομένως, η διάκριση μεταξύ επιμέρους και καθολικού φαίνεται να σχετίζεται με το αν κάτι είναι κατηγορησιμο ή όχι. Επιπλέον, εφόσον βάσει των ΜΦ 1038β11-12 τα "καθολικά είναι εκείνα τα πράγματα που ανήκουν σε πολλά", μπορούμε να πούμε ότι τα επιμέρους ή καθέκαστα με την απόλυτη έννοια είναι εκείνα που δεν ανήκουν σε παραπάνω από ένα πράγμα και τα οποία δεν είναι επαναλήψιμα. Από αυτή την άποψη, κάθε επιμέρους είναι αδιαίρετο αλλά δεν ισχύει το αντίστροφο. Αυτή η ανάλυση, ωστόσο, επιφέρει διάφορα προβλήματα με τις ιδιότητες καθώς τις καθιστά τρόπους. Ωστόσο, ετούτο δεν συνάδει με την Αριστοτελική ανάλυση των ιδιοτήτων. Για τον Αριστοτέλη το είναι δεν λέγεται με ενιαίο τρόπο για τις ουσίες και τις ιδιότητες. Οι ιδιότητες 'υπάρχουν' κατά έναν παράγωγο και υποδεέστερο τρόπο. Έτσι, για παράδειγμα, το να πούμε ότι υπάρχει η λευκότητα σημαίνει ότι υπάρχει κάποια ουσία η οποία είναι λευκή. Τουτέστιν σημαίνει ότι υπάρχει πραγματικά τουλάχιστον ένα συγκεκριμένο υποκείμενο που είναι λευκό. (Βλ. Menn 2006, 2008, Frede 1987 49-71).

Ένα πρόβλημα είναι ότι όταν το υποκείμενο εκληφθεί ως το λογικό υποκείμενο των Κατηγοριών τα καθ'υποκείμενο λεγόμενα περιλαμβάνουν πάντοτε το υποκείμενο ως καθέκαστο. Για παράδειγμα, ο άνθρωπος περιλαμβάνει όλες τις επιμέρους περιπτώσεις των ατομικών ανθρώπων και το χρώμα όλα τα επιμέρους χρώματα και το λευκό όλα τα συγκεκριμένα λευκά. [Βλ. και Chen 1957 149]. Κατά τον Salmieri ένας από τους λόγους περιπλοκής έγκειται και στο ότι η διάκριση του καθολικού από το επιμέρους όπως χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα αλλά και από τους σύγχρονους φιλοσόφους διαφέρει από την Αριστοτελική διάκριση. Για παράδειγμα, για τους πρώτους η σχέση μεταξύ του ζώου και του ανθρώπου είναι μια σχέση υλικής συνεπαγωγής ενώ η σχέση του ανθρώπου με τον Καλλία αφορά στην σχέση καθολικού και επιμέρους. Για τον Αριστοτέλη ωστόσο, και οι δύο περιπτώσεις αφορούν σχέσεις του καθόλου με το επιμέρους ή το ατομικό. (Salmieri 2011 12, Βλ. και Frede 1987 49, 63). Έτσι, όπως αναλύει ο Frede, ο Αριστοτέλης, όσον αφορά στις Κατηγορίες, δεν θεμελιώνει την έννοια του ατομικού στα αντικείμενα αλλά στην πλατωνική διάκριση μεταξύ γενικού και επιμέρους την οποία προσπαθεί να συμβιβάσει με την δική του διάκριση μεταξύ αντικειμένων και ιδιοτήτων. Έτσι καταλήγει ατομικά να είναι τα μέρη, δηλαδή τα μέρη κατανοημένα ως λογικά υποκείμενα μέρη, στα οποία σε έσχατη ανάλυση μπορεί να διαιρεθεί ένα γένος. Από αυτή την άποψη τα μέρη είναι αδιαίρετα και άρα άτομα. Επομένως, το καθόλου δεν μπορεί να είναι αριθμητικά ένα πράγμα γιατί ότι εμπίπτει σε αυτό ονοματοδοτείται από το καθόλου και το λαμβάνει ως κατηγορημα. Αντιθέτως η πρώτη ουσία των Κατηγοριών, όπως για παράδειγμα ένας συγκεκριμένος άνθρωπος, είναι αριθμητικά ένα πράγμα γιατί μπορεί να διαιρεθεί μόνο σε υλικά μέρη τα οποία αφενός δεν είναι συνώνυμα μεταξύ τους και αφετέρου ως μέρη του όλου δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από το όλον. Και το βασικό ερώτημα βέβαια είναι τι είναι αυτό που προσδίδει ενότητα ή συνέχεια σε αυτά τα υλικά μέρη έτσι ώστε να είναι αυτό το μοναδιαίο ατομικό πράγμα, καθότι, αν διαιρεθεί, χάνει την ταυτότητα του και παύει να είναι αυτό που είναι. Σε αυτό το ερώτημα ακριβώς απαντά η μορφή ή ουσία ή οσιώδης μορφή ως αίτιο του είναι και του γίνεσθαι. Μια ύλη όπως το νερό είναι κάτι που είναι πάντοτε πολύ και όχι πολλά ενώ όσο και αν το διαρέσουμε, τουλάχιστον κατά την αριστοτελική αντιατομιστική ανάλυση, τα μέρη θα είναι πάντα νερό· 'κάθε μέρος νερού είναι νερό'. (βλ. ΠΟ 306α. ΜΦ 1056β15-20, ΠΓΦ 328α10-15). Μια ουσία όμως, όπως έναν άνθρωπο, αν την διαρέσουμε δεν θα λάβουμε πολλούς ανθρώπους.

Όπως και να 'χει, ο Αριστοτέλης στα ΜΦ Ζ13, Ζ16 δηλώνει κατηγορηματικά ότι κανένα καθόλου δεν είναι ουσία ενώ στο Ζ15 1040β29-β1 ισχυρίζεται ότι ο ορισμός θεωρείται κοινός ακόμα και αν υπάρχει μόνο ένα πράγμα στο οποίο εφαρμόζεται. Εν ολίγοις, οι μορφές των επιμέρους ατομικών μελών κάθε ειδικότατου είδους μπορεί όσον αφορά την επιστημονική γνώση να είναι μη διακρίσιμες ως προς το ποιόν της ουσίας των οποίων είναι μορφές, αλλά είναι αριθμητικά διακριτές ή 'τόδε τι'. Ο Αριστοτέλης όταν περιγράφει τις αρχές ή ουσίες χρησιμοποιεί τους όρους 'τόδε τι' και καθέκαστον κατ'εναλλαγήν. Βλ. ΜΦ 1071α27-29, 1017β25, 1042α29, 1049α28-29, 1028α12, 27, 1003α12,14. ΠΓΦ

Πρόκειται για έναν σχετικό όρο, ένα 'προς τι', που δεν μπορεί ούτε να υπάρξει ούτε να προσδιοριστεί ανεξάρτητα από την μορφή από την οποία είναι καθορισμένη⁴⁵⁷. Η ύλη και η μορφή δεν συνιστούν δύο διαφορετικά πράγματα αποσπάσιμα το ένα από το άλλο, αλλά ένα πράγμα, μία ενότητα όπου η μορφή είναι εμμενής στο πράγμα ή,

318β22. Για την αντιπαράθεση, ενδεικτικά, βλ. Granger 1996 16-17, 66-76, Gill 2005 227-231, Code 1986, Lear 1987, Balme 1987, 291-312, Frede 1985, 1987b 49-71, Owen 1965, Woods 1967, 1991, Wedin 2000, Burnyeat 2001, Lennox 2001 131-159. Yu 2003 113-154.

Επ'αυτών θα επανέλθω, αλλά, όπως ήδη έχω αναφέρει, υποστηρίζω ότι η μορφή είναι κάτι ατομικό, δηλαδή κάτι συγκεκριμένο και αριθμητικά ένα. Το 'τόδε τι' είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα ενός είδους και από αυτή την άποψη κάτι επιμέρους ή ατομικό ομοιοτρόπως και αναφέρεται τόσο στο σύνθετο όσο και στην μορφή. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης στο ΜΦ Ζ13 1038β34-1039α2 υποστηρίζει πως "είναι φανερό πως κανένα καθόλου δεν είναι ουσία καθώς κανένα κοινό κατηγορούμενο δεν δηλώνει ένα 'τόδε τι' αλλά σημαίνει πάντα ένα 'τοιόνδε' [τέτοιου είδους]". Στο ΠΨ 412α9 ισχυρίζεται πως "η μορφή είναι εκείνο σύμφωνα με την οποία κάτι είναι ήδη ένα 'τόδε τι'". Για κάποιους αυτό σημαίνει πως η μορφή είναι μόνο δευτερογενώς τόδε τι, τουτέστιν είναι εκείνο που είναι υπεύθυνο για να είναι κάτι ένα συγκεκριμένο πράγμα αλλά η ίδια δεν είναι 'τόδε τι'. Αυτό ωστόσο δεν μπορεί να ισχύει γιατί η μορφή είναι πρότερη του σύνθετου βάσει των κριτηρίων του τι σημαίνει κάτι να είναι ουσία και αυτά συμπεριλαμβάνουν τόσο το να είναι κάτι 'χωριστό' όσο και το να είναι 'τόδε τι'. Η εν λόγω λειτουργία της μορφής σχετίζεται με το ότι η μορφή είναι το αίτιο της ενότητας μιας σύνθετης ουσίας και δεν σημαίνει ότι και η ίδια δεν είναι 'τόδε τι'. Η λύση δεν έγκειται μόνο στην σωστή διαπίστωση ότι τα γένη και τα είδη δεν ανήκουν στα άτομα ως εξατομικευμένες ενότητες αλλά είναι εκείνα στα οποία ανήκουν τα άτομα ως μέλη. Κατά την γνώμη μου, η λύση σχετίζεται με την διάκριση του αιτιακού ρόλου της μορφής ως ουσιάδους μορφής από την μορφή ως 'ποιόν τι' ή 'τοιόνδε'. Η τελευταία αναφέρεται τόσο στην συγκεκριμένη, κατά μια έννοια, υλική εκδήλωση μιας συγκεκριμένης ουσιάδους μορφής, ως ένα συγκεκριμένο πράγμα, όσο και στην γενίκευση, δηλαδή το καθόλου που υπάρχει μόνο στον νου, που μπορούμε να κάνουμε επειδή το καθολικό στην σύνθεσή του είναι ίδιο με το ατομικό για τα πράγματα που ανήκουν στο ίδιο ταξινομικό είδος. Το όνομα Σωκράτης αναφέρεται τόσο στην ατομική ψυχή του Σωκράτη όσο και στο σύνθετο αυτού εδώ του σώματος και αυτής εδώ της ψυχής ενώ ο όρος άνθρωπος αποτελεί μια γενίκευση που αναφέρεται ομοιοτρόπως σε όλα τα ανθρώπινα όντα επειδή όλα είναι ατομικές συνθέσεις σώματος και ψυχής, τουτέστιν ζωντανό οργανισμοί με πανομοιότυπα χαρακτηριστικά (ΜΦ 1037α5-10). Ο λόγος όμως που έχουν πανομοιότυπα χαρακτηριστικά και μπορούμε να μιλάμε καθολικά για αυτά σχετίζεται με τον αιτιακό ρόλο της κάθε ατομικής μορφής ή ψυχής, τόσο ως προς το είναι όσο και ως προς την γένεση, και όχι με αυτά τα χαρακτηριστικά μέσω των οποίων τα αναγνωρίζουμε και τα ταξινομούμε.

Η ουσιάδης μορφής ως εμμενής συγκροτητική αιτία που είναι και ποιητικό και τελικό αίτιο δεν διακρίνεται ούτε λογικά, δηλαδή μέσω αφαιρέσεως, ούτε φυσικά από την ύλη της οποίας είναι μορφή μεμονωτό με κάποιο τρόπο είναι χωριστή, 'τόδε τι' και συγκροτεί την ουσία ως οντικό και λογικό ενιαίο υποκείμενο. Είναι πρώτη αρχή και ως πρώτη αρχή συλλαμβάνεται νοητικά και κατανοείται με διαφορετικό τρόπο από τα διαιρετά νοήματα. Ανήκει στις απλές και αδιαίρετες οντότητες για τις οποίες δεν υπάρχει λάθος παρά μόνο άγνοια (ΜΦ Θ10). Στο ΠΨ 430β8-30 ο Αριστοτέλης αναφέρει ως τέτοιες οντότητες, νοητά με την αυστηρή έννοια, το αδιαίρετο μήκος, κάτι που συμβαίνει σε αδιαίρετο χρόνο, τα σημεία, το ακίνητο κινούν και την ουσία την κατά τον λόγο ή 'τι ην είναι'. Ωστόσο, το 'τι ην είναι' αφορά το μορφικό αίτιο των ουσιών λόγω του οποίου το πράγμα είναι κάτι ένα, δηλαδή είναι αυτό το συγκεκριμένο πράγμα που είναι, και λόγω αυτού και ο ορισμός του είναι κάτι ενιαίο.

⁴⁵⁷ "Η ύλη ανήκει στους σχετικούς όρους· γιατί σε άλλο είδος αντιστοιχεί άλλη ύλη" Φ 194β9 και "Γιατί εκείνο ένεκα του οποίου γίνεται κάτι είναι αίτιο της ύλης, ενώ η ύλη δεν είναι αίτιο του τέλους" Φ200α34-35. Το τέλος όμως και η μορφή στα φύσει όντα ταυτίζονται πάντα (Φ 198α24-β1, ΠΖΓ 715α4-6). Η ύλη ως σχετικός προς την μορφή όρος μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή μέσα από το πρίσμα του εννοιακού ζεύγους δύναμις και ενεργεία όπου η ύλη ταυτίζεται πάντοτε με το δύναμις (Φ193β7-8, ΜΦ 1045α20-25, 1048α33-35, ΠΨ 412α5-11, ΠΖΓ 735α9,). "Υλη θεωρώ όχι αυτή που είναι 'τόδε τι' ενεργεία, αλλά αυτή που είναι 'τόδε τι' δύναμις" ΜΦ1042α27-28. "ζητείται συνεπώς το αίτιο της ύλης (και αυτό είναι το είδος), χάρη στο οποίο η ύλη είναι κάτι συγκεκριμένο, και αυτό είναι η ουσία." ΜΦΖ17 1041β7-8

αλλιώς, η ύλη και η μορφή είναι τα ενυπάρχοντα αίτια κάθε πράγματος⁴⁵⁸. Η ύλη και η μορφή των αισθητών αντικειμένων δεν είναι αυθυπόστατα πράγματα αλλά αρχές ή αιτίες πραγμάτων που διαχωρίζονται μόνο στον νου. Επομένως, οι μορφές των αντικειμένων δεν έχουν στην φύση χωριστή ύπαρξη από τα αντικείμενα των οποίων είναι μορφές αλλά είναι διακριτές μόνο στην νόηση, 'χωριστόν κατά τον λόγον'⁴⁵⁹, καθώς ο νους είναι εκείνος που μπορεί να τις συλλάβει και να τις διακρίνει από τα πράγματα των οποίων είναι μορφές. Και η μορφή και η ύλη αποτελούν αφαιρέσεις από το συγκεκριμένο πράγμα, 'το σύνολον'. Ετούτη, είναι η συνήθης ερμηνεία. Ωστόσο, κατά την γνώμη μου, το κριτήριο για το πότε κάτι είναι χωριστό κατά τον λόγο δεν έγκειται απλώς στην δυνατότητα λογικής ή νοητικής διάκρισης μεταξύ της ύλης και της μορφής ως κάποιου είδους προσδιορισμό, αλλά φέρει μεγαλύτερο οντολογικό βάρος. Ούτως ή άλλως για τον Αριστοτέλη η γνωσιακή τάξη είναι αυτή που είναι επειδή συνάδει με την οντολογική. Ετούτο δεν σημαίνει ότι η μορφή υπάρχει διαχωρισμένη από την ύλη αλλά, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στην πορεία, το 'χωριστό' ως προς την μορφή αποτελεί κριτήριο για το πότε κάτι είναι ένα πραγματικά ενιαίο αυτοκαθοριζόμενο ή αυτόνομο και άρα εξατομικευμένο ον. Επ'αυτού θα επανέλθω σε πολλά σημεία, αλλά, με δύο λόγια, κάτι είναι πλήρης ουσία όταν το έργο του είναι εσωτερικά οριοθετημένο από την μορφή του και επί της ουσίας αποτελεί την εκδήλωση της μορφής του και την σχέση με τον εαυτό του ως 'τι ην είναι'· η μορφή του, δηλαδή η ουσιώδης μορφή, δεν αναφέρεται πρωταρχικά στην οργάνωση ή την διαθεσιακή διευθέτηση αλλά είναι το μορφικό αίτιο της ενότητάς του που καθορίζει το είναι του ως έργο λόγω του οποίου είναι αυτό που είναι και έχει αυτή την οργάνωση και μορφολογική μορφή που έχει.

Τα αισθητά αντικείμενα χαρακτηρίζονται από ένα σύνολο μη ουσιασμών οντοτήτων, δηλαδή ιδιοτήτων όπως ποιότητες, ποσότητες κ.ο.κ.⁴⁶⁰, οι οποίες, μολονότι υπάρχουν, δεν έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη καθώς εξαρτώνται ως προς την ύπαρξή τους από τα αντικείμενα των οποίων είναι ιδιότητες ενώ τα αντικείμενα δεν εξαρτώνται ως προς την ύπαρξή τους από τίποτε άλλο. Οι ιδιότητες εξαρτώνται ως προς την ύπαρξή τους από τα επιμέρους ατομικά αντικείμενα γιατί αυτά αποτελούν τα έσχατα υποκείμενά τους, δηλαδή συνιστούν εκείνο που σε τελική ανάλυση υπόκειται οτιδήποτε άλλου ενώ δεν υπάρχει τίποτε που να υπόκειται αυτών ως

⁴⁵⁸ "επει δε ου μόνον τα ενυπάρχοντα αίτια", δηλαδή η ύλη και η μορφή ΜΦ 1070β22. Βλ. και ΜΦ 103730 όπου η μορφή αναφέρεται ως "το είδος το ενόν".

⁴⁵⁹ "η μορφή ή το είδος δεν μπορεί να διαχωριστεί από την ύλη παρά μόνο στον ορισμό" Φ 193β4-6. Βλ και ΜΦ 1042α26-31, ΠΨ 412β6-9. Η μορφή, το είδος, ο ορισμός ή 'τι ην είναι' και όπως θα δούμε και η φύση και η ουσία χρησιμοποιούνται συχνά ως συνώνυμα γιατί εν τέλει δηλώνουν ένα και το αυτό πράγμα. Μπορούμε να θεωρήσουμε ότι με τον όρο είδος δηλώνεται η νοητική σύλληψη της μορφής αλλά ο Αριστοτέλης, καθόσον όπως θα δούμε αυτά τα δύο συμπίπτουν, χρησιμοποιεί και τους δύο όρους σχετικά αδιακρίτως. Ως μορφή ενός αντικειμένου πρέπει να κατανοούμε πρωταρχικά την ουσιώδη μορφή (substantial form) του ή 'τι ην είναι' (essence) και δευτερογενώς την αισθητή μορφή που αποτελεί την εκδήλωση ή τρόπο ύπαρξης της ουσιασμού μορφής και υπ'αυτή την έννοια την ίδια την μορφή. Μολονότι ο ίδιος ο Αριστοτέλης δεν χρησιμοποιεί τον όρο ουσιασμού μορφή ενίοτε χρησιμοποιεί αυτό τον όρο για να αποφεύγεται η σύγχυση. Ο όρος είναι παραπλανητικός γιατί παραπέμπει σε ένα σύνολο ουσιασμών ιδιοτήτων ή μια ποιοτική ενότητα. Ωστόσο αυτό δεν είναι η μορφή αλλά αυτό που αιτιολογεί η μορφή.

⁴⁶⁰ Ακολουθώντας τον Frede (1987 72, 368) με ιδιότητες αναφέρομαι σε όλα τα μη ουσιασμού είδη οντοτήτων, δηλαδή σε όσα ανήκουν στις κατηγορίες πλην της κατηγορίας της ουσίας.

υποκείμενό τους. Έτσι, βάσει του κριτηρίου της αυτονομίας⁴⁶¹, το οποίο αποτελεί και βασικό χαρακτηριστικό για να αποτελεί κάτι ουσία, τα επιμέρους ατομικά αντικείμενα είναι ουσίες. Όπως επισημαίνει και ο Frede η οντολογική προτεραιότητα των αντικειμένων έναντι των ιδιοτήτων τους είναι και ο λόγος που παραδοσιακά ο όρος ουσία είχε αποδοθεί ως υπόσταση⁴⁶². Κατά αυτό τον τρόπο η υπόσταση, πλήρως αντιαριστοτελικά, έφτασε να σημαίνει ένα άγνωστο πράγμα, ένα γυμνό επιμέρους που επιδέχεται κατηγορήματα. Η αυτονομία, το 'χωριστόν', δεν σημαίνει ούτε αναγωγή των ιδιοτήτων στα αντικείμενα ούτε ότι υπάρχουν αντικείμενα χωρίς ιδιότητες, αλλά δηλώνει την οντολογική, λογική και γνωσιολογική προτεραιότητα της ουσίας. Η οντολογική προτεραιότητα σημαίνει ότι οι ουσίες είναι οντικά υποκείμενα και άρα δηλώνει την οντολογική ασυμμετρία ως προς το είναι, τουτέστιν την οντολογική εξάρτηση των ιδιοτήτων από τα αντικείμενα των οποίων είναι ιδιότητες καθώς το είναι τους εξαρτάται από αυτή των αντικειμένων και όχι αντιστρόφως. Η λογική προτεραιότητα δηλώνει ότι οι ουσίες, σε αντίθεση με τις ιδιότητες, είναι έσχατα υποκείμενα κατηγορήσεως, ενώ η γνωσιολογική προτεραιότητα δηλώνει πως μπορούμε να κατανοήσουμε ή να ορίσουμε μια ιδιότητα μόνο με αναφορά στην ουσία, ενώ για να κατανοήσουμε ή να ορίσουμε την ουσία όχι μόνο δεν χρειάζεται αλλά δεν πρέπει να το κάνουμε με αναφορά στις ιδιότητες⁴⁶³. Από την άλλη, θα πρέπει να έχουμε συνεχώς κατά νου πως για τον Αριστοτέλη η οντολογία και η γνωσιολογία αποτελούν δύο όψεις του ίδιου νομίσματος, τουτέστιν ό,τι ισχύει στην φυσική τάξη των πραγμάτων δεν μπορεί παρά να ισχύει και στην γνωσιακή ή αλλιώς η δομή της κατανόησης συνάδει με την δομή της φύσης. Επιπλέον, θα πρέπει να τονίσουμε πως η οντολογική ασυμμετρία δεν σημαίνει απαραίτητα πως εκείνο που είναι οντολογικά πρότερο υπάρχει χωρίς εκείνο του οποίου η ύπαρξη εξαρτάται από αυτό. Τόσο η ύλη όσο και όλες οι ιδιότητες ενός αντικειμένου εξαρτώνται από την μορφή, αλλά αυτό όσον αφορά τον υποσελήνιο κόσμο δεν συνεπάγεται ότι υπάρχουν μορφές ανεξάρτητα από την ύλη που πραγματώνουν σε κάποιου είδους σύνθετο με χαρακτηριστικές ιδιότητες. Η ύλη και οι ιδιότητες εξαρτώνται από το σύνθετο του οποίου είναι ύλη και ιδιότητες και, σε τελική ανάλυση, το σύνθετο εξαρτάται από την μορφή ή ουσία του. Η οντολογική εξάρτηση αντανακλά τις αιτιακές σχέσεις των στοιχείων της πραγματικότητας και όχι την δυνατότητα ανεξάρτητης ύπαρξης⁴⁶⁴.

Το κριτήριο που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στις Κατηγορίες προκειμένου να είναι κάτι αυτόνομο και άρα ουσία, είναι να συνιστά κάτι συγκεκριμένο, ένα 'τόδε τι'⁴⁶⁵, που είναι έσχατο υποκείμενο κατηγορήσεως, δηλαδή κάτι στο οποίο, είτε άμεσα είτε μετά από διαδοχικές κατηγορήσεις, όλα τα άλλα αποδίδονται ως κατηγορούμενα ενώ για εκείνο δεν υπάρχει κανένα υποκείμενο στο οποίο να μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορούμενο. Έτσι, καταλήγει στα επιμέρους ατομικά αντικείμενα τα οποία και χαρακτηρίζει ως πρώτες ουσίες, οι οποίες ούτε 'λέγονται

⁴⁶¹ "η ουσία είναι πρώτη και κατά τον οριστικό λόγο, και κατά την γνώση, και κατά τον χρόνο, γιατί από τα άλλα όντα των κατηγοριών κανένα δεν είναι χωριστό παρά μόνον αυτή" ΜΦ 1028 α33-34.

⁴⁶² Frede 1985 18.

⁴⁶³ Βλ. ΜΦ 1003β6-10, 1028α18-20, 1030β23-26, 1031α2-4

⁴⁶⁴ Βλ. και Corkum 2008 75, Menn 2008 8-9.

⁴⁶⁵ Βλ. υπ. 4.

για ένα υποκείμενο' ούτε 'είναι μέσα σε ένα υποκείμενο'⁴⁶⁶. Αντιθέτως, τόσο τα γένη και τα είδη στα οποία ταξινομούνται οι πρώτες ουσίες όσο και όλα τα άλλα μέλη των κατηγοριών που αναφέρονται στα μη ουσιώδη χαρακτηριστικά της πρώτης ουσίας, μπορούν πάντοτε να αποδοθούν ως κατηγορούμενα σε κάποιο υποκείμενο και εν τέλει σε ένα ατομικό αντικείμενο ή πρώτη ουσία. Τα είδη και τα γένη, επειδή είναι τα καθόλου στα οποία ανήκουν ως μέλη οι επιμέρους πρώτες ουσίες, αποκαλούνται δεύτερες ουσίες⁴⁶⁷ και μόνο λέγονται για ένα έσχατο υποκείμενο ενώ δεν είναι ποτέ μέσα σε ένα έσχατο υποκείμενο. Οι μη ουσιώδεις οντότητες δεν λέγονται για ένα υποκείμενο αλλά ενυπάρχουν πάντα σε ένα έσχατο υποκείμενο. Οι δύο τρόποι κατηγορήσεως αναφέρονται συχνά και ως ουσιαστική και συμπτωματική κατηγορήση. Στην πρώτη περίπτωση εκείνα που λέγονται καθ'υποκειμένου πρέπει να αποδίδονται ως κατηγορούμενα στο υποκείμενο τόσο ως προς το όνομα όσο και ως προς τον ορισμό ενώ στην δεύτερη περίπτωση της ενύπαρξης δεν αποδίδεται ποτέ ως κατηγορούμενο ο ορισμός και μόνο μερικές φορές μπορεί να αποδοθεί το όνομα⁴⁶⁸. Όσον αφορά την καθ'υποκειμένου κατηγορήση η έννοια με την οποία τα είδη, τα γένη ή οι ειδοποιοί διαφορές δεν ενυπάρχουν στο υποκείμενο σχετίζεται με

⁴⁶⁶ 'καθ'υποκειμένου τινός λέγεται' και 'εν υποκειμένω τινί εστί' (K2, K5). Όπως αναλύει ο Π. Καλλιγιάς, "Η διάκριση ανάμεσα στην καθ'υποκειμένου κατηγορήση και την ενύπαρξη αποτελεί τη ραχοκοκαλιά των διαφοροποιήσεων ανάμεσα στην πρώτη ουσία, τη δεύτερη ουσία και τις υπόλοιπες κατηγορίες". Η πρώτη από αυτές τις μορφές κατηγορήσεως χαρακτηρίζεται από μεταβατικότητα, τουτέστιν "όλα τα κατηγορήματα του ανώτερου γένους αποδίδονται και στο κατώτερο, συμπεριλαμβανομένων και των διαφορών οι οποίες το συγκροτούν. Πρόκειται λοιπόν προφανώς εδώ για τις συστατικές διαφορές (differentiae constitutivae) και όχι για τις διαιρετικές". Όσον αφορά την πρώτη ουσία "πέραν της ιδιαιτερότητας ότι δεν ενυπάρχει σε τίποτε άλλο (5, 3a7-21) και ότι, όταν κατηγορείται, κατηγορείται συνωνυμικά (5, 2a19-27), αναγνωρίζεται ως ιδιαίτερο γνώρισμα της ουσίας ότι είναι δεκτική εναντίων εξαιτίας μεταβολών που επισυμβαίνουν σε αυτή την ίδια (5, 4a10-b18)". Καλλιγιάς 2011.

⁴⁶⁷ Όπως ανέφερα και προηγουμένως και θα δούμε και παρακάτω, παρά την ονομασία τους εδώ ως δεύτερες ουσίες, ο Αριστοτέλης στο Μετά τα Φυσικά αρνείται κατηγορηματικά ότι μια ουσία μπορεί να αποτελείται από άλλες ουσίες και γενικά ότι οτιδήποτε καθολικό ή κοινό, δηλαδή οτιδήποτε ανήκει σε περισσότερα από ένα πράγματα, είναι ουσία. Βλ. ΜΦ 1038β8-12, 1038β34-1039α2, 1040β24-27, 1041α3-5, 1003α7-9, 1053β16-17, 1087α2. Ως εκ τούτου, τα γένη και τα είδη δεν είναι ουσίες γιατί δεν μπορεί να υπάρχουν ουσιώδη γένη ή είδη. Τα ουσιώδη γένη και είδη δεν μπορούν να εκληφθούν ούτε ως ποιότητες γιατί η ποιότητα δεν δηλώνει ποτέ το τι είναι ένα πράγμα αλλά μόνο με τι μοιάζει ένα πράγμα ή τι το χαρακτηρίζει. (Κ 3α33-β24, 8β25-26, ΜΦ Δ14, ΜΦ 1021α10-11). Όταν ο Αριστοτέλης λέει πως "υπό μία έννοια ποιόν λέγεται η διαφορά της ουσίας" (ΜΦ 1020α33-β2) αναφέρεται σε ένα 'ποιόν τι' δηλαδή σε 'κάποιον είδους χαρακτηρισμό' που διακρίνει μια ουσία ενός είδους από άλλες διαφορετικού είδους (Βλ. και Yu 2003 124). Έτσι, το δίποδο είναι ένας προσδιορισμός που χαρακτηρίζει το ανθρώπινο είδος και το διακρίνει από το γένος των ζώων. Από την άλλη, ο ορισμός του ανθρώπου ως ζώο δίποδο είναι ένας 'υλικός' ορισμός που δεν αποδίδει την ουσία του ανθρώπου και το δίποδο δεν δείχνει το αίτιο της ενότητας του. Αποτελεί μια εκδήλωση της ουσίας αλλά όχι την ίδια την ουσία. Ο πραγματικός ορισμός του ανθρώπου δεν είναι ζώο δίποδο γιατί κανένας πραγματικός ορισμός ή 'τι ην είναι' δεν περιλαμβάνει ύλη (Βλ. ΜΦ 1037α22-β5). Αν το δίποδο θεωρηθεί ως ειδοποιός διαφορά τότε θα πρέπει να είναι 'συνεκτατή' με την ουσία ή μορφή του ανθρώπου και όχι ποιότητα' θα πρέπει επιπλέον να είναι το αίτιο της ενότητας της σύνθετης ουσίας που είναι ο άνθρωπος (ΜΦ 1038α18-19). "Ταυτά είναι εκείνα των οποίων η ουσία είναι μία, όμοια εκείνα των οποίων η ποιότητα είναι μια, ίσα εκείνα των οποίων η ποσότητα είναι μία..." ΜΦ 1021α10-12

⁴⁶⁸ Η ουσιαστική κατηγορήση είναι πάντοτε συνωνυμική ενώ η συμπτωματική είναι παρωνυμική και ενίοτε ομωνυμική. Για παράδειγμα, όταν λέμε 'ο άνθρωπος είναι ζώο', το ζώο αποδίδεται ως κατηγορούμενο στον άνθρωπο και ως προς το όνομα και ως προς τον ορισμό. Αντιθέτως, ενώ μπορούμε να πούμε μορφωμένος ή λευκός άνθρωπος, ο ορισμός της μόρφωσης ή του λευκού δεν μπορεί να αποδοθεί στον άνθρωπο. Κ5 2α20- 2β10

το ότι αποτελούν συγκροτητικά στοιχεία του ίδιου του υποκειμένου, δηλαδή στοιχεία που του ανήκουν ουσιαστικά και χωρίς τα οποία το υποκείμενο δεν θα ήταν αυτό που είναι τα καθ'υποκειμένου λεγόμενα αποτελούν άμεσα ή έμμεσα στοιχεία του ορισμού του υποκειμένου⁴⁶⁹. Αντιθέτως, στην ενύπαρξη οι ιδιότητες δεν είναι συγκροτητικά στοιχεία του υποκειμένου, αλλά για να υπάρξουν οι ίδιες θα πρέπει πάντα να είναι μέσα σε κάποιο υποκείμενο⁴⁷⁰. Έτσι, τα πάντα εξαρτώνται ως προς την ύπαρξή τους από τις πρώτες ουσίες, δηλαδή τα επιμέρους ατομικά αντικείμενα, είτε γιατί ανήκουν σε αυτά είτε γιατί εμπλέκονται σε κάποια αλήθεια σχετικά με αυτά⁴⁷¹. Βασικό χαρακτηριστικό της ουσίας είναι ότι δεν είναι επιδεκτική διαβαθμίσεων και ότι ενώ η ίδια δεν έχει καθαυτό ενάντιο είναι επιδεκτική ενάντιων κατηγορημάτων χωρίς να χάνει την ταυτότητά της⁴⁷². Με άλλα λόγια, η ουσία αποτελεί τον πρωταρχικό τρόπο του είναι, κάτι το απόλυτα εξατομικευμένο που μπορεί ωστόσο να λαμβάνει ενάντιους προσδιορισμούς. Όπως το θέτει ο Kosman, το γεγονός ότι το καθορισμένο ον, δηλαδή η ουσία, αποτελεί την συνθήκη ανοικτότητας για περαιτέρω καθορισμούς η οποία επιτρέπει σε μια οντότητα να αποτελεί λογικό ή οντικό υποκείμενο, αποτελεί κεντρικό οντολογικό γεγονός⁴⁷³.

Ωστόσο, η πρωτοκαθεδρία των ατομικών αντικειμένων ως πρώτες ουσίες αίρεται στα Μετά τα Φυσικά καθώς εκτός από το επιμέρους αντικείμενο, δηλαδή το σύνθετο ύλης και μορφής, και η μορφή και η ύλη⁴⁷⁴ ενός σύνθετου αποτελούν σε

⁴⁶⁹ Βλ. Καλλιγιάς 2011 34-40

⁴⁷⁰ "ενυπάρχει σε υποκείμενο εννοώ αυτό που ενυπάρχει σε κάτι όχι ως μέρος, και το οποίο είναι αδύνατον να υπάρξει χωριστά από εκείνο στο οποίο ενυπάρχει" (Κ1α24-25). "Και δεν πρέπει να μας ανησυχεί μήπως, επειδή τα μέρη των ουσιών ενυπάρχουν στα σύνολα ως σε υποκείμενα, αναγκαστούμε να πούμε ότι δεν αποτελούν ουσίες. Διότι αυτά που ενυπάρχουν σε κάποιο υποκείμενο ειπώθηκε ότι δεν είναι όπως τα μέρη που ενυπάρχουν σε κάτι" (Κ3α29-32).

⁴⁷¹ Κ5 2α34-β6. Βλ. και Frede 1985 19.

⁴⁷² Βλ.Κ5. Η ουσία δεν είναι επιδεκτική διαβαθμίσεων με την έννοια ότι ένα επιμέρους πράγμα δεν μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο ουσία αλλά ή είναι ή δεν είναι ουσία. Κάποιος δεν γίνεται να είναι περισσότερο ή λιγότερο άνθρωπος αλλά ή είναι άνθρωπος ή δεν είναι. Από την άλλη ένας άνθρωπος μπορεί να είναι χλωμός ή να μην είναι χλωμός και να παραμένει άνθρωπος, δηλαδή μπορεί να μεταβάλλεται ως προς κάποιες ιδιότητες χωρίς να μεταβάλλεται η ουσία του, δηλαδή η ταυτότητά του.

⁴⁷³ Kosman 1994 197.

⁴⁷⁴ Εδώ ως ύλη του σύνθετου δεν πρέπει να εκλαμβάνουμε την συστατική ύλη του. Η έσχατη ύλη είναι η ολιστική ύλη που κατά μία έννοια είναι ήδη καθορισμένη από την μορφή αλλά χωρίς την μορφή ως ενοποιητική αρχή. Υπό άλλη έννοια, είναι η ύλη πριν λάβει τον τελευταίο καθορισμό ώστε να αποκτήσει ακαριαία την μορφή και να είναι ενεργεία αυτό το πράγμα που έχει γίνει. Γιατί η έσχατη ύλη και η μορφή είναι κάτι ταυτό και ένα, καθώς η ύλη είναι δυνάμει αυτό το πράγμα ενώ η μορφή είναι το είναι του ενεργείας πράγματος που η ύλη είναι δυνάμει. Το είναι ενός ενεργείας πράγματος είναι η μορφή η ουσία του (ΜΦ 1045β17-24, ΠΨ412β6-10). Οι διακρίσεις των τρόπων που κάτι είναι ή επέχει θέση ύλης είναι πολύ σημαντικές. Για παράδειγμα, όταν έχουμε μια οικία, ύλη μπορεί να θεωρηθεί και ο συγκεκριμένος σωρός από πέτρες που χρησιμοποίησε ο οικοδόμος και οι καταγεγραμμένες πέτρες που εμπεριέχονται ως συστατικά στην οικία και η έσχατη ύλη που είναι η διαμορφωμένη ύλη δηλαδή οι πέτρες που είναι τοποθετημένες έτσι ώστε να σχηματίζουν οικία αλλά, από μόνες τους, δεν αποτελούν οργανική ενότητα· τρόπον τινά η οικία εκλαμβάνομενη ως ύλη, δηλαδή χωρίς την μορφική αιτία που την καθιστά συγκεκριμένου είδους ενότητα. "Πρέπει επίσης να αναφέρει τα εγγύτατα αίτια. Ποια είναι η ύλη; Δεν είναι η φωτιά ή η γη αλλά η προσίδια ύλη του πράγματος". ΜΦ 1044β1-2. Βλ. και ΜΦ 1069β35-1070α7, 1049α10-12, 1045α12-1045β24, 1035β30, 1043α14-19, Φ 200α1-6, ΠΨ 403β4-7, 412β16-21. Η ύλη επομένως, όπως και οι περισσότερες αριστοτελικές έννοιες, έχει πολλές 'μεταμφιέσεις'. Ως προς τον ορισμό, ακόμη και το γένος στο οποίο ανήκουν κάποια πράγματα μπορεί να εκληφθεί ως ύλη τους (ΜΦ 1015β23-28) και το ίδιο πράγμα που ως προς

διαφορετικό βαθμό ουσίες, και μάλιστα η μορφή είναι εκείνη που αποκτά το καθεστώς της πρώτης ουσίας ενώ το σύνθετο και η ύλη του αποτελούν ουσίες δευτερογενώς^{475, 476}. Για να το θέσω συνοπτικά εξαρχής, η μορφή ως ουσιώδης μορφή ή ουσία ή 'τι ην είναι' δεν αποτελεί κατά κανένα τρόπο, ούτε καθιερωμένο ούτε ειδικό, κατηγορήμα του πράγματος. Η μορφή είναι εκείνο ακριβώς που είναι το πράγμα και ο λόγος σύμφωνα με την μορφή ή ουσία είναι ορισμός. Ο ορισμός, ωστόσο, σύμφωνα με την ουσία, 'η ουσία η κατά τον λόγον'⁴⁷⁷, δεν είναι μια λεκτική διατύπωση των χαρακτηριστικών, ιδιοτήτων ή κατηγορημάτων αυτού που ορίζεται, αλλά η λεκτική διατύπωση του τι είναι το είναι αυτού που ορίζεται έτσι ώστε να έχει αυτές τις ιδιότητες μέσω των οποίων το αναγνωρίζουμε και οι οποίες αποτελούν κατηγορήματά του. Η ουσία ως υλομορφικό σύνθετο είναι το υποκείμενο των κατηγορημάτων και το 'τι ην είναι' είναι ακριβώς αυτό που είναι αυτό το υποκείμενο αυτών των κατηγορημάτων, το πράγμα καθ'εαυτό, και υπ'αυτή

το κατώτερο είναι μορφή ως προς το ανώτερο είναι ύλη. Έτσι, στα γένη ένα γένος μπορεί να θεωρηθεί ύλη του κατώτερου και μορφή του ανώτερου.

⁴⁷⁵ "ουσία είναι το υποκείμενο και αυτό υπό μια έννοια είναι η ύλη (ύλη θεωρώ όχι αυτή που είναι 'τόδε τι' ενεργεία, αλλά αυτή που είναι 'τόδε τι' δύναμι), υπό άλλη έννοια ο λόγος και η μορφή, αυτό που όντας 'τόδε τι', είναι χωριστό στο λόγο και υπό άλλη έννοια το αποτελούμενο από αυτά, που είναι το μόνο για το οποίο υπάρχει γένεση και φθορά και είναι χωριστό με την απόλυτη έννοια". ΜΦ 1042α25-31. Βλ. και ΜΦ Δ.8, 1029α1-7, 1037α29-30, 1043α14-19, 1070α9-12, ΠΨ 403β1-6, 412α7-9.

⁴⁷⁶ Η ενύπαρξη δηλώνει την οντολογική εξάρτηση από κάποιο υποκείμενο και υπ'αυτή την έννοια όλα ενυπάρχουν μέσα σε ένα υποκείμενο. Η ενύπαρξη δεν απαιτεί την εξάρτηση από ένα συγκεκριμένο υποκείμενο αλλά απαιτεί την ύπαρξη τουλάχιστον ενός υποκειμένου του γένους που να έχει αυτή την ιδιότητα. Βλ. και Chen 1957a, 1957b, Olshevsky 1976 401, Frede 1987 61. Όσον αφορά τα μέρη των ζώων στα ΜΦ 1040β5-20 απορρίπτονται από την λίστα των ουσιών με την αυστηρή έννοια επειδή δεν έχουν αυτόνομη ύπαρξη και συνιστούν δυνάμεις: " ούθ'εν γάρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἔστιν· ὅταν δὲ χωρισθῆ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα". Τα μέρη των ζώων αποτελούν δυνάμεις υπό την έννοια ότι ως μέρη ενός όλου που δεν είναι μια απλή συνάθροιση έχουν όλα μαζί μια καθοριστική εντελέχεια, δηλαδή την μορφή του πράγματος ή του όλου. Έτσι τα μέρη των ζώων μέσα στο σώμα είναι και εντελεχεία και δύναμι, τουτέστιν ως μέρη δεν είναι πραγματικά αυτόνομα πράγματα. Με ανάλογη λογική απορρίπτονται και τα απλά σώματα γιατί " καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδ'εν γάρ αὐτῶν ἓν ἔστιν, ἀλλ' οἷον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῆ καὶ γένηται τι ἐξ αὐτῶν ἓν". Τα μέρη των ζώων, όπως και ολόκληρο το σώμα, με μια έννοια είναι μέσα στην ψυχή γιατί δεν αποτελούν 'μέρη' της μορφής ή ψυχής αλλά μόνο φυσικά μέρη της συνόλου ουσίας (ΜΦ 1035β15-25). Από μια άλλη άποψη τα μέρη ως αδιαχώριστα από τις δυνάμεις που σχετίζονται με ζωτικά έργα είναι τρόπον τινά οντολογικά μέρη. Τέλος, το σύνολο των δυνάμεων που αφορούν στα ζωτικά έργα είναι τα μη εκτατικά μέρη της αδιαίρετης ψυχής και κατά μια έννοια είναι συνάμα η μορφική 'διάσταση' της ύλης και η υλική 'διάσταση' της μορφής. Τα μέρη των ζώων χωρίς την ψυχή δεν αποτελούν καν μέρη, και δεν αποτελούν μέρη γιατί ούτε υπάρχουν ούτε μπορούν να υπάρξουν χωρίς την ψυχή. Αν χωριστούν από το σύνολο είναι αυτά τα μέρη μόνο ομωνυμικά, κατά τον ίδιο τρόπο που ένα νεκρό σώμα δεν είναι σώμα παρά μόνο ομωνυμικά. Βλ. ΜΦ 1035β23-5, 1036β30-33, Δ.12, Η.5, ΠΖΓ 726β22-4, ΠΨ 412β25-26, ΠΖΜ 641α20. Για τις έννοιες του 'εν', δηλαδή τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ένα πράγμα είναι μέσα σε άλλο πέρα από την τοπική έννοια όπου κάτι περιέχεται μέσα σε κάτι άλλο βλέπε Φ 210α17-30. Για μια εξαιρετική ανάλυση του γιατί τα μέρη των ζώων καθώς και άλλα που από κάποια άποψη είναι 'προς τι' από μια άλλη άποψη δεν είναι σχετικά και άρα μπορούμε να πούμε, για παράδειγμα, ότι ένα κεφάλι ή ένα χέρι είναι ουσία μολονότι από μεταφυσική άποψη δεν πληροί το κριτήριο της αυτονομίας και ως μέρος ουσίας είναι πάντοτε μια δύναμη που συνεισφέρει στο όλο χωρίς ποτέ να είναι πλήρως εντελεχεία βλ. Morales 1994. Επι των 'προς τι' θα επανέλθω κυρίως για να δείξω από ποιά άποψη τα ποιητικά και τα παθητικά δεν είναι σχετικοί όροι όπως το διπλάσιο και το μισό.

⁴⁷⁷ Η 'ουσία η κατά τον λόγον' αποδίδει ή είναι το 'τι ην είναι', δηλαδή ο πραγματικός ορισμός ή λόγος που αποδίδει το είναι του πράγματος ως αυτό που ήταν να είναι σύμφωνα με την μορφική αρχή ή ουσία του. ΠΨ 412β10

την έννοια το ίδιο το υποκείμενο⁴⁷⁸. Κάθε πράγμα μπορεί να έχει διάφορους ορισμούς αλλά ο πραγματικός ορισμός του είναι η ουσία χωρίς την ύλη, και η ουσία χωρίς την ύλη σημαίνει χωρίς κανενός είδους ύλη, ούτε αισθητή ούτε νοητή. Αυστηρά μιλώντας, ουσιώδεις μορφές είναι μόνο οι ψυχές των έμβιων και οι καθαρές μορφές. Ο τρόπος για να κατανοήσουμε το πώς η μορφή δεν είναι κατηγορημα απαιτεί τις έννοιες του δυνάμει και του ενεργεία μέσω των οποίων διακρίνεται το υποκείμενο ως υποκείμενο ιδιοτήτων από το υποκείμενο ως έσχατη ύλη ή άμεσα δυνάμει ον που είναι κάτι ταυτό και ένα με την μορφή που το συγκροτεί ως υποκείμενο⁴⁷⁹. Στην δεύτερη περίπτωση αυτό που αποδίδεται στην ύλη είναι η εντελέχεια, αλλά αυτό δεν αποτελεί κανονική κατηγορήση γιατί η εντελέχεια συγκροτεί την ύλη ως δυνατότητα της οποίας αποτελεί την εντελέχεια. Η εν λόγω ύλη δεν υπάρχει καν χωρίς την εντελέχεια, δηλαδή χωρίς να είναι μέσα στο πράγμα ή να είναι το ίδιο το άμεσα δυνάμει πράγμα, και η εντελέχεια δεν είναι κάτι που σχετίζεται με ιδιότητες και γνωρίζεται μέσω νοητικής αφαίρεσης. Η ύλη είναι δυνάμει το σύνθετο και η μορφή είναι αυτό που είναι το είναι του σύνθετου και που ως μορφική αρχή ή εντελέχεια ή αιτιακή οργάνωση το καθιστά εμμενώς ακριβώς αυτό το πράγμα. Στην ουσιακή μεταβολή αυτό που προκύπτει είναι το ίδιο το υποκείμενο που όσον αφορά τις υπόλοιπες μεταβολές είναι ακριβώς αυτό που παραμένει αμετάβλητο. Κατά μια έννοια αυτό ισχύει για το συναφές υποκείμενο όλων των κατ'αντίφαση μεταβολών ή αλλιώς των ειδικών γενέσεων. Η εντελέχεια είναι η πληρότητα της ύλης ως δυνάμει το συγκεκριμένο πράγμα και αυτή η εντελέχεια είναι η μορφή που εκδηλώνεται ως ενέργεια του πράγματος και όχι της ύλης. Η ενέργεια αφορά τόσο στο ότι υπάρχει ανά πάσα στιγμή ως ένα ενιαίο συγκεκριμένου είδους πράγμα αυτής της μορφής όσο και στην επιτέλεση του έργου του που αφορά την πλήρωση του ως το ατομικό πράγμα που είναι λόγω της μορφής του και που με διαφορετικό τρόπο όσον αφορά τα άβια, τα έργα τέχνης και τα έμβια αφορά την σχέση του με το περιβάλλον, με τον κόσμο στον οποίο ανήκει. Κατά την γνώμη μου η εμμένεια της μορφής αφορά το ότι είναι συνάμα εντελέχεια της ύλης και ενέργεια του πράγματος και, βάσει αυτού, με την αυστηρή ή πλήρη έννοια, μόνο τα έμβια έχουν εμμενείς μορφές γιατί, όπως θα προσπαθήσω να δείξω παρακάτω, μόνο στα έμβια το έργο ή τέλος τους ως ενεργητική εκδήλωση της ψυχής από τα ίδια ως ολότητες επανακάμπτει στον εαυτό τους. Η εμμένεια της μορφής ή ψυχής στα έμβια αφορά την ίδια την ενεργητική κατοχή και την ανακλαστική ζωτική εκδήλωσή της από την δραστηριότητα του έμβιου που αυτή καθιστά ζωντανό. Ως ψυχή ή εμμενής μορφική αρχή ή εντελέχεια ή εσωτερική ενεργή συνθήκη πραγμάτωσης δεν αλληλεπιδρά μηχανικά με την ύλη, δηλαδή το υλικό διαμορφωμένο σώμα που καθιστά ενεργεία ένα τέτοιου είδους σώμα που δυνάμει έχει ζωή, ούτε είναι κάτι επιπρόσθετο του σώματος μολονότι είναι κάτι του σώματος, ένα 'έτερον τι'.

Η μορφή, εφόσον συνιστά την αρχή ή κανόνα οργάνωσης ενός πράγματος χωρίς την οποία δεν θα ήταν το ον που είναι, δηλώνει άμεσα ή έμμεσα και την οντολογική συγκρότηση ή ταυτότητα του πράγματος και συμπίπτει με το 'τι ην

⁴⁷⁸ Βλ. και Durrant 1975.

⁴⁷⁹ Βλ. ΜΦ 1033α1-23, 1049α18-36, 1045β17-24.

είναι⁴⁸⁰ ως οριστικό λόγο ή πραγματικό ορισμό του αντικειμένου. Όπως ήδη ανέφερα, μολονότι τα επιμέρους αντικείμενα είναι ουσίες, οι μορφές τους ή 'τι ην είναι' είναι σε μεγαλύτερο βαθμό ουσίες από ό,τι τα σύνθετα των οποίων είναι μορφές. Από την μορφή ή 'τι ην είναι' ενός πράγματος καθορίζεται ένας αριθμός χαρακτηριστικών γνωρισμάτων τα οποία μολονότι ανήκουν αναγκαία στο πράγμα που έχει αυτή την μορφή δεν ανήκουν στην ουσία του και δεν συμπεριλαμβάνονται στον ορισμό του. Πρόκειται για τις χαρακτηριστικές ιδιότητες που είναι σύμφωνες με την ουσία ενός αισθητού πράγματος, τουτέστιν τα 'καθαυτό συμβεβηκότα' ή ίδια που 'συνοδεύουν' αναγκαία την πραγματωμένη ουσία αλλά δεν ανήκουν στην πρώτη ουσία, δηλαδή την 'ουσία την κατά τον λόγον' ή 'τι ην είναι' ή μορφή⁴⁸¹.

⁴⁸⁰ "ουσία άνευ ύλης το τι ην είναι" ΜΦ 1032β14. Κατά την άποψη μου ουσία άνευ ύλης δεν σημαίνει την σύνθετη ουσία αποψιλωμένη από την ύλη της αλλά αφορά πρωταρχικά την μορφή ή εντελέχεια που εκδηλώνεται ως ενέργεια, τουτέστιν αφορά το χαρακτηριστικό έργο ή ένα πρότυπο συμπεριφοράς, ως κάτι που συμβαίνει, δηλαδή ως κάτι που παθητικά ή ενεργητικά κάνει το ίδιο το πράγμα. Τόσο το 'τι εστί' (τι είναι) όσο και το 'τι ην είναι' (τι ήταν να είναι) απαντούν στην ερώτηση 'τι εστί;' (Barnes (1994 174) Ωστόσο, το 'τι εστί' ως απάντηση μπορεί κάποιες φορές απλώς να κατατάσσει τα όντα σε κάποια από τις κατηγορίες ή να δηλώνει μόνο το γένος ή το είδος ενός πράγματος, δηλαδή να είναι ένας ονοματικός ορισμός, ενώ το 'τι ην είναι' δηλώνει πάντοτε τον πραγματικό ορισμό, δηλαδή τον πλήρη αιτιακό ορισμό ή την ουσία. Επομένως, το 'τι εστί' μπορεί να αναφέρεται για όλα όντα των κατηγοριών. Το 'τι ην είναι' όμως αφορά πρωταρχικά τις ουσίες και μόνο δευτερογενώς αφορά τις άλλες κατηγορίες: "το τι ην είναι υπάρχει για όσα ο λόγος τους είναι ορισμός" ΜΦ 1030α6-7. Δηλώνει το είναι του πράγματος σύμφωνα με την μορφική αιτία του με την οποία και συμπίπτει. Το τι σημαίνει ένα πράγμα να είναι αυτό που ήταν να είναι μπορεί να αποδοθεί δευτερογενώς σε όλα τα επιμέρους πράγματα και τα όντα των κατηγοριών. Δευτερογενώς γιατί το είναι όλων των πραγμάτων εξαρτάται εν τέλει από τις ουσίες και μπορεί να οριστεί μόνο σε σχέση με αυτές. Το 'τι ην είναι' των ατομικών οντοτήτων είναι τα πράγματα καθ'εαυτά και ενώ ως ορισμός είναι κοινός για τα μέλη ενός ταξινομικού είδους, σε κάθε ατομικό πράγμα αντιστοιχεί το δικό του 'τι ην είναι' ή μάλλον το κάθε πράγμα υπό μία έννοια είναι ένα 'τι ην είναι': "για κάθε πράγμα αυτό το ίδιο το πράγμα και το 'τι ην είναι' ταυτίζονται όχι συμπτωματικά" (ΜΦ 1031β18-19, βλ. και Ζ4). Επομένως το 'τι ην είναι' ενός πράγματος δηλώνει την οντολογική του συγκρότηση από την ουσιώδη μορφή του ή αλλιώς το ατομικό επιμέρους μορφικό αίτιο που είναι υπεύθυνο για αυτή την συγκρότηση. "Το 'τι ην είναι' κάθε πράγματος είναι αυτό που λέγεται για το πράγμα καθαυτό .. ουσία είναι αυτό που είσαι εσύ από τον ίδιο σου τον εαυτό" (ΜΦ 1029β14)....."Το να γνωρίζουμε για κάθε πράγμα ότι είναι αυτό το συγκεκριμένο πράγμα σημαίνει να γνωρίζουμε το 'τι ην είναι', έτσι ώστε κατά την έκθεσή τους πρέπει κατ'ανάγκη να είναι και τα δύο ένα" (ΜΦ 1031β19-22). Όπως έχω ήδη επισημάνει η ουσία, η μορφή, το είδος, το 'τι ην είναι' και η φύση χρησιμοποιούνται συχνά ως συνώνυμα. Επιπλέον, σε μια άλλη ανάγνωση, εφόσον το 'τι ην είναι' συμπίπτει με την μορφή που είναι συγχρόνως η αρχή του είναι του και το τέλος του ως έργο ή εκδήλωση της πληρότητάς του ως αυτό που είναι λόγω αυτής της αρχής, ήτοι εκείνο χάριν του οποίου το πράγμα γίνεται ή είναι αυτό που είναι, το 'τι ην είναι' σημαίνει πως το υπό διερεύνηση πράγμα είναι αυτό που είναι επειδή είναι η εκδήλωση αυτού που ήταν να είναι, δηλαδή του τέλους ή μορφής ή εντελέχειας με το οποίο, καθότι ένυλο, δεν ταυτίζεται ποτέ πλήρως. Ως εκ τούτου, όσον αφορά τα έμβια που είναι οι κατεξοχήν ουσίες, υπάρχει πάντοτε ένα χάσμα ή μια έλλειψη ανάμεσα σε αυτό που κάθε φορά είναι ένα σύνθετο και στην εντελέχεια που το συγκροτεί ως δυνατότητα να είναι αυτού του είδους το σύνθετο που μπορεί επιτελεί ένα έργο που εκδηλώνει ως ενέργεια ακριβώς αυτή την εντελέχεια. Και για αυτόν ακριβώς το λόγο είναι αυτό που είναι, δηλαδή η συνεχής πραγματώσεως της δυνατότητάς του έτσι ώστε το είναι του να είναι αυτό που ήταν να είναι μέσω του έργου που επιτελεί.

⁴⁸¹ Επομένως, στις συμπτωματικές ή κατά συμβεβηκός ιδιότητες δεν συγκαταλέγονται μόνο τυχαία χαρακτηριστικά αλλά και τα συμβεβηκότα καθαυτά, δηλαδή οι ιδιότητες που συνδέονται 'καθαυτό', δηλαδή κατά τρόπο άμεσο και σύμφωνο με την ουσία, με ένα πράγμα και ενώ δεν συμπεριλαμβάνονται στον ορισμό του όντος προκύπτουν αναγκαία από αυτόν. Επομένως, τα καθαυτά συμβεβηκότα δεν συμπεριλαμβάνονται στην μορφή αλλά ανήκουν αναγκαία και αποκλειστικά στις οντότητες που έχουν τον ίδιο ορισμό ή 'τι ην είναι'. Τα καθαυτά συμβεβηκότα που ανήκουν αποκλειστικά σε μια τάξη πραγμάτων αποκαλούνται και ίδια. Για παράδειγμα, το ότι το άθροισμα των γωνιών ενός τριγώνου ισούται με δύο ορθές γωνίες αποτελεί ίδιον των τριγώνων καθώς ισχύει για όλα τα τρίγωνα αλλά δεν

Κατά την γνώμη μου, ένας σημαντικός λόγος παρανόησης της ουσίας ως ουσιώδους μορφής ή 'τι ην είναι' έγκειται στην σύγχυση της μορφής, δηλαδή της ουσιώδους μορφής, με την επιλογή κάποιων από αυτές τις ιδιότητες που αποτελούν την εκδήλωση της ως πράγμα, και υπ'αυτή την έννοια την ίδια την μορφή ως αισθητή ή υλική μορφή ή δομή ή σύνολο ουσιωδών ιδιοτήτων. Αυτό από την άλλη προκύπτει και από την διπλή διάσταση του 'τι ην είναι' ως κάτι που είναι, πχ μια αναγνωρίσιμη δομή, επειδή είναι αυτό που ήταν να είναι, δηλαδή μια δυνατότητα που πραγματώθηκε ή πραγματώνεται. Ωστόσο, η πραγματική διπλή διάσταση του 'τι ην είναι' δεν εξαντλείται στην πραγμάτωση της απώτερης δυνατότητας σε λειτουργική δομή, αλλά στην ταύτιση και συγχρονική ύπαρξη της άμεσης δυνατότητας που είναι η συνολική λειτουργική δομή ή μορφή με το έργο αυτής της λειτουργικής δομής. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης συχνά με τον όρο μορφή αναφέρεται τόσο στο ίδιο το σύνθετο όσο και στην μορφή και ενίοτε στην μορφή με την έννοια της αισθητής δομής ή του σχήματος⁴⁸². Ως εκ τούτου κάποιες αναγκαίες ιδιότητες συχνά αναφέρονται και ως ουσιώδεις ιδιότητες και βάσει ετούτων, στα βιολογικά αλλά και στα λογικά του έργα, ο Αριστοτέλης προσδιορίζει τα ταξινομικά γένη και είδη. Το πρόβλημα προκύπτει γιατί, στις αισθητές ουσίες, η μορφή υφίσταται μόνο μέσα στο πράγμα, ως το πρότυπο καθορισμού που δεν υπάρχει ποτέ ανεξάρτητα από την ύλη της οποίας είναι μορφή και επί της ουσίας υπάρχει μόνο ταυτόχρονα με το πράγμα. Δεν υπάρχει ανεξάρτητα από το πράγμα το οποίο είναι η πραγματωμένη από την μορφή ύλη και ως εκ τούτου το πράγμα είναι αυτό που, μέσα από τις χαρακτηριστικές ιδιότητές του αλλά και τον τρόπο συναρμογής αυτών των ιδιοτήτων, αποκαλύπτει

συμπεριλαμβάνεται στον ορισμό τους. Κατά τον ίδιο τρόπο ένα έμβιο ον όπως ένα πτηνό χαρακτηρίζεται ουσιωδώς από μια συγκεκριμένη ενεργό οργάνωση που υποβαστάζει την δυνατότητα να επιτελεί το έργο του έτσι ώστε να παραμένει έτσι οργανωμένο και να είναι αυτό που είναι. Από αυτό συνάγεται πως το πτηνό, για παράδειγμα, θα πρέπει να έχει ένα συγκεκριμένο όργανο όπως το ράμφος. Το ράμφος αποτελεί καθαυτό συμβεβηκός ή ίδιον του πτηνού ενώ το συγκεκριμένο χρώμα ή βάρος του ράμφους κάθε συγκεκριμένου πτηνού είναι συμπτωματικά. Κατά τον Αριστοτέλη, μέσω του ορισμού γνωρίζουμε τι είναι ένα πράγμα ενώ μέσω αποδεικτικού συλλογισμού προσδιορίζουμε τα καθαυτά συμβεβηκόντα ενός πράγματος. Η αριστοτελική επιστήμη ως αποδεικτική γνώση επί της ουσίας συνάγει από τους ορισμούς των όντων τα αναγκαία χαρακτηριστικά τους, δηλαδή τα καθαυτά συμβεβηκόντα. Αποδεικνύει, δηλαδή, ότι κάποια ήδη γνωστά χαρακτηριστικά ή γεγονότα είναι αναγκαία έτσι, και κυρίως αποδεικνύει γιατί είναι έτσι. Αντιθέτως, για τα μη καθαυτά συμβεβηκόντα δεν υπάρχει επιστημονική γνώση γιατί αυτά ενδέχεται και να μην ανήκουν στο υπό μελέτη υποκείμενο ακόμα και αν είναι μονίμως παρόντα. Για παράδειγμα, συμπτωματικό είναι τόσο το κατ'εξαιρέσειν γεγονός ότι κάποιος γεννήθηκε με ένα σημάδι όσο και το γεγονός ότι κάποιος είναι ξανθός μολονότι τα μαλλιά δεν γίνεται παρά να έχουν κάποιο χρώμα. Βλ. ΜΦ 1025α30-35, 1030β14, 1078α5, Τοπ. 101β17, ΠΨ 402α9-403α1, ΑΥ 75α18-20, 75β1-3, 76β11, 90β1, Φ 193β25-30, ΠΖΜ 641α18-33, 645α33-β3.

⁴⁸² "Δεν πρέπει, τώρα, να παραγνωρίζουμε το γεγονός ότι μερικές φορές μας διαφεύγει το αν το όνομα σημαίνει την σύνθετη ουσία ή την ενέργεια και την μορφή, αν η οικία για παράδειγμα, είναι σημείο του κοινού πράγματος, ένα σκέπασμα από πλίνθους και πέτρες τοποθετημένες με τον τάδε τρόπο, ή της ενέργειας και της μορφής, επειδή είναι σκέπασμα....και το ζώο ψυχή μέσα σε σώμα ή ψυχή γιατί αυτή είναι η ουσία και η ενέργεια κάποιου σώματος. Το ζώο θα μπορούσε να αναφέρεται και στα δύο όχι επειδή ορίζεται με ένα λόγο αλλά επειδή αναφέρεται σε ένα πράγμα" ΜΦ 1043α29-31. Μολονότι το ζώο προφανώς και δεν είναι ψυχή, το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι με τον όρο ζώο μπορούμε να αναφερόμαστε τόσο σε ένα συγκεκριμένο σύνθετο, δηλαδή στην ψυχή μέσα στο σώμα, όσο και στην ψυχή δείχνει ότι η ψυχή είναι κάτι ατομικό. Ομοίως με τον όρο Σωκράτη μπορούμε να αναφερόμαστε τόσο στον ατομικό άνθρωπο Σωκράτη όσο και στην ψυχή του μολονότι ο ατομικός άνθρωπος και η ψυχή ορίζονται διαφορετικά. Όπως αναλύει ο Woods (1994 283) αυτό και μόνο δείχνει επαρκώς ότι η ατομική ψυχή δεν μπορεί να είναι κατηγορούμενο ή ιδιότητα όπως για παράδειγμα η ιδιότητα του ζωντανού ή στιγμιότυπο αυτής της ιδιότητας στο ατομικό ζώο.

τον τρόπο καθορισμού του, δηλαδή την μορφή του ή αλλιώς τον νόμο της συγκρότησης ή οργάνωσής του. Επί της ουσίας η μορφή αφορά απλώς το μορφικό αίτιο, τουτέστιν την πρωταρχική αιτιακή εξηγητική αρχή του συγκεκριμένου είδους ύπαρξης ως συμπεριφορά. Ξεκινάμε πάντοτε με κάποιο αποτέλεσμα και συλλογίζομαστε προς τα πίσω τις αιτίες του μέχρι να φτάσουμε στο σημείο που η εξήγηση σταματά.

Η ύλη ως συστατική είναι αρχή απροσδιοριστίας, είναι "το ενυπάρχον αρρύθμιστον ον"⁴⁸³ στο υποκείμενο κάθε μεταβολής και ως εκ τούτου και η πηγή κάθε τι συμπτωματικού⁴⁸⁴. Κάθε τι υλικό λόγω της υλικότητας του υπόκειται σε κάθε είδους μεταβολή και ως εκ τούτου μπορεί να φέρει ή να αποκτήσει ένα σύνολο συμπτωματικών χαρακτηριστικών τα οποία έχουν προκύψει κατά συμβεβηκός ή όπως έτυχε⁴⁸⁵. Ανεξαρτήτως αυτού, εφόσον κάθε αισθητή ουσία είναι υλική ουσία, δηλαδή υπάρχει μόνο ως ενεργεία καθορισμένη ύλη που είναι δυνάμει το πράγμα, ακόμη και οι χαρακτηριστικές ιδιότητες δεν γίνεται παρά να φέρουν ένα βαθμό συμπτωματικότητας εντός ενός ορισμένου φάσματος που καθορίζεται από την ουσιαστική μορφή λόγω της οποίας πραγματώνεται η ύλη στο πράγμα του οποίου αποτελούν ιδιότητες. Έτσι, για παράδειγμα, μολονότι ένα ζώο κάποιου είδους, ή ένα όργανο που αποτελεί χαρακτηριστική ιδιότητα αυτού του είδους ζώου, πρέπει να έχει κάποιο βάρος ή μέγεθος που να εμπίπτει σε κάποια όρια, δεν υπάρχει συγκεκριμένο βάρος ή μέγεθος που πρέπει να διαθέτει· υπάρχει πάντοτε ένα υπόλοιπο ακαθοριστίας μόνο και μόνο επειδή τα πράγματα είναι ένυλα, δηλαδή υλικές ουσίες. Υπ'αυτή την έννοια, το συγκεκριμένο βάρος ή το συγκεκριμένο μέγεθος ή η ακριβής αισθητή μορφή είναι συμπτωματικά. Για τα συμπτωματικά στοιχεία που δεν υπάρχουν ούτε αναγκαία ούτε κατά κανόνα, δεν υπάρχει ή απλώς δεν μπορεί να προσδιοριστεί κάποιο προσίδιο τελικό αίτιο και ως εκ τούτου δεν

⁴⁸³ Φ 193α11, ΜΦ 1014β27.

⁴⁸⁴ "αυτό που δεν είναι ούτε πάντα ούτε κατά κανόνα, αυτό λέμε ότι είναι το συμβεβηκός... ο άνθρωπος επίσης συνέβη να είναι χλωμός (διότι δεν είναι πάντα ούτε ως επί το πλείστον), ζώο όμως δεν είναι κατά συμβεβηκός.. διότι για αυτά που κατά συμβεβηκός είναι ή γίνονται, και η αιτία τους είναι επίσης κατά συμβεβηκός. Συνεπώς αφού τα πράγματα που είναι ή γίνονται δεν είναι όλα εξ'ανάγκης και πάντα, αλλά τα περισσότερα ως επί το πλείστον, το κατά συμβεβηκός ον είναι αναγκαίο να υπάρχει. Για παράδειγμα, ο χλωμός ούτε πάντα ούτε κατά κανόνα είναι μουσικός, αφού όμως γίνεται καμιά φορά, θα είναι κατά συμβεβηκός (ειδεμή, όλα θα ήταν εξ'ανάγκης). Κατά συνέπεια, η ύλη που ενδέχεται, εκτός από ό,τι είναι κατά κανόνα, να είναι και αλλιώς, θα είναι η αιτία του συμπτωματικού" ΜΦ 1026β32-1027α14. "γιατί η μεταβολή και το ως έτυχε είναι μάλλον χαρακτηριστικά του θνητού" ΠΖΜ 641β20-21.

⁴⁸⁵ Η ίδια η τύχη, για τον Αριστοτέλη, νοείται ως το κατά συμβεβηκός ποιητικό αίτιο ενός κατ'εξαίρεσιν γεγονότος. "Διότι αυτά που γίνονται φυσικά γίνονται όλα, είτε πάντα είτε κατά κανόνα ενώ οι εξαίρεσεις αυτού που συμβαίνει πάντα ή κατά κανόνα είναι αποτελέσματα του αυτόματου και της τύχης." ΠΓΦ 333β4-7. Τόσο η τύχη, που συνήθως σχετίζεται με την ανθρώπινη προαίρεση, όσο και το αυτόματο, που σχετίζεται με φυσικές διαδικασίες, είναι πραγματικά κατά συμβεβηκός αίτια και αφορούν την ενδεχομενική σύμπτωση ανεξάρτητων αιτιακών αλυσίδων έτσι ώστε να προκύπτουν κατ'εξαίρεσιν γεγονότα που ενώ μπορεί να φαίνονται ότι συμβαίνουν χάριν κάποιου προσίδιου τέλους, δηλαδή ως αποτελέσματα ανθρώπινης προαίρεσης ή φύσης, στην πραγματικότητα δεν είναι. Ο Αριστοτέλης δεν αρνείται την τύχη ή το αυτόματο ως αιτίες, τις οποίες δεν μπορούμε να γνωρίσουμε επιστημονικά, αλλά αρνείται ότι όλα όσα συμβαίνουν κατά κανόνα μπορεί να είναι αποτελέσματα της τύχης ή του αυτόματου. Βλ. και την ανάλυση του Κάλφα στο Κάλφας 1999.

μπορεί να υπάρχει και αποδεικτική, δηλαδή επιστημονική, γνώση⁴⁸⁶. Η εξατομίκευσή τους αποτελεί απλώς παρακολούθημα της εξατομίκευσης της ουσίας. Από όλα αυτά, προκύπτει και το πρόβλημα για το πώς μπορούν να είναι γνώσιμα τα ατομικά πράγματα καθώς και το συναφές ζήτημα του κατά πόσον στον ορισμό των αισθητών ουσιών πρέπει να συμπεριλαμβάνεται και η ύλη τους. Κυρίως, όμως, προκύπτει το πρόβλημα του πώς η ύλη και η μορφή μιας αισθητής ουσίας είναι ένα πράγμα και υπό ποια έννοια σε, τελική ανάλυση, η μορφή είναι τόσο το εξατομικευμένο πράγμα ως το πράγμα καθ'εαυτό, δηλαδή το είναι του ως αυτό που είναι το να είναι αυτό το πράγμα, όσο και το αίτιο αυτής της εξατομίκευσης⁴⁸⁷.

Αναζητώντας τα αίτια ή αρχές στα οποία μπορούμε να αποδώσουμε τόσο το είναι όσο και την γένεση, την φθορά και γενικά την μεταβολή των όντων καταλήγουμε σε τέσσερα είδη αιτίων τα οποία αποτελούν τους αναγκαίους παράγοντες για να είναι ή να συμβαίνει οτιδήποτε: την ύλη που είναι το ενυπάρχον συστατικό από το οποίο γίνεται κάτι, το ποιητικό αίτιο⁴⁸⁸ που είναι εκείνο από το οποίο προέρχεται η μεταβολή, την μορφή ή 'τι ην είναι' του όντος που εκδηλώνεται ως το πρότυπο οργάνωσης του, και το τέλος ή 'ου ένεκα' δηλαδή την επιτυχή κατάληξη, τέλος, μιας διαδικασίας που συνιστά και εκείνο χάριν του οποίου έγινε. Και τα τέσσερα αυτά αίτια αποτελούν παράγοντες για μία εξήγηση και όχι για διαφορετικές εξηγήσεις, εξηγούν ένα γεγονός ή συμβάν και είναι καθαυτό αίτια ή αρχές πραγμάτων και όχι συμβάντα που εξηγούν άλλα συμβάντα. Η δε μορφή όσον αφορά τα φυσικά όντα είναι η ίδια η φύση τους, δηλαδή είναι η εσωτερική αρχή μεταβολής προς την επίτευξη ενός τέλους που είναι αυτή η ίδια η μορφή ή φύση. Εκείνο που κυρίως μας αφορά έγκειται στο ότι στη φύση, ή μορφή ή 'τι ην είναι', το ποιητικό αίτιο και το τέλος με κάποιο τρόπο συμπίπτουν. Η μορφή δεν συνιστά απλώς το μορφικό αίτιο ως αφηρημένος νόμος καθορισμού της ύλης αλλά το συγκροτητικό αίτιο του πράγματος, εκείνο που από όλες τις απόψεις είναι υπεύθυνο για την συγκεκριμένη ύπαρξη. "Πολλές φορές βέβαια τα τρία από τα τέσσερα ταυτίζονται. Το 'τι είναι κάτι' και το 'ου ένεκα' συμπίπτουν, ενώ και η αρχική προέλευση της κίνησης ταυτίζεται ως προς το είδος με αυτά τα δύο. Γιατί ένας

⁴⁸⁶ "οφθαλμός μεν γαρ ένεκα του, γλαυκός δ' ουχ ένεκά του πλήν αν ίδιον" ΠΖΓ 778α34-35. Βλ. και ΜΦ 1025α14, 1026β32, 1027α20, 1064β18, 1065α1, ΑΥ 75α19, ΠΖΓ 778α32-778β19. Η μορφή, το τέλος και η φύση ενός φύσει όντος συμπίπτουν. Επιστημονική γνώση μπορούμε να αποκτήσουμε για ένα ον και για τις ιδιότητές του μόνο αν γνωρίζουμε τον ορισμό ως 'τι ην είναι' ο οποίος δείχνει τις αιτίες και άρα και την φύση ή το τέλος του. Αν κάτι δεν προκύπτει ένεκα κάποιου τέλους, δηλαδή δεν προκύπτει από την φύση ή μορφή του όντος και οι αιτίες του είναι κατά συμβεβηκός και άρα απροσδιόριστες, τότε δεν υπάρχει για αυτό αποδεικτική γνώση. Όπως επισημαίνει ο Mansion, [από Κάλφας 1999 220] ο Αριστοτέλης, σε κάθε ευκαιρία τονίζει την ταύτιση του φυσικού, του τελεολογικού και του γνωρίσιμου.

⁴⁸⁷ "όπερ γαρ τι εστί το τι ην είναι" ΜΦ 1030α3.

⁴⁸⁸ Το ποιητικό αίτιο είναι η ονομασία που δόθηκε αργότερα σε αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει 'όθεν ή αρχή της μεταβολής η πρώτη ή της ηρεμήσεως' (194 β29-30) και θεωρείται ως το μόνο από τα τέσσερα αίτια που συμπίπτει με τα αίτια της σύγχρονη φυσικής καθώς δηλώνει τον δράστη μιας ενέργειας, το κινούν αίτιο ή τον φορέα μιας μεταβολής που προηγείται πάντοτε του γεγονότος που εξηγεί και εμπλέκεται σε όλες τις μηχανικές διαδικασίες μετάδοσης της κίνησης. Ωστόσο, όπως ήδη ειπώθηκε τα προαναφερθέντα αποτελούν μόνο ένα τμήμα ή εκδοχή της αριστοτελικής ποιητικής αιτιότητας. Το αριστοτελικό ποιητικό αίτιο καλύπτει ένα ευρύτερο φάσμα από τα σύγχρονα μεταβατικά αίτια και εν τέλει ούτε και αυτό, ή μάλλον κυρίως αυτό, δεν μπορεί να ενταχθεί στο πλαίσιο της σύγχρονης αιτιακής θεωρίας.

άνθρωπος γεννά έναν άνθρωπο, και το ίδιο γίνεται σε όλα όσα κινούν ενώ και τα ίδια κινούνται"⁴⁸⁹. Έτσι, για παράδειγμα, το ποιητικό αίτιο ενός ανθρώπου είναι ο πατέρας του. Ωστόσο, το πρωταρχικό ποιητικό αίτιο, με την έννοια της προέλευσης της κίνησης, είναι η μορφή του πατέρα⁴⁹⁰ η οποία 'μεταδίδεται' στην κατάλληλη ύλη της μητέρας και έτσι παράγεται ένα άλλο ον που έχει μια ειδικά ίδια αλλά αριθμητικά άλλη μορφή. Αυτή η νέα μορφή είναι το τέλος της γένεσης και συνάμα το μορφικό αίτιο της συγκρότησης και του είναι του απογόνου. Η μορφή είναι συγχρόνως και το εσωτερικό τελικό αίτιο γιατί το τέλος ενός όντος είναι να είναι αυτό που είναι, να είναι αυτή η μορφή ή φύση. Η συχνή διατύπωση ότι η μορφή πραγματώνεται ή τείνει προς την πλήρη πραγμάτωσή της, προκαλεί κατά την γνώμη μου σύγχυση. Η μορφή είναι με κάποιο τρόπο συγκροτητική οργανωτική αρχή και εκείνο που πραγματώνεται ή τείνει προς την τελειώσή του είναι το ον που έχει αυτή την μορφή και αυτό συμβαίνει ακριβώς επειδή έχει αυτή τη μορφή. Από την άλλη, βέβαια, το ον κατά μια έννοια είναι η πραγμάτωση της μορφής. Θα μπορούσαμε να πούμε πως, επί της ουσίας, η μορφή πραγματώνει την ύλη και, ως εμμενής μορφική αρχή, δεν πραγματώνεται ενώ η ύλη πραγματώνεται ή διαμορφώνεται και δεν διαμορφώνει ούτε πραγματώνει⁴⁹¹. Εκείνο που θέλω να επαναλάβω, είναι πως το τελικό αίτιο δεν συνιστά ένα είδος αντίστροφης ποιητικής αιτιότητας⁴⁹² καθώς το μόνο που έχει αιτιακή αποτελεσματικότητα είναι η παροντική μορφή, δηλαδή η μορφή που ήδη έχει το ον και είναι εκείνη χάριν της οποίας το ον πραγματώνεται ως αυτό που είναι εκδηλώνοντας την μορφή του. Μπορούμε να σκεφτούμε την μορφή ως καθορισμό ενός ενσωματωμένου νόμου, αριστοτελικά μιας δυνατότητας, ή ως οργανωτική αρχή, δηλαδή ως κανονιστική εσωτερική αρχή κίνησης, έτσι ώστε το ον να πραγματώνεται πλήρως ακολουθώντας αυτή την αρχή να πραγματώνεται δηλαδή σύμφωνα με την φύση του που είναι αυτή η εμμενής αρχή λόγω της οποίας είναι ήδη δυνάμει το ον που γίνεται· τούτέστιν είναι ως ενεργεία ον δυνάμει η πλήρης πραγμάτωσή του· τόσο με την έννοια που ένα παιδί είναι δυνάμει ώριμος άνθρωπος, όσο και με την έννοια που ένας άνθρωπος στην πορεία της ζωής του

⁴⁸⁹ Φ 198α23-26. Βλ. και ΠΨ 415b8-12. ΜΦ 98324-32-

⁴⁹⁰ "Πρέπει να αναζητούμε το ακραίο αίτιο κάθε πράγματος, λ.χ. ένας άνθρωπος οικοδομεί επειδή είναι οικοδόμος, ο οικοδόμος όμως οικοδομεί σύμφωνα με την τέχνη της οικοδομικής. Αυτό είναι το πρωταρχικό αίτιο και το ίδιο ισχύει σε όλες τις περιπτώσεις" (195 β21-25).

⁴⁹¹ "Κατά τον ίδιο τρόπο, όταν η συζήτηση στρέφεται σε οποιοδήποτε μέρος ή κατασκευή, δεν πρέπει να υποθέτουμε πως ο ομιλητής αναφέρεται στο υλικό τους μόνο, αλλά αναφέρεται σε ολόκληρη την μορφή.....και αυτός που μιλάει σχετικά με την φύση, μιλάει για την τελική σύνθεση και την όλη ουσία αλλά όχι για τα υλικά της τα οποία δεν απαντώνται ποτέ χωριστά από την ουσία τους". ΠΖΜ 645α31-35

⁴⁹² "Το ποιητικό, λοιπόν, είναι αίτιο εφόσον είναι κάτι από το οποίο προέρχεται κίνηση. Το τέλος όμως δεν είναι ποιητικό. Για αυτό και η υγεία δεν είναι ποιητικό παρά μόνο μεταφορικά. Διότι όταν υπάρχει το ποιούν το πάσχον γίνεται κάτι, όταν όμως είναι παρούσες οι έξεις, το πάσχον δεν γίνεται αλλά ήδη είναι. Και οι μορφές και τα τέλη, είναι κάποιου είδους έξεις" ΠΓΦ 324β15. Φυσικά εδώ το αρχικό ποιητικό αίτιο είναι η ιατρική τέχνη που υπό μια έννοια είναι αντίστοιχη της υγείας. "Ο Αναξαγόρας, τώρα, θεωρεί το αγαθό αρχή ως κινούν. Διότι ο νους κινεί. Κινεί όμως χάριν κάποιου πράγματος έτσι ώστε το τέλος να είναι διαφορετικό από αυτόν, εκτός αν νοηθεί όπως εμείς λέμε. Γιατί η ιατρική είναι υπό μια έννοια υγεία" (ΜΦ 1075β9-11). Επομένως, η ψυχή θα πρέπει με κάποιο τρόπο να είναι ποιητικό αίτιο, χωρίς να είναι όπως η ιατρική που είναι εξωτερική αρχή κίνησης μέσα σε κάτι άλλο και χωρίς να είναι όπως ο νους του Αναξαγόρα που κινεί χάριν κάτι άλλου. Μια πρώτη ιδέα για αυτό είναι να σκεφτούμε πως η ιατρική είναι αρχή κίνησης μέσα σε κάτι άλλο. Η ιατρική ως κατεχόμενη, και άρα λόγω και μέσω της ψυχής, καθιστά τον γιατρό ποιητικό αίτιο. Η ιατρική δεν είναι ούτε ψυχή ή φύση αλλά μια τέχνη και άρα κάτι που δεν είναι φυσικά αναγκαίο ούτε να κατέχεται ούτε να ασκείται.

αποκτά κάποιες επίκτητες δυνατότητες και άρα είναι δυνάμει ως προς αυτό που θα είναι αν τις αποκτήσει, όσο και με την έννοια ενός ώριμου ανθρώπου που ενώ κατέχει ενεργά όλες τις ψυχικές του δυνατότητες δεν τις ασκεί όλες μονίμως και ταυτόχρονα και άρα είναι δυνάμει ως προς την ενεργεία άσκηση κάποιων δυνατοτήτων. Έτσι, κάθε στιγμή η ενεργός πραγματικότητα ενός όντος καθορίζεται από την φύση ή μορφή του με την οποία και συμπίπτει. Υπ'αυτή την έννοια το τέλος, όχι ως τελική κατάσταση αλλά ως 'ου ένεκα τινός', είναι η αρχή τόσο του γίνεσθαι όσο και του είναι ενός φυσικού όντος. Το ζώο αποκτά ψυχή από τον πρόγονό του και κατά την ανάπτυξη του ως καθορισμένη ή οριοθετημένη δυνατότητα αποκτά μάτια προκειμένου να βλέπει, δηλαδή να μπορεί να επιτελεί το ζωτικό έργο της όρασης⁴⁹³. Τα μάτια που είναι ένα με την δυνατότητα όρασης, τα απέκτησε λόγω του καθορισμού της ψυχής και το ίδιο το ζώο πραγματώνεται λόγω της ψυχής του. Η δε εκδήλωση της ψυχής έγκειται στο έργο που επιτελεί το αισθητικό ον. Το δε έργο είναι τέλος και επιτυγχάνεται και συμπίπτει με τις ζωτικές ενέργειες μία εκ των οποίων είναι και η όραση. Εν ολίγοις ένα ζώο έχει μάτια επειδή η αρχή του είναι του, δηλαδή της μορφής ζωής του, είναι η ψυχή και ένα από τα έργα ή εκδηλώσεις της ψυχής ως τέλος είναι και η όραση η οποία επιτελείται μέσω των αντίστοιχων οργάνων τα οποία συγκροτήθηκαν ως υπόβαθρο της συγκεκριμένης ψυχικής δυνατότητας από μια ψυχική ενέργεια. Τα ίδια τα μάτια κατά μια έννοια είναι ένα και το αυτό με την δυνατότητα όρασης⁴⁹⁴. Τόσο τα μέρη όσο και όλο το σώμα είναι όργανα της ψυχής μέσω των οποίων ασκούνται οι ψυχικές δυνάμεις και τα ίδια τα όργανα υφίστανται οντολογικά και γίνονται κατανοητά ως αυτό που είναι λόγω της ψυχής που εκδηλώνεται ως ενέργεια ή ζωή. Έτσι, τα όργανα, είτε ως μέρη του σύνθετου είτε ως οντολογικές δυνατότητες έργου, δηλαδή ως τα μη εκτατικά μέρη της μορφής ή ψυχής που έχουν αναγκαία ως υπόστρωμα τα φυσικά όργανα και τις λειτουργίες τους, είναι αυτά που είναι χάριν του έργου και του αντικειμένου αυτού του έργου⁴⁹⁵. Είναι αυτά που είναι λόγω της

⁴⁹³ Δεν είναι σαφές σε πιο σημείο κατά τον Αριστοτέλη ένα έμβρυο αποκτά ψυχή. Το κριτήριο είναι, ότι έχει δική του ενεργεία ψυχή από την στιγμή που είναι ικανό να τρέφεται δι'εαυτού ενώ μέχρι τότε κρατά τις κινήσεις του σπέρματος και έχει μόνο δυνάμει ψυχή. Μόνο το έμβρυο είναι δυνάμει ο ώριμος οργανισμός γιατί για να πούμε ότι κάτι είναι πραγματικά δυνάμει απαιτείται μια μοναδική συνεχή διαδικασία. Με μια συνεχή διαδικασία το κύημα ή έμβρυο γίνεται έμψυχο σώμα που είναι δυνάμει ο πλήρως πραγματοποιημένος ή τελειωμένος οργανισμός. Σε κάθε περίπτωση εκείνο που είναι υπεύθυνο για την μορφοποίηση των ματιών είναι συντονισμένες κινήσεις μέσα στην ύλη της γένεσης που είναι σύμφωνες με την ψυχή του προγόνου και άρα σύμφωνες με την ψυχή ή μορφή που αποκτά ο απόγονος όταν γεννιέται ως αισθητικό ον.

⁴⁹⁴ "το πρωταρχικό αισθητήριο είναι εκείνο μέσα στο οποίο υπάρχει μια τέτοια δύναμη. Η δυνατότητα λοιπόν και το όργανο είναι ένα και το αυτό, αλλά το είναι τους είναι άλλο. Γιατί, εκείνο που αισθάνεται, [το αισθανόμενον], πρέπει να είναι κάποιο μέγεθος. Ούτε όμως το να είναι κάτι αισθητικό ούτε η ίδια η αίσθηση είναι μέγεθος, αλλά κάποιο είδος λόγου και δύναμης εκείνου που αισθάνεται." ΠΨ 424α24-28. Βλ. και ΠΨ 425β 27-30, 426α17-18, 426β7-12. Ο Αριστοτέλης αναλύει την αίσθηση υλομορφικά. Το αισθητήριο και οι κινήσεις του είναι δυνάμει το αισθητικό που η ενέργειά του είναι η αίσθηση. Με άλλα λόγια, το αισθητήριο όργανο είναι δυνάμει το ενεργεία αισθητικό του οποίου η μορφή ή εντελέχεια της αίσθησης όταν δέχεται τα αισθητά εκδηλώνεται ως η ενέργεια της αίσθησης, για παράδειγμα της όρασης. Επί της ουσίας εκείνο που αισθάνεται είναι μόνο ολόκληρο το έμψυχο ον αλλά κατά την ανάλυση ο Αριστοτέλης αναφέρεται με τον ίδιο τρόπο και στα επιμέρους αισθητήρια όργανα: "άνάλογον γάρ ἔχει ὡς τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, οὕτως ἢ ὅλη αἴσθησις πρὸς τὸ ὅλον σῶμα τὸ αἰσθητικόν, ἢ τοιοῦτον". Βλ. ΠΨ 412β19-26.

⁴⁹⁵ ΠΨ 415α20-22

ψυχής και χάριν του έργου και όχι λόγω της φυσιολογικής διαδικασίας διαμέσου της οποίας προέκυψαν ή χάριν της φυσιολογικής διαδικασίας ή λειτουργίας που λαμβάνει χώρα κατά τα συναφή ενεργήματα. Τα μάτια δεν είναι πράγματα που μπορούν να υπάρχουν ανεξάρτητα από το σώμα και το σώμα δεν υπάρχει ανεξάρτητα από την ψυχή. Γενικότερα, ούτε αυτό που διαμορφώνεται υπάρχει ανεξάρτητα από το αίτιο διαμόρφωσής του ούτε αυτό που έχει διαμορφωθεί υπάρχει ανεξάρτητα από αυτό που έχει διαμορφώσει και συνεχίζει να το κρατά στην ίδια κατάσταση. Οι ψυχικές ενέργειες δεν είναι εντοπισμένες λειτουργίες αλλά πράξεις του οργανισμού ως όλον στις οποίες υπάγονται οι επιμέρους λειτουργίες ως αναγκαίες συνθήκες ή ύλη. Το ότι τα μάτια έχουν ως τέλος να εξυπηρετούν την δυνατότητα όρασης, δηλαδή είναι αναγκαία μέσα της όρασης, δεν σημαίνει ότι η φύση σχεδίασε τα μάτια με σκοπό να βλέπει το ζώο αλλά σημαίνει ότι τα μάτια αποκτούν την πληρότητά τους όταν εκπληρώνουν το υποέργο τους μέσα στο έμψυχο σώμα του οποίου αποτελούν μέρος⁴⁹⁶.

"κάθε τι που είναι γιγνόμενο βαδίζει προς μια αρχή που είναι και τέλος, (διότι η αρχή είναι εκείνο χάριν του οποίου ένα πράγμα είναι κάτι, και η γένεση συμβαίνει χάριν του τέλους), και η ενέργεια είναι τέλος και χάριν αυτού αποκτάται η δύναμη. Γιατί, τα έμβια όντα δεν βλέπουν για να αποκτήσουν δυνατότητα όρασης, αλλά αποκτούν δυνατότητα όρασης για να βλέπουν"⁴⁹⁷

Το τέλος κάθε διαδικασίας γένεσης είναι η απόκτηση μιας μορφής η οποία είναι όμοια με την μορφή του γεννήτορα που ήταν το πρωταρχικό καθαυτό ποιητικό αίτιο της διαδικασίας. Μολονότι η διαδικασία γένεσης είναι μια χρονική διαδικασία κατά την οποία γεννιέται ένα υλομορφικό σύνθετο η ίδια η μορφή δεν είναι κάτι που υπόκειται σε διαδικασία γένεσης. Η απόκτηση της μορφής είναι ακαριαία και είναι συνάμα το τέλος της διαδικασίας γένεσης και η μορφική αρχή του σύνθετου που γεννήθηκε και είναι αυτό που είναι λόγω της ενεργείας μορφής που απέκτησε. Η απόκτηση της μορφής είναι μια ενέργεια που είναι η εντελέχεια της ύλης που εκδηλώνεται ως ενέργεια του πράγματος. Χάριν σε αυτή την εντελέχεια το ον που γεννήθηκε αποκτά τις φυσικές δυνατότητές του όπως αυτές καθορίζονται ή οριοθετούνται από την ενεργεία μορφή ή εντελέχεια του. Γιατί όπως ειπώθηκε, η ενέργεια απόκτησης της μορφής είναι η εντελέχεια της ύλης, δηλαδή της διαμορφωμένης ύλης, που ως ενεργεία σύνθετο είναι ένα σύνολο ενεργών δυνατοτήτων που είναι ενοποιημένες και καθορισμένες από την εντελέχεια ή μορφή. Στην αριστοτελική φύση δεν υφίσταται κανένας σχεδιασμός και κανένας εμπρόθετος σκοπός. Υπάρχουν μόνο εμπράγματοι μορφικοί νόμοι, δηλαδή δυνατότητες ή αλλιώς δυνάμεις που ανήκουν συγκροτητικά στους φορείς τους και είναι πρότυπα της συμπεριφοράς τους. Δεν είναι γενικοί εξωτερικοί νόμοι που διέπουν τις σχέσεις όλων των πραγμάτων αλλά οι εξατομικευμένες φύσεις ως συντονισμένο σύνολο ειδικών νόμων των ίδιων των πραγμάτων που εξηγούν την συμπεριφορά τους επειδή είναι οι ενοποιημένες και οριοθετημένες από την μορφή αρχές τις συμπεριφοράς τους.

⁴⁹⁶ Βλ. ΠΨ 412β10-17, 420β17-22.

⁴⁹⁷ ΜΦ 1050α8-11. "Η γαρ γένεσις ένεκα της ουσίας εστιν, αλλ' ουχ η ουσία ένεκα της γενέσεως". (ΠΖΜ 640α18). "όταν εξετάζουμε καθορισμένα και τεταγμένα έργα της φύσης, δεν πρέπει να λέμε ότι κάτι είναι όπως είναι επειδή γίνεται έτσι, αλλά μάλλον ότι γίνεται έτσι επειδή είναι όπως είναι. Γιατί η γένεση ακολουθεί την ουσία και συμβαίνει χάριν της ουσίας, και όχι αντιστρόφως" ΠΖΓ 778β5-6.

Το τέλος επί της ουσίας είναι το έργο κάθε πράγματος, γιατί κάθε πράγμα είναι αυτό που είναι και εκδηλώνει την πραγματικότητά του, δηλαδή την μορφή του, δια του έργου που επιτελεί⁴⁹⁸. Η δε μορφή ως συγκροτητική αρχή, τουλάχιστον όσον αφορά φυσικά όντα όπως τα έμβια που είναι κατεξοχήν ουσίες, δεν είναι μια στατική δομική αρχή αλλά ο συντονισμός και η κανονιστική αρχή μιας ενεργούς οργάνωσης ή ενός συνόλου δυνατοτήτων που έχουν ως κοινή κατεύθυνση ή τέλος την εκδήλωση της μορφής που τις συγκροτεί και τις ενοποιεί. Επιπλέον, η μορφή, εκτός από μορφικό, ποιητικό και τελικό αίτιο ενός πράγματος, αποτελεί και αίτιο της ύλης του: "ζητείται συνεπώς το αίτιο της ύλης (και αυτό είναι η μορφή), χάριν στο οποίο η ύλη είναι κάτι συγκεκριμένο, και αυτό είναι η ουσία"⁴⁹⁹. Η απάντηση σε αυτό όπως ήδη έχω αναφέρει είναι η ύλη ως δυνατότητα και η μορφή ως αιτιακή ενότητα του ποιητικού και του τελικού μέσα στην δυνατότητα. Η ύλη, με όλες τις αναγκαίες σχέσεις που διέπουν την δράση της λόγω της στοιχειώδους φύσης των απλών σωμάτων⁵⁰⁰, δεν θα ήταν έτσι οργανωμένη ή δομημένη αν δεν ήταν η ύλη του συγκεκριμένου πράγματος με την συγκεκριμένη μορφή. Η ύλη είναι υποθετικά αναγκαία για την μορφή όπου υποθετικά αναγκαία σημαίνει πως αν είναι να επέλθει το συγκεκριμένο τέλος, δηλαδή να υπάρξει αυτή η μορφή, τότε δεν γίνεται παρά να πραγματώσει συγκεκριμένη ύλη που μπορεί να οργανωθεί με τον συγκεκριμένο τρόπο που απαιτεί η υπόθεση του τέλους, δηλαδή η υπόθεση της ύπαρξης της μορφής η οποία όμως δεν είναι αναγκαίο να υπάρξει. Φερ'ειπείν, από το ότι έχουν τεθεί τα θεμέλια ενός σπιτιού δεν συνεπάγεται αναγκαία ότι θα προκύψει ένα σπίτι αλλά από το ότι έχει κτισθεί ένα σπίτι συνάγεται αναγκαία ότι έχουν τεθεί τα θεμέλια⁵⁰¹. Τα θεμέλια δεν καθιστούν αναγκαίο το κτίσιμο του σπιτιού αλλά συνιστούν αναγκαία προϋπόθεση του σπιτιού. Η τέχνη και γενικά η μορφή είναι εκείνη που καθιστά υποθετικά αναγκαίο το υλικό αποτέλεσμα και υπ'αυτή την έννοια την ίδια την ένυλη ουσία. Και την καθιστά υποθετικά αναγκαία και όχι απόλυτα αναγκαία για δύο λόγους. Πρώτον γιατί για καμία συγκεκριμένη ένυλη ουσία δεν ισχύει ότι είναι αναγκαίο να είναι, για παράδειγμα δεν είναι αναγκαίο να αποφασίσει ο οικοδόμος να χτίσει το συγκεκριμένο σπίτι ούτε είναι αναγκαίο ένας οργανισμός να γεννήσει γενικώς ή να γεννήσει ένα συγκεκριμένο ον και όχι ένα άλλο. Δεύτερον, γιατί ακόμη και αν ξεκινήσει η οικοδόμηση ενός σπιτιού ή γεννηθεί ένας οργανισμός μπορεί κάθε στιγμή να παρέμβει κάτι έτσι ώστε το αποτέλεσμα να μην προκύψει ή να προκύψει, τυχαία ή αυτομάτως, κάτι διαφορετικό. Κατά την ανάπτυξη ενός οργανισμού από το στάδιο του εμβρύου δεν μπορεί να συναχθεί απολύτως αναγκαία ότι θα προκύψει ο ώριμος οργανισμός γιατί μπορεί κάτι να παρέμβει και να ανατρέψει αυτή την πορεία. Αν όμως προκύψει ένας ώριμος οργανισμός τότε αναγκαία έχει προκύψει με συγκεκριμένους τρόπους, σε συγκεκριμένη ύλη και μέσα από τα συγκεκριμένα στάδια ανάπτυξης. Επομένως, η υποθετική αναγκαιότητα είναι σύστοιχη της δυνατότητας. Ωστόσο, στα έμβια σε

⁴⁹⁸ "Όλα αυτά τα πράγματα ορίζονται από το έργο τους. Εκείνα που δύνανται να επιτελούν το έργο τους είναι το καθένα πραγματικά αυτό που είναι" Μετ. 390α11-12.

⁴⁹⁹ ΜΦ 1041β7-8. Ομοίως στα Φ9, αν λάβουμε υπ'όψιν ότι το τέλος είναι η μορφή "γιατί το τέλος είναι αίτιο της ύλης ενώ η ύλη δεν είναι αίτιο του τέλους" Φ 200α33-34.

⁵⁰⁰ "είναι φανερό ότι στα φυσικά όντα το αναγκαίο είναι αυτό που λέγεται η ύλη και οι κινήσεις αυτής της ύλης" Φ 200α31-32. Η αναφορά εδώ είναι στην μηχανιστική αναγκαιότητα και γενικώς στα υλικά-ποιητικά αίτια.

⁵⁰¹ Βλ. ΠΓΦ 337β 20κε

αντίθεση με τα έργα τέχνης η υποθετική αναγκαιότητα, και άρα η πληρότητα της δυνατότητας, αφορά μια ουσιώδη ή εσωτερική μη συμπτωματική και μη ενδεχομενική ενότητα και συνέχεια και αν δεν παρέμβει τίποτε το τέλος επέρχεται αναγκαία. Η δυνατότητα ως οριοθετημένη από την μορφή είναι ο νόμος της συγκεκριμένης ύλης. Ισχύει πάντα ή ως επί το πολύ έτσι ώστε, για παράδειγμα, από ένα σπόρο να μπορούμε να συνάγουμε ότι αν τίποτε δεν παρέμβει θα προκύψει ένα φυτό. Ο τρόπος που συμβαίνουν όλα αυτά είναι εξ'ανάγκης με την έννοια ότι όταν πρόκειται για μια μοναδική φυσική διαδικασία διασφαλίζεται ανά πάσα στιγμή εσωτερικά η απαραίτητη συνέχειά της. Τέλος, δεν αλλάζει ο τρόπος που αλληλεπιδρούν τα υλικά συστατικά. Για παράδειγμα, μολονότι μπορεί να οριοθετείται, δεν αλλάζει ο τρόπος αλληλεπίδρασης του ψυχρού με το θερμό μολονότι ως σύσταση άλλης ουσίας θα οριοθετούνταν διαφορετικά. Υποθετικά αναγκαίες, λοιπόν, είναι οι αναγκαίες συνθήκες, δηλαδή εκείνο χωρίς το οποίο δεν θα μπορούσε να επιτευχθεί το τέλος, δηλαδή το έργο που είναι εκείνο λόγω του οποίου το κάθε πράγμα είναι αυτό που είναι. Εν ολίγοις, υποθετικά αναγκαία είναι τόσο όλα τα στάδια πραγμάτωσης όσο και η ουσιώδης ύλη μιας ουσίας ή, πιο σωστά, η ίδια η ουσία με όλες της τις χαρακτηριστικές της ιδιότητες. Επομένως, από το 'τι ην είναι' προκύπτει ο νόμος που καθορίζει τις προδιαγραφές της ύλης: "επειδή το 'τι ην είναι' του ανθρώπου είναι αυτό που είναι, για αυτό τα ανθρώπινα όντα έχουν αυτά τα μέρη, αφού δεν μπορεί να υπάρξει άνθρωπος χωρίς αυτά"⁵⁰². Η μορφή έχει αιτιακό ρόλο τόσο στο είναι όσο και στην γένεση. Είναι ποιητικό αίτιο της γένεσης γιατί είναι η εσωτερική αρχή λόγω της οποίας, για παράδειγμα, το σπέρμα ως εργαλείο της ψυχής του πατέρα κινείται κατά συγκεκριμένους τρόπους έτσι ώστε μέσω αυτών των κινήσεων να μεταδοθεί η μορφή, δηλαδή ένας όμοιος κανόνας οργάνωσης που είναι συνάμα και ο κανόνας εφαρμογής του, στο κατάλληλο υλικό, δηλαδή στο υλικό του θηλυκού. Και είναι και μορφικό αίτιο του είναι γιατί ως εσωτερικευμένος πλέον κανονιστικός κανόνας καθορίζει και κατευθύνει την πραγμάτωση του όντος στο οποίο ενυπάρχει. Καθορίζει και κατευθύνει όχι γιατί εκβάλλει δυνάμεις στην ύλη αλλά γιατί η ύλη είναι ήδη έτσι διαμορφωμένη έτσι ώστε, αν τίποτε δεν παρέμβει, να τείνει προς την πραγμάτωση του τέλους που αντιστοιχεί στην ενέργεια της μορφής που την συγκροτεί ως άμεση ή ενεργή δυνατότητα. Υπ'αυτή την έννοια, είναι η εσωτερική αρχή κίνησης λόγω της οποίας το ον φτάνει στην τελική κατάσταση που είναι η πλήρης εκδήλωση αυτής της αρχής ή μορφής η φύσης⁵⁰³. Και επειδή το τέλος είναι το έργο του η μορφή συνεχίζει να παίζει αυτό τον συγκροτητικό ρόλο καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξής του. Τέλος, όπως είπαμε, η μορφή εφόσον είναι αυτή που μορφοποιεί την ύλη κατά τον συγκεκριμένο τρόπο είναι και εκείνη στην οποία οφείλεται το ότι η άμεση ύλη είναι αυτή που είναι, δηλαδή έτσι διαμορφωμένη. Υπ'αυτή την έννοια, από την μορφή μπορούν να συναχθούν και οι απαραίτητες προδιαγραφές και της πρώτης ύλης του πράγματος, δηλαδή οι αναγκαίες συνθήκες που αποτελούν τις απαραίτητες προϋποθέσεις πραγμάτωσης. Γιατί δεν μπορεί οποιαδήποτε μορφή να εκδηλωθεί σε οποιαδήποτε ύλη, αλλά κάθε μορφή μπορεί να εκδηλωθεί μόνο στο

⁵⁰² ΠΖΜ640α34-35 Βλ. και 641α20-30, 642α913, Φ2.9.

⁵⁰³ "φυσικά όντα είναι αυτά που ξεκινώντας από κάποια εσωτερική αρχή φθάνουν κινούμενα συνεχώς, σε κάποιο τέλος" (Φ 199β15-17). Η φύση είναι αυτή η εσωτερική αρχή και "η φύση είναι τέλος και εκείνο χάριν του οποίου" (Φ194α28)

κατάλληλο είδος ύλης, μόνο στην ύλη που με κάποιο τρόπο είναι δυνάμει αυτή η μορφή⁵⁰⁴. Η διαφορά των έργων τέχνης από τις έμβιες ουσίες έγκειται στο ότι στις έμβιες ουσίες η αρχή κίνησης είναι εσωτερική. Ωστόσο, το τελευταίο σχετίζεται άμεσα και με το ότι η ύλη που προϋπάρχει της γένεσης δεν μπορεί να είναι οποιαδήποτε ύλη αλλά μια ύλη που ως παθητική αρχή κίνησης, δηλαδή ως δεκτική της κίνησης και άρα της μορφής του προγόνου, μπορεί να ενεργοποιηθεί από τον πρόγονο έτσι ώστε να γίνει ενεργός κάτοχος ακριβώς αυτής της μορφής.

"Η φύση λέγεται και είναι κατά δύο τρόπους, ως ύλη και ως ουσία. Και η τελευταία είναι φύση και ως κινητήρια αρχή και ως τέλος· και τέτοια, στα ζώα, είναι είτε ολόκληρη η ψυχή ή κάποιο μέρος της...και περισσότερο η ύλη είναι φύση λόγω της ψυχής παρά αντιστρόφως. Γιατί το ξύλο είναι και κλίνη και τρίποδο επειδή είναι δυνάμει και τα δύο αυτά"⁵⁰⁵.

"Οι τέχνες τώρα δημιουργούν την ύλη τους --άλλες την κατασκευάζουν εξ αρχής και άλλες την μεταποιούν για να δουλεύεται καλύτερα-- ... Στα τεχνικά λοιπόν προιόντα την ύλη την δημιουργούμε εμείς χάριν τού έργου· στα φυσικά όμως όντα η ύλη είναι δεδομένη"⁵⁰⁶

Το ότι δεν είναι αναγκαίο να υπάρχει μια συγκεκριμένη μορφή ή ότι κάτι μπορεί να παρέμβει και να μην υπάρξει ή ότι μπορεί τυχαία, δηλαδή αυτομάτως, να προκύψει κάτι άλλο, δεν αναιρεί την αναγκαιότητα του τρόπου που γεννάται και υπάρχει ένα πράγμα αυτής της μορφής. Το ότι τα φυσικά πράγματα ενδέχεται να είναι και να μην είναι, αριστοτελικά μιλώντας, δεν σημαίνει ότι είναι ενδεχομενικά με την σύγχρονη έννοια βάσει της οποίας κάτι θα μπορούσε να είναι και διαφορετικό. Η υποθετική αναγκαιότητα μέσω της οποίας τα όντα καθίστανται ουσιώδεις ενότητες χάριν ενός τέλους, αναιρεί, φυσικώ τω τρόπω και χωρίς την επίκληση εμπρόθετων σκοπών ή αιτιότητας μέσω παράστασης, ακριβώς αυτού του είδους την ενδεχομενικότητα. Τα έμβια όντα δεν μπορεί να προκύπτουν από την εξωτερική τυχαία σύγκλιση ανεξάρτητων αιτιακών αλυσίδων αλλά πρέπει να υπάρχει μια κοινή αιτία η οποία να εξηγεί τόσο την εσωτερική ενότητα που επιδεικνύουν οι έμβιοι οργανισμοί όσο και το κανονιστικό πρότυπο συμπεριφοράς τους. Η φύση μπορεί να παίξει όλους τους αιτιακούς ρόλους όσον αφορά τόσο την ουσιακή γένεση όσο και το είναι και από αυτό ακριβώς εξαρτάται και η ουσιαδής ενότητα των έμβιων⁵⁰⁷. Τα πράγματα που έχουν την ίδια φύση έχουν ίδιες ιδιότητες

⁵⁰⁴ Βλ. ΜΦ 1044α15-18, 1069β27-29 και ΠΨ 414α25-28, 412 β6-9

⁵⁰⁵ ΠΖΜ 641α27-33

⁵⁰⁶ Φ 194 α33-β8

⁵⁰⁷ "ἴσως μὲν οὖν οὐδ' οὐσίαι εἰσὶν οὗτ' αὐτὰ ταῦτα οὔτε τι τῶν ἄλλων ὅσα μὴ φύσει συνέστηκεν· τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θεῖη τὴν ἐν τοῖς φθορτοῖς οὐσίαν". 1043β21-24

"αἱ δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὐταὶ εἰσὶν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεώς ἐστιν, τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἢ λέγομεν ὕλην, τὸ δὲ ὕφ' οὗ τῶν φύσει τι ὄντων, τὸ δὲ τί ἄνθρωπος ἢ φυτὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι—ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ἐν ἐκάστῳ ὕλη—καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις (τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῶον) καὶ ὕφ' οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἢ ὁμοειδής (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ)· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γενεῖ· —οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν, αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις. πᾶσαι δὲ εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας. τούτων δὲ τινες γίγονται καὶ ἀπὸ ταυτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης παραπλησίως ὥσπερ ἐν τοῖς ἀπὸ φύσεως γιγνομένοις". (ΜΦ 1032α16-31). Για λεπτομερή

επειδή γεννήθηκαν μέσω της ενέργειας μιας ίδιας μορφής από μια συνώνυμη ουσία. Ο ορισμός της ουσιαστικής μορφής δεν προκύπτει μέσω όμοιων ιδιοτήτων που ανήκουν σε διάφορα άτομα. Τα άτομα ανήκουν σε είδη λόγω της μορφής αλλά η μορφή δεν είναι ειδητική μορφή ούτε φυσικό είδος. Τα είδη αφορούν την αιτιακή αλυσίδα των ατόμων για το καθένα εκ των οποίων, μέσω της γένεσης από μια συνώνυμη ουσία, μια αιτιακά όμοια ατομική μορφή αποτελεί την αρχή ή αιτία του είναι του.

Όλα τα όντα που έχουν φύση, δηλαδή εσωτερική αρχή κίνησης, είναι ουσίες γιατί αποτελούν ένα είδος υποκειμένου και η φύση είναι κάτι που υπάρχει πάντα μέσα σε ένα υποκείμενο⁵⁰⁸. Εφόσον τα φυσικά πράγματα είναι σύνθετα ύλης και μορφής, η φύση μπορεί να είναι είτε η ύλη είτε η μορφή. Ωστόσο, η ύλη ως δύναμη ον που δεν έχει αποκτήσει ακόμη την μορφή ως εντελέχεια δεν έχει ακόμη την φύση του πράγματος γιατί το πράγμα οφείλει την ύπαρξή του στην μορφή και όχι στην ύλη. Έτσι, η φύση ταυτίζεται εν τέλει με την μορφή του φυσικού πράγματος, γιατί "το είδος είναι σε μεγαλύτερο βαθμό φύση από την ύλη" καθώς "κάθε πράγμα ορίζεται, όταν είναι εντελεχεία μάλλον παρά όταν υπάρχει δύναμη"⁵⁰⁹. Η εντελέχεια, 'εντελές έχειν', δηλώνει μια κατάσταση πληρότητας ή τελειότητας ενός όντος, δηλαδή μια κατάσταση κατά την οποία, ως προς αυτό το οποίο λέγεται ότι είναι σε εντελέχεια, δεν του λείπει τίποτα. Δηλώνει τον βαθμό πραγματικότητας που του αντιστοιχεί: "το ένα και το ον λέγονται με πολλούς τρόπους αλλά ο κύριος είναι η εντελέχεια"⁵¹⁰. Όσον αφορά τα πράγματα του υποσελήνιου κόσμου, η εντελέχειά τους είναι το 'τι ην είναι', δηλαδή η μορφή τους⁵¹¹, και όταν τα όντα είναι 'εντελεχεία' σημαίνει ότι μπορούν άμεσα να εκδηλώσουν τις δυνατότητες που τους παρέχει η μορφή ή εντελέχειά τους. Η, αντιστρόφως, η εκδήλωση της συμπεριφοράς, το έργο, είναι η ενέργεια που εκδηλώνει την εντελέχειά του. Με άλλα λόγια, η πραγματικότητα ενός αντικειμένου συγκροτείται από την πραγματικότητα της μορφής του ή μάλλον η μορφή του είναι η πραγματικότητά του, αλλά, εφόσον η μορφή δεν υπάρχει ανεξάρτητα από το σύνθετο πράγμα του οποίου είναι η συγκροτητική εντελέχεια το να υπάρχει το πράγμα ως ένα συγκεκριμένο ον αυτής της μορφής αποτελεί εκδήλωση της εντελέχειάς του⁵¹².

ανάλυση της φύσης σε όλους τους λειτουργικούς ρόλους της αριστοτελικής μεταφυσικής βλ. Buchheim 2001

⁵⁰⁸ Φ 192β33-34.

⁵⁰⁹ Φ 193β6-8, 193β1-6. Βλ. και ΜΦ 1015α13-19, ΠΖΜ 640β28. Είναι προφανές, ότι το φύσει ον έχει φύση και είναι κατά φύση αλλά δεν είναι φύση ενώ, αντιθέτως, η μορφή του είναι φύση αλλά ούτε είναι φύσει ον ούτε έχει φύση, δηλαδή εσωτερική αρχή κίνησης, για τον απλό λόγο ότι είναι αυτή η αρχή.

⁵¹⁰ ΠΨ 412β8-9

⁵¹¹ Ενδεικτικά, ΠΨ 415β "του δυνάμει όντος λόγος είναι η εντελέχεια".

⁵¹² Υπάρχει πολύ μεγάλη συζήτηση για την ετυμολογία του όρου εντελέχεια. Αδρομερώς, η μια εκδοχή είναι πως προέρχεται από το 'εντελές έχειν' όπου το εντελές λειτουργεί επιρρηματικά, και η άλλη εκδοχή είναι ότι, με βάση κυρίως τα ΜΦ 1050α22-23, προέρχεται από το 'εν-τέλος-έχειν', δηλαδή από κάτι που έχει το τέλος του μέσα του. Ο Graham (1989 78) ισχυρίζεται ότι η τελευταία εκδοχή καθιστά το ρόλο του έχειν περιττό. Ανεξάρτητα από την ετυμολογία της λέξης, είναι βέβαιο πως σε κάθε περίπτωση η εντελέχεια εκφράζει μια κατάσταση πληρότητας και σίγουρα κάτι που πραγματώνει το τέλος του είναι εντελεχεία. Από την άλλη, η έννοια της εντελέχειας χρησιμοποιείται και στον ορισμό της κίνησης, όπου κατά τον Αριστοτέλη εξ ορισμού η κίνηση ως συνεχής μεταβολή, και άρα κάτι που μετά είναι άλλο, είναι κάτι που συμβαίνει (Φ 225α1-3). Κάτι που κινείται δεν εμπεριέχει το τέλος του

Επομένως, η κατάσταση της εντελέχειας προσδιορίζει την ενεργό πραγματικότητα ενός όντος. Όταν ένα ον έχει την μορφή του τότε είναι πλήρες γιατί λόγω της μορφής του είναι ένα ενεργεία ον αυτής της μορφής και άρα μπορεί άμεσα μέσω των δυνατοτήτων που του παρέχει η μορφή του να επιτελεί το έργο του σύμφωνα με αυτή και συγχρόνως αυτό το έργο να είναι το τέλος ή μορφή του πράγματος ως ενέργεια ή τρόπος του είναι του. Τα φυσικά όντα εκτός από υλική φύση έχουν εντελεχεία την προσίδια φύση τους ως εσωτερική αρχή κίνησης όταν αποκτήσουν την μορφή τους και αυτή η μορφή συμπίπτει με την φύση που οριοθετεί ως δυνατότητα ή εσωτερική αρχή κίνησης και που η εκδήλωση της οποίας είναι ταυτόχρονα και το τέλος τους⁵¹³.

Το ζεύγος του δυνάμει και του ενεργεία αλληλοδιαπλέκεται άρρηκτα με την ύλη και την μορφή καθότι, όπως λέει ο ίδιος ο Αριστοτέλης, συνιστά κατά μια έννοια έναν άλλο τρόπο για την διατύπωση του ίδιου πράγματος⁵¹⁴. Είναι δύο τρόποι του είναι για το ίδιο πράγμα, δηλαδή την σύνθετη ουσία. Κάτι που είναι άμεσα δυνάμει ένα πράγμα μιας μορφής δεν υπάρχει χωρίς αυτή την ενεργεία μορφή και οι ενεργεία μορφές των φθαρτών πραγμάτων δεν υπάρχουν χωρίς την ύλη που έχουν καθορίσει και οριοθετούν ως ακριβώς αυτό το δυνάμει. Η ύλη και η μορφή είναι ένα και το αυτό υλομορφικό πράγμα, δηλαδή το υποκείμενο όλων των άλλων ιδιοτήτων. Και αυτό γιατί η ύλη είναι δυνάμει το σύνθετο ενώ η μορφή είναι αυτό που είναι το

αλλά εξ ορισμού έχει ένα τέλος που είναι έξω από την κίνηση ως εντελέχεια. Ωστόσο, όταν κάτι κινεί κάτι άλλο ή κινείται από κάτι άλλο επιτελεί το έργο του και η κίνηση είναι ένα είδος εντελέχειας, τρόπον τινά 'μορφής', η οποία είναι ατελής επειδή δεν είναι κάτι που είναι ολοκληρωμένο ανά πάσα στιγμή αλλά ολοκληρώνεται με την λήξη της οπότε και το ον που μεταβάλλεται παύει να είναι απροσδιόριστο ως προς την συναφή μορφή σύμφωνα με την οποία μεταβάλλεται και αποκτά μια συγκεκριμένη συναφή μορφή. Αυτό σημαίνει ότι στην κίνηση το τέλος έχειται λόγω της συνέχειας μιας συγκεκριμένης διαδικασίας η οποία συνιστά πραγμάτωσης μιας σταθερής σχέσης δύο δυνατοτήτων. Επιπλέον, η ουσιάδης μορφή είναι η εντελέχεια ενός συγκεκριμένου όντος αλλά είναι εντελέχεια επειδή η εκδήλωσή της από το ον που την έχει είναι τέλος και όχι επειδή η ίδια έχει τέλος. Το πραγματοποιούμενο ον ενέχει το τέλος του, είναι σε κατάσταση εντελέχειας αλλά δεν είναι εντελέχεια. Και αυτό γιατί ενώ, η ενεργός πραγματικότητα ενός πράγματος είναι η μορφή του εφόσον είναι υλικό πράγμα δεν μπορεί παρά να υπάρχει πάντοτε ένα υπόλοιπο δυνάμει. Σε κάθε περίπτωση η μορφή εκδηλώνεται από το πράγμα τόσο όταν αυτό υπάρχει ως ένα συγκεκριμένο πράγμα αυτής της μορφής όσο, και κυρίως, όταν επιτελεί το έργο του σύμφωνα με την μορφή και μέσω των δυνατοτήτων που αυτή του παρέχει. "Γιατί το έργο είναι τέλος, και η ενέργεια είναι το έργο, γι' αυτό και ο όρος ενέργεια λέγεται σύμφωνα με το έργο και συντείνει προς την εντελέχεια" (ΜΦ 1050α22-23). Κατά την γνώμη μου όπως ήδη έχω αναφέρει η εντελέχεια είναι επαρκής συνθήκη πραγμάτωσης και αφορά μια συγχρονική σχέση ταυτότητας μεταξύ του δυνάμει και του ενεργεία στην οποία οφείλεται τόσο η συνέχεια μιας κίνησης όσο και η συνέχεια της ύπαρξης των σύνθετων ουσιών. Στην κίνηση η εντελέχεια ως σχέση δύο δυνατοτήτων με μια κοινή εντελέχεια ως σταθερή σχέση είναι ατελής γιατί μολονότι η ενέργεια του ποιητικού είναι μέσα στο παθητικό το ίδιο το ποιητικό που κατευθύνει την κίνηση παραμένει εξωτερικό του κινούμενου μολονότι η εντελέχειά τους είναι κοινή και εκδηλώνεται ως ενέργεια ή κίνηση του παθητικού. Για διάφορες απόψεις για την ετυμολογία και την συσχέτιση των εννοιών ενέργεια και εντελέχεια, Ενδεικτικά, βλ. Graham 1986, 1987, 1989, 1995, Chen 1956, 1958, Ritter 1932, Blair 1967, 1992, 1993, Hicks 1907 306, 328-329, Polansky 2007 150, 227-228, Ross.

⁵¹³ Φ 193α36-β5, Φ 194α28, 198β10-11, 199α7-8, 199β15-17, 199β32-33, ΠΨ 2.1.

⁵¹⁴ "εις μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλως δ' ὅτι ἐνδέχεται ταυτὰ λέγειν κατὰ τὴν δυνάμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν" (Φ 191β27). Βλ. και Φ193β7-8, ΜΦ 1045α20-25, 1050α15, 1069β19, 1071α8. Επιπλέον στο Μετά τα Φυσικά 1078α30 βλέπουμε το 'υλικός' να αντικαθιστά το 'δυνάμει' ως αντίθετο του 'εντελεχεία': "διττόν γάρ το ὄν, το μὲν ἐντελεχεία τὸ δ' υλικός" καθώς και στο ΠΨ 412α 9-10 όπου η ύλη αναφέρεται ως δύναμη ενώ η μορφή ή είδος ως εντελέχεια.

σύνθετο ενεργεία. Για παράδειγμα, το σώμα που δυνάμει έχει ζωή, δηλαδή το δυνάμει ζωντανό σώμα και η ψυχή του είναι το έμβιο ον. Από στατική άποψη, κάθε αισθητή ουσία είναι ένα σύνθετο ύλης και μορφής, αλλά, από δυναμική άποψη η ύλη είναι ένα δυνάμει ον, δηλαδή κάτι που είναι δυνάμει το ενεργεία ον· "είναι άλλωστε η ύλη δυνάμει επειδή ακριβώς θα μπορούσε να έλθει στο είδος, ενώ όταν είναι ενεργεία τότε είναι ήδη στο είδος"⁵¹⁵. Η ενεργεία ύλη εδώ σημαίνει την ύλη όπως καθορίζεται από την εσωτερική ενεργή συνθήκη που είναι η μορφή ως εντελέχεια. Με άλλα λόγια, η ύλη είναι μια δυνάμει ουσία, δηλαδή η ενεργεία σύνθετη ουσία της οποίας η μορφή είναι η εντελέχεια⁵¹⁶. Δεν συνδέεται μέσω ενός τρίτου όρου η ύλη και η μορφή γιατί η ενεργεία μορφή ή εντελέχεια είναι το αίτιο της ενότητας τόσο της ύλης σε πράγμα όσο και του πράγματος με αυτό που είναι, δηλαδή με την μορφή του⁵¹⁷. Από αυτή την άποψη, η μορφή είναι η ενεργός πραγματικότητα του σύνθετου, δηλαδή εκείνο λόγω του οποίου το σύνθετο είναι ενεργώς πραγματικό. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν δύο στοιχεία, δηλαδή ύλη και μορφή, που συνδυάζονται για να προκύψει ένα σύνθετο αντικείμενο. Η μορφή σε τελική ανάλυση δεν είναι στοιχείο αλλά η αρχή του είναι του πράγματος⁵¹⁸. Το δυνάμει και το ενεργεία δεν συνιστούν συστατικές αρχές αλλά τρόπους του είναι⁵¹⁹

⁵¹⁵ ΜΦ 1050α17-19. Το ίδιο συμπέρασμα συνάγεται και από το ΜΦ 1041β7-8 που παραθέσαμε προηγουμένως όπου η μορφή αναφέρεται ως αίτιο της ύλης προκειμένου η ύλη να είναι κάτι συγκεκριμένο, δηλαδή ουσία.

⁵¹⁶ "ύλη λέω όχι αυτή που είναι 'τόδε τι' ενεργεία, αλλά αυτή που είναι 'τόδε τι' δυνάμει" ΜΦ1042α27-28. Βλ. και ΜΦ 1045 β16-24, 10705-18.

⁵¹⁷ "...ο λόγος είναι ότι οι άνθρωποι αναζητούν τον ενοποιό λόγο και τη διαφορά της δύναμης με την εντελέχεια. Όπως, όμως, ειπώθηκε η έσχατη ύλη και η μορφή είναι ένα και το ίδιο πράγμα [ταυτο και εν], το ένα δυνάμει και το άλλο ενεργεία. Επομένως, είναι το ίδιο να αναζητεί κάποιος το αίτιο της ενότητας και το αίτιο του να είναι κάτι ένα· διότι κάθε πράγμα είναι ένα, και το δυνάμει και το ενεργεία είναι κατά κάποιο τρόπο ένα" ΜΦ1045β18-22. Πρβ. και ΠΥ 417β4, 412β5-10, 413α4-7. Η ύλη είναι αυτό που είναι δυνάμει το πράγμα και η μορφή είναι αυτό που είναι ενεργεία το πράγμα ή, ομοίως, η ύλη είναι αυτό που το πράγμα είναι ως δυνατότητα και η μορφή είναι το είναι του πράγματος ως ενέργεια. Η σχέση της δυνατότητας με την ενέργεια ή του δυνάμει και του ενεργεία είναι μια τελεολογική σχέση και αυτό κατά την γνώμη μου αποδίδεται με τον όρο εντελέχεια ή αλλιώς του μορφικού αιτίου ως αιτιακή οργάνωση ή ενότητα δυνάμεων, δηλαδή ως συνεχούς καθορισμού ή οριοθέτησης ενός συνόλου υλικοποιητικών σχέσεων.

⁵¹⁸ "Αυτό, λοιπόν, είναι ουσία κάθε πράγματος, γιατί αυτό είναι το πρώτο αίτιο του είναι· και επειδή μερικά πράγματα δεν είναι ουσίες, ενώ όσα είναι έχουν συσταθεί φυσικά και σύμφωνα με την φύση, η ουσία τους φαίνεται να είναι αυτή η φύση, η οποία δεν είναι στοιχείο αλλά αρχή. Στοιχείο εξ'άλλου είναι εκείνο στο οποίο διαιρείται ένα πράγμα και το οποίο ενυπάρχει σε αυτό ως ύλη, όπως για παράδειγμα στην συλλαβή το α και το β" ΜΦ 1041β27-33.

⁵¹⁹ "το ον λέγεται άλλοτε κατά συμβεβηκός και άλλοτε καθαυτό.....με όσους τρόπους λέγονται οι κατηγορίες, τόσες είναι και οι σημασίες του είναι,...επίσης το είναι σημαίνει και ότι κάτι είναι αληθές ενώ το μη είναι ότι δεν είναι αληθές αλλά ψευδές...επίσης το είναι σημαίνει και το ον που μπορεί να λεχθεί δυνάμει και το ον που μπορεί να λεχθεί εντελέχεια σχετικά με όλα τα προηγούμενα που αναφέραμε" ΜΦ Δ7. Βλ. και ΜΦ Ε2, Θ10, 1045β33-4, 1047β1-2, 1048α30-32, 1071α3-5, ΠΥ 402α23-b1. Οι τρόποι του είναι μπορεί ενίοτε να σχετίζονται αλλά δεν αναφέρονται στα είδη των όντων. Για παράδειγμα, οι φάλαινες, τα γαϊδούρια, ή ακόμη γενικότερα τα ζώα, τα φυτά και τα άγλυχα, αποτελούν διαφορετικά είδη όντων αλλά ο τρόπος του είναι τους είναι αυτός της φυσικής ουσίας ο οποίος είναι διαφορετικός από τον τρόπο του είναι των μη ουσιαστών οντοτήτων ο οποίος κατανοείται με αναφορά στον τρόπο του είναι της ουσίας. Από την άλλη, όπως είδαμε, η αισθητή ουσία αναφέρεται τόσο στην σύνθετη ουσία όσο και στην ύλη και την μορφή τα οποία δεν είναι στον ίδιο βαθμό ουσίες και ο πρωταρχικός τρόπος του είναι είναι εκείνος της ουσιαστικής μορφής. Ως εκ τούτου διαφορετικά είδη αισθητών όντων μπορούν να διαφέρουν ως προς τον τρόπο του είναι τους ο οποίος όμως εμπίπτει στον τρόπο του είναι των αισθητών ουσιών. Για παράδειγμα, τα τεχνητά αντικείμενα αποτελούν

οι οποίοι μάλιστα διατρέχουν κατ'αναλογία⁵²⁰ όλους τους άλλους τρόπους του είναι. Αυτό έχει μεγάλη σημασία γιατί δίνουν μια διαφορετική διάσταση στην διάκριση της ύλης και της μορφής και αποτελούν το βασικό εννοιολογικό εργαλείο για την κατανόηση της σχέσης της ύλης με την μορφή και της ενότητας των όντων που είναι ουσίες. Οι έννοιες της δυνατότητας, της εντελέχειας και της ενέργειας είναι απαραίτητες για να υπερβούμε την διάκριση της ύλης και της μορφής τόσο ως δύο

συμπτωματικές ενότητες και είναι με πιο περιορισμένο τρόπο ουσίες από τα έμβια που αποτελούν ουσιακές ενότητες και είναι κατεξοχήν ουσίες ακόμη και σε σχέση με τις υπόλοιπες φυσικές ουσίες. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ότι μέσα από τον τρόπο του είναι των έμβιων μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τον τρόπο του είναι των αισθητών ουσιών γενικότερα. Το σημαντικό είναι πως όλα πρέπει να κατανοούνται σε σχέση με τον πιο πλήρη τρόπο του είναι και αυτός είναι ο τρόπος του είναι της ουσιώδους μορφής. Έτσι συγκροτείται ένας ανεκτικτικός κόσμος όπου το πιο πλήρες δια φωτίζει τους λιγότερο πλήρεις τρόπους του είναι και καθιστά έτσι κατανοητή την διαβαθμισμένη αυτή πραγματικότητα. Βλ. και Frede 1987 84-88, Kosman 1987 385-386, 390

⁵²⁰ Όπως αναλύει διεξοδικά ο Frede (2000 19-23) η έννοια της ενότητας ή ομοιότητας μέσω αναλογίας συνιστά ένα εξαιρετικά ισχυρό εργαλείο στο οποίο βασίζεται συχνά ο Αριστοτέλης (ΜΦ Λ1072α, Θ6, Δ, Ν) για να διασαφήσει τη συστηματική ομωνυμική χρήση κάποιων όρων, το οποίο, όμως, πρέπει να διακρίνεται από την εστιακή ομωνυμία η οποία συγκροτεί άλλο είδος περιπτώσεων συστηματικής ομωνυμικής χρήσης όρων. Στην εστιακή ομωνυμία δεν υπάρχει ένα κοινό χαρακτηριστικό που μοιράζονται όλα τα πράγματα και λόγω του οποίου λέγονται με το ίδιο όνομα αλλά μια κοινή αναφορά, 'προς εν', η οποία συνιστά την πρωταρχική χρήση του όρου και όλα τα άλλα μπορούν να εξηγηθούν μέσω αυτής της χρήσης. Για παράδειγμα, δεν είναι όλα τα όντα κατά κάποιο τρόπο ουσίες αλλά όλα μπορούν να εξηγηθούν μέσω της σχέσης τους με την ουσία. Έτσι, μια ποιότητα είναι ον επειδή έχει μια ειδική ορίσιμη σχέση με τα όντα που είναι ουσίες, μια σχέση χαρακτηριστική για να είναι ποιότητα. Κατά αυτόν τον τρόπο, υπάρχουν διάφοροι διακριτοί τρόποι με τους οποίους κάτι μπορεί να θεωρηθεί ον. Εν ολίγοις, στην εστιακή ομωνυμία υπάρχει ένας αριθμός χαρακτηριστικών διακριτών χρήσεων όπου κάτι λέγεται, για παράδειγμα, ον επειδή ικανοποιεί ένα από τα διάφορα σύνολα συνθηκών που χρησιμοποιούνται για να διασαφήσουν τις διαφορετικές χρήσεις του όρου, και αυτό γιατί υπάρχει μια προνομιακή χρήση του όρου μέσω της οποίας όλες οι άλλες επεξηγούνται. Η εστιακή ομωνυμία, όμως, στην οποία βασίζεται συχνά ο Αριστοτέλης για να δείξει πως, δεδομένου ότι το ον λέγεται κατά πολλούς τρόπους, μπορεί να υπάρχει μια γενική θεωρία του όντος (ΜΦ Κ3), διαφέρει από την αναλογική ομωνυμία στην οποία βασίζεται για να δείξει ότι όταν εκφράζεται κάποιος γενικά "όλα τα πράγματα έχουν κατ'αναλογία τα ίδια αίτια" (ΜΦ 1070α31-33) ή ότι "όλα τα πράγματα δεν λέγονται πάντοτε ενεργεία κατά τον ίδιο τρόπο αλλά μόνο κατ'αναλογία" (ΜΦ 1048β5-6).

Στην αναλογική ομωνυμία, όπως και στην εστιακή, δεν υπάρχει ένα κοινό χαρακτηριστικό που μοιράζονται όλα τα πράγματα και λόγω του οποίου λέγονται με το ίδιο όνομα. Ωστόσο, στην αναλογική ομωνυμία, σε αντίθεση με την εστιακή, δεν υπάρχει μια προνομιακή χρήση του όρου μέσω της οποίας επεξηγούνται όλες οι άλλες ούτε ένα σύνολο συνθηκών που πρέπει να ικανοποιούν και βάσει του οποίου λέγονται ομωνυμικά. Επιπλέον, δεν υπάρχουν καν κάποιες ορίσιμες χαρακτηριστικές χρήσεις όπου η κάθε μια ταυτοποιείται με τις δικές της συνθήκες έτσι ώστε αν κάτι ικανοποιεί μια από αυτές να του αποδίδεται αυτός ο όρος. Ωστόσο, υπάρχουν κεντρικές ή κατά μία έννοια προνομιακές περιπτώσεις από τις οποίες εκκινώντας επεκτείνουμε την αναλογία και σε άλλες περιπτώσεις. Ξεκινάμε από περιπτώσεις που συλλαμβάνουμε πιο εύκολα και είναι αποδεκτές για να διαφωτίσουμε άλλες περιπτώσεις. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι οι περιπτώσεις από τις οποίες ξεκινάμε είναι πρωταρχικές και κατεξοχήν. Για παράδειγμα, εκτείνοντας την έννοια της ύλης από τα τεχνήματα στα φυσικά αντικείμενα δεν σημαίνει ότι η ύλη των φυσικών αντικείμενων εξαρτάται από την ύλη των τεχνημάτων όπως η ποιότητα εξαρτάται από την ουσία ή ότι η μία είναι κατεξοχήν ύλη ενώ η άλλη δεν είναι. Η ύλη κατ'αναλογία είναι πάντοτε ύλη μολονότι είναι διαφορετική στους οργανισμούς από ό,τι στα τεχνήματα ενώ η ποιότητα λέγεται ον επειδή η ύπαρξή της εξαρτάται από αυτή της ουσίας που είναι το 'πρώτο ον' αλλά η ίδια δεν είναι κατά κάποιο τρόπο ουσία. Από την άλλη, όλες οι ποιότητες κατ'αναλογία είναι ποιότητες επειδή έχουν τον συγκεκριμένο τρόπο του είναι, δηλαδή είναι ποιότητες κάποιας ουσίας. Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της αναλογίας είναι ότι αναδεικνύει την σχέση μεταξύ σχέσεων. "Ένα ...κατ'αναλογίαν δε όσα έχει ως άλλο προς άλλο" ΜΦ 1016β34-35, 1093β18-20.

στοιχείων που ενώνονται όσο και ως απλών εννοιολογικών διακρίσεων, και όχι για να την διατηρήσουμε ως έχει.

Για τον Αριστοτέλη, τόσο το αναγκαίο όσο και το δυνατόν και το ενδεχόμενο ('ενδέχεσθαι') δεν είναι επιστημολογικές έννοιες που σχετίζονται με την γνωσιακή μας κατάσταση αλλά συνιστούν πραγματικά και αντικειμενικά χαρακτηριστικά του κόσμου⁵²¹. Το να είναι κάτι δυνατόν δεν αφορά, τουλάχιστον στο πλαίσιο των αιτιακών σχέσεων των ΜΦ, μια λογική δυνατότητα, αλλά μια οντολογική δυνατότητα και εκείνο που την καθιστά οντολογική είναι η άμεση συνάφειά της με την έννοια της δύναμης, ως ικανότητα που πραγματικά έχει ένα πράγμα να κάνει κάτι. Οτιδήποτε λέμε ότι είναι δυνατόν σημαίνει ότι έχει μια δυνατότητα να γίνει ή να γίνεται ή να είναι κάτι, και το ότι έχει αυτή την δυνατότητα οφείλεται στο ότι έχει μια δύναμη βάσει τη οποίας μπορεί να είναι αυτό το κάτι. Ο Αριστοτέλης ορίζει την πρωταρχική έννοια της δύναμης ως την ικανότητα που έχει κάτι να μεταβάλλει κάτι άλλο· ως "αρχή μεταβολής μέσα σε κάτι άλλο ή [στον εαυτό του] ως άλλο"⁵²². Οι δυνάμεις κατά κίνησιν λεγόμενες είναι κάποιου είδους αιτιακές αρχές κίνησης. Με βάση αυτή την πρωταρχική χρήση της επενεργητικής δύναμης αναδεικνύει και τους παράγωγους τρόπους όπου κάτι μπορεί να έχει μια δύναμη με βασικότερο από αυτούς την παθητική δύναμη που έχει κάτι να υποστεί μια μεταβολή· την "αρχή παθητικής μεταβολής από κάτι άλλο ή από το ίδιο ως άλλο η οποία βρίσκεται μέσα σε αυτό που πάσχει"⁵²³. Η παθητική δύναμη προϋποθέτει την επενεργητική όχι μόνο με την έννοια ότι για να υποστεί κάτι μια μεταβολή θα πρέπει να υπάρχει και κάτι που να μπορεί να το μεταβάλλει αλλά κυρίως επειδή το επενεργητικό είναι αυτό που έχει ή φέρει ενεργεία την μορφή που είναι το πρωταρχικό αίτιο της κίνησης. Η

⁵²¹ "Δυνατόν είναι εκείνο στο οποίο αν υπάρξει η ενέργεια εκείνου του οποίου λέγεται ότι έχει τη δύναμη, τίποτα δεν θα είναι αδύνατον" (ΜΦ 1047a24-25). Υπάρχει μεγάλη διαφωνία σχετικά με την ερμηνεία αυτού του δύσκολου χωρίου και κυρίως με το κατά πόσον συνιστά μια κενή ταυτολογία. Κατά την γνώμη μου αυτό που θέλει να κατοχυρώσει, τουλάχιστον σε πρώτη φάση, είναι ότι όταν είναι αληθές να πούμε ότι ένα πράγμα έχει μια δύναμη ή δυνατότητα κατά πρώτον δεν θα ισχύει το αδύνατον, δηλαδή το "μη δυνατόν είναι", και άρα αυτό το πράγμα αφού είναι δυνατόν ενδέχεται να είναι αυτό που λέμε ότι είναι δυνατόν. Επιπλέον, αν υπάρξει η ενέργεια της δύναμής του τότε και πάλι δεν θα είναι αδύνατον ούτε το να είναι ούτε το να μην είναι. Όπως λέει και παρακάτω αν κάτι είναι δυνατόν να κάθεται τότε ενδέχεται να καθίσει και δεν είναι αδύνατον ούτε το να καθίσει ούτε το να σηκωθεί. Αυτό αποτελεί απάντηση στους Μεγαρικούς οι οποίοι ταυτίζουν την δύναμη με την ενέργεια και υποστηρίζουν ότι κάτι μπορεί (δύνασθαι) μόνο όταν ενεργεί ενώ όταν δεν ενεργεί δεν δύναται. Αντιθέτως ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι τα πράγματα μπορούν να κατέχουν πραγματικές δυνάμεις ή δυνατότητες, τούτέστιν δυνάμεις οι οποίες μπορεί να μην είναι ενεργοποιημένες ως προς το έργο τους αλλά υπάρχουν και που τα πράγματα που έχουν αυτές τις δυνάμεις είναι δυνατόν να γίνουν ή να μην γίνουν ή να είναι ή να μην είναι ενεργεία αυτό που ορίζει η δύναμή τους.

⁵²² ΜΦ 1046a11. Για παράδειγμα, η φωτιά που καίει κάτι άλλο ή ένας γιατρός που γιατρεύει έναν ασθενή ή και τον εαυτό του ως ασθενή και όχι ως γιατρό.

⁵²³ Το τρίτο βασικό είδος δύναμης είναι η δύναμη ή έξη απάθειας που έχει κάτι απέναντι σε μια μεταβολή. Εδώ πρόκειται για την έννοια της εστιακής ομωνυμίας στην οποία αναφερθήκαμε προηγουμένως. "Η δύναμη και το δύνασθαι έχουν περισσότερες από μια σημασίες. Από αυτές ας αφήσουμε κατά μέρος όσες λέγονται δυνάμεις καθ'ομωνυμία...όπως στην γεωμετρία...όσες όμως δυνάμεις συμφωνούν ως προς το είδος είναι όλες αρχές κάποιου είδους και λέγονται δυνάμεις αναφορικά προς ένα πρωταρχικό είδος που είναι αρχή μεταβολής μέσα σε κάτι άλλο ή στο ίδιο ως άλλο...όλες αυτές είναι δυνάμεις ενός πράγματος, είτε με την έννοια ότι το πράγμα έχει μόνο την δύναμη ενεργήσε ή να πάθει είτε με την έννοια να ενεργήσει ή να πάθει σωστά" ΜΦ Θ1 Βλ. και Δ12.

κίνηση, όμως, που είναι η ενέργεια που αντιστοιχεί σε αυτές τις δυνάμεις, είναι μια ενέργεια που κατά γενική αποδοχή αποτελεί ένδειξη του πραγματικού⁵²⁴. Εν ολίγοις, η ενέργεια αυτή, δηλαδή η ίδια η κίνηση, δηλώνει τον βαθμό πληρότητας ή πραγματικότητας, ή αλλιώς την εντελέχεια, που αντιστοιχεί σε ένα πράγμα όταν επιφέρει μια μεταβολή ή όταν υπόκειται σε μια μεταβολή⁵²⁵. Ως εκ τούτου, ακόμη και η ικανότητα ή δύναμη που έχει κάτι να επιφέρει ή να υποστεί μια μεταβολή δεν μπορεί παρά να αντιστοιχεί και αυτή σε κάποιο βαθμό πραγματικότητας. Οτιδήποτε, λοιπόν, έχει μια τέτοιου είδους επενεργητική ή παθητική δύναμη έχει την δυνατότητα να κάνει αυτό που ορίζει η δύναμή του, δηλαδή, είναι κατά δυνάμιν επενεργητικό ή παθητικό ενώ όταν το κάνει είναι κατ'ενέργεια επενεργητικό ή παθητικό. Κάθε δύναμη αντιστοιχεί σε μια ενέργεια. Με άλλα λόγια, όπως διεξοδικά αναδεικνύει ο Frede⁵²⁶, οποιουδήποτε τέτοιου είδους δύναμη έχει ένα πράγμα είναι η δυνατότητά του υπό το πρίσμα της πραγματικότητας ή αντιστρόφως η δυνατότητα που έχει ένα πράγμα είναι η πραγματικότητα της δυνάμεις του και άρα και του ίδιου του πράγματος από την άποψη ότι ορίζεται με βάση την δύναμη που κατέχει. Επομένως, η δύναμη, ανεξαρτήτως αν είναι επενεργητική ή παθητική, είναι πάντοτε από την σκοπιά της πραγματικότητας μια δυνατότητα να είναι η ενέργεια που αντιστοιχεί σε αυτή την δύναμη και ομοιотρόπως το πράγμα που έχει αυτή την δύναμη είναι κάτι που μπορεί να την εκδηλώσει. Το σημαντικό ωστόσο είναι ότι η δύναμη είναι κάτι υπαρκτό που ως δύναμη είναι συγχρόνως ενεργεία κάτι άλλο. Για παράδειγμα, έστω ότι έχουμε ένα θερμό σώμα, δηλαδή ένα σώμα που έχει μια θερμαντική δύναμη. Αυτό σημαίνει πως το σώμα είναι κατά δυνάμιν θερμαντικό, δηλαδή έχει την δυνατότητα να θερμάνει ένα άλλο σώμα, ενώ όταν όντως θερμαίνει το άλλο σώμα τότε είναι κατ'ενέργεια θερμαντικό. Για όσο το θερμαίνει, δηλαδή είναι ενεργεία θερμαντικό, εκδηλώνει την πραγματικότητα αυτής του της δυνατότητας ως ενέργεια μέσα σε κάτι άλλο. Όπως ήδη είπα το πιο σημαντικό σημείο της αριστοτελικής θεωρίας δυνατοτήτων είναι ότι, για παράδειγμα, το ενεργεία θερμό που είναι δυνάμει θερμαντικό γίνεται ενεργεία θερμαντικό που είναι το ενεργεία θερμό σε επαφή με το σώμα που θερμαίνει, αλλά δεν γίνεται θερμαντικό επειδή ή καθόσον θερμαίνει. Είναι ήδη κάτι θερμαντικό, δηλαδή έχει μια πραγματικότητα ως τέτοιο, επειδή είναι δυνάμει θερμαντικό και είναι δυνάμει θερμαντικό επειδή κατέχει μια δυνατότητα που είναι κάτι ένα στον αριθμό αλλά

⁵²⁴ Βλ., 1047a32-β1, ΠΓΦ 335β25-336α3. Πρόκειται για το επιχείρημα του Ελεάτη επισκέπτη που στέκεται ενδιάμεσα στους Γίγαντες που υποστηρίζουν ότι τα πάντα είναι σώμα και γνωρίζονται με την αντίληψη και στους φίλους των Ιδεών που υποστηρίζουν πως το πραγματικό, η ουσία, είναι μόνο οι νοητές, ακίνητες, ασώματες Ιδέες. "Λέω λοιπόν, πως εκείνο που από φυσικού του έχει μια οποιαδήποτε δύναμη είτε να ενεργεί οπωσδήποτε πάνω σε ένα άλλο, είτε να παθαίνει και το παραμικρό από το πιο μηδαμινό πράγμα, έστω και για μόνο μια φορά, κάθε τι τέτοιο είναι πραγματικό ον. Δηλαδή θέτω για ορισμό, να ορίζουμε τα όντα πως αυτά δεν είναι τίποτε άλλο παρά δύναμη" Βλ. Πλάτωνα, Σοφιστής 247 E.

⁵²⁵ Εδώ δεν θα εμπλακώ ακόμη στην αναλυτική ερμηνεία του ορισμού της κίνησης ως " εντελέχεια του δυνάμει ως τέτοιου" ή αλλιώς " εντελέχεια του δυνατού ως δυνατού" ή " εντελέχεια του κινητού ως κινητού", η οποία συμβαίνει εξ'ολοκλήρου μέσα στο παθητικό και αποτελεί την κοινή εντελέχεια του δυνάμει ποιητικού και του δυνάμει παθητικού. Πρόκειται για μια ατελή εντελέχεια, άρα και ατελή ενέργεια, γιατί όπως θα αναλύσω αλλού "το δυνατόν του οποίου η κίνηση είναι ενέργεια είναι ατελής". Βλ. Φ 3.1-3.3, ΜΦ Κ9

⁵²⁶ Frede 1994.

διαφορετικό ως προς το είναι με κάτι ενεργεία, για παράδειγμα με το ίδιο το θερμό ως ποιότητα.

"Η σημασία της λέξης ενέργεια που συνδέεται με την εντελέχεια προήλθε από την περιοχή των κινήσεων και από εκεί επεκτάθηκε και σε άλλα πράγματα. Γιατί κατά την κοινή εκδοχή κατεξοχήν ενέργεια είναι η κίνηση. Γι' αυτό και οι άνθρωποι δεν αποδίδουν κίνηση στα μη όντα αλλά τους αποδίδουν κάποια άλλα κατηγορήματα. Για παράδειγμα, τα μη όντα είναι διανοητά και επιθυμητά αλλά δεν είναι κινούμενα. Και ο λόγος για αυτό είναι ότι έτσι όντα που δεν είναι ενεργεία θα καταστούν ενεργεία. Γιατί από τα μη όντα μερικά υπάρχουν δυνάμει · αλλά τίποτα που δεν είναι σε εντελέχεια δεν υπάρχει"⁵²⁷.

"Όλα αυτά τα πράγματα ορίζονται από το έργο τους. Εκείνα που δύνανται να επιτελούν το έργο τους είναι το καθένα πραγματικά αυτό που είναι"⁵²⁸

"Γιατί το έργο είναι τέλος, και η ενέργεια είναι το έργο, γι' αυτό και ο όρος ενέργεια λέγεται σύμφωνα με το έργο και συντείνει προς την εντελέχεια"⁵²⁹ [το γαρ έργον τέλος, η δε ενέργεια το έργον, διό και τούνομα ενέργεια λέγεται κατά το έργον και συντείνει προς την εντελέχεια]

Όπως ήδη ειπώθηκε το ενεργεία και το δυνάμει είναι πρώτα από όλα τρόποι του είναι όλων των όντων, τόσο των μη ανεξάρτητων μη ουσιωδών όντων των κατηγοριών όσο και των αυτοδύναμων ουσιών, και η μέριμνα του Αριστοτέλη είναι να δείξει τους όρους, τους διάφορους τρόπους και διαβαθμίσεις με τους οποίους μπορούμε να πούμε ότι κάτι υπάρχει δυνάμει καθώς και πότε και πως αναφερόμαστε σε κάτι ως δυνάμει ον καθόσον κάτι που δεν αντιστοιχεί ταυτόχρονα σε κανενός είδους εντελέχεια δεν μπορεί ούτε να κινείται ούτε να υπάρχει.

Το τελικό αίτιο ή 'ου ένεκα' στον Αριστοτέλη έχει δύο έννοιες: "το δ' ου ένεκα διττόν, τον μεν ου, το δε ω" ή "έστιν γαρ τινι το ου ένεκα και τινός"⁵³⁰ Το 'ου ένεκα τινός' δηλώνει εκείνο 'χάριν του οποίου' γίνεται κάτι χωρίς αυτό να δηλώνει ένα ον προς όφελος του οποίου γίνεται. Δηλώνει δηλαδή την επίτευξη ενός απρόσωπου τέλους ή πιο απλά την κατάσταση προς την οποία κατευθύνεται η κίνηση ή η μεταβολή και χάριν της οποίας λαμβάνει χώρα. Το 'ου ένεκα τινί' δηλώνει ένα ον 'για χάριν του οποίου' γίνεται κάτι και που ως εκ τούτου ωφελείται από την επίτευξη ενός τέλους. Έτσι, για παράδειγμα, το 'ου ένεκα τινός' είναι η υγεία ως τέλος της ίασης ενώ το 'ου ένεκα τινί' είναι ο άνθρωπος που ωφελείται από την ίαση. Επομένως, το ου ένεκα, ως ου ένεκα τινός, μπορεί να αποτελεί τόσο την τελική έκβαση της κίνησης όσο και τον ακίνητο όρο προς τον οποίο τείνει μια μεταβολή λόγω του καθορισμού που ήδη έχει και ο οποίος δεν είναι αποτέλεσμα κίνησης. Για παράδειγμα, όταν ένας οργανισμός υγαιίνει μεταβάλλεται ο οργανισμός προς την κατάσταση της υγείας και όχι η υγεία ή όταν ένας οργανισμός αναπτύσσεται προς την τελική μορφή του εκείνο που μεταβάλλεται είναι ο οργανισμός και όχι η ψυχή

⁵²⁷ ΜΦ 1047α32-β1. Βλ και ΠΓΦ 2.9 335β25-336α3

⁵²⁸ Μετ. 390α11-12

⁵²⁹ ΜΦ 1050α21-23

⁵³⁰ ΠΨ 415β2, ΜΦ 1072β1-3. Βλ. και ΠΨ 415β21, Φ 194α35-36.

του. Ο ίδιος ο οργανισμός ως όλον είναι εκείνο χάριν του οποίου γίνονται όλα τα άλλα και ο ίδιος γίνεται και είναι χάριν της ψυχής του.

Έτσι, στα ΜΦΛ 1072β1-9 όπου ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο Θεό ή ακίνητο κινούν ως τελική αιτία κίνησης των ουράνιων σφαιρών, διευκρινίζει πως η τελική αιτιότητα του πρώτου κινούντος είναι αυτή του 'ου ένεκα τινός' καθώς το 'ου ένεκα τινός', σε αντίθεση με το 'ου ένεκα τινί', συγκαταλέγεται πάντοτε στα ακίνητα όντα και είναι το μόνο που μπορεί να κινεί χωρίς να κινείται. Το τελικό αίτιο κινεί τα κινούμενα ως ερώμενο. Ο ίδιος ο Θεός ως αυτόρκτης, πλήρης και ακίνητος ούτε χρειάζεται να εισπράξει κανένα όφελος ούτε νοιάζεται ή δρα για το όφελος κάποιου άλλου· ο κόσμος είναι εκείνος που 'επιθυμεί' το Θεό και όχι ο Θεός τον κόσμο. Έτσι, κατά μια έννοια, μόνο και μόνο επειδή υπάρχει κάνει τα άλλα να κινούνται χωρίς αυτός να κάνει τίποτα για αυτό. Ο Θεός κινεί επειδή ο ίδιος είναι τελικό αίτιο για εκείνα που κινεί και όχι επειδή αυτός κινεί για κάποιο σκοπό· ο ίδιος δεν έχει κανένα σκοπό. Ο Θεός κινεί ως τέλος και όχι επειδή είναι δρών φορέας κίνησης. Έτσι, ο νους του Αναξαγόρα μολονότι είναι αιτία κίνησης απορρίπτεται από τον Αριστοτέλη γιατί κινεί ως ποιητικό αίτιο για κάποιο εξωτερικό σκοπό και όχι όπως, για παράδειγμα, η ιατρική τέχνη η οποία με μια έννοια ταυτίζεται με την υγεία⁵³¹. Κυριολεκτικά μιλώντας, ο Θεός δεν κινεί αλλά είναι αρχή κίνησης επειδή ως τελικό αίτιο με κάποιο τρόπο είναι υπεύθυνος για την διατήρηση ή αδιάλειπτη συνέχεια της ύπαρξης της κίνησης.

Επομένως, τόσο για τα ουράνια όσο και για τα υποσελήνια σώματα, μολονότι η φύση ή ουσιώδης μορφή του καθενός είναι να ορέγεται να φτάσει το 'θείο, αγαθό και επιθυμητό' ον⁵³², ο μόνος τρόπος για να το πετύχει αυτό και να μετέχει στο αιώνιο είναι να πραγματώνει και να διατηρεί την δική του ατομική μορφή. Και επειδή η μορφή δεν μπορεί να ορέγεται τον εαυτό της, καθώς σε αυτήν δεν υπάρχει ένδεια, εκείνο που συμβαίνει είναι ότι η ύλη του επιθυμεί την μορφή "όπως ένα θηλυκό επιθυμεί το αρσενικό και το αισχρό το καλό"⁵³³. Η πραγμάτωση του όντος είναι το τέλος ως ου ένεκα τινός. Ωστόσο, το τέλος ως ου ένεκα είναι τόσο ο οργανισμός όσο και η μορφή ή ψυχή από την οποία προέκυψε και η οποία είναι το εσωτερικό τελικό και άρα ποιητικό αίτιο της ανάπτυξης και του είναι που εκδηλώνεται μέσω του έργου ή της ζωής του. Συγχρόνως είναι και εκείνη που μέσω της γεννητικής ή θρεπτικής δυνατότητάς του που οφείλεται στην ίδια θα μεταδώσει στους απογόνους του. Ο ίδιος ο οργανισμός είναι εκείνος που ωφελείται ως το αποτέλεσμα της κίνησης από την οποία προέκυψε, η κίνηση είναι για το καλό του ίδιου του οργανισμού και το καλό είναι να είναι αυτός ο οργανισμός που είναι αλλά κυρίως είναι η ίδια η ψυχή του που είναι η αιτία του και άρα το ίδιο το καλό που εκδηλώνεται ως ενέργεια ή ζωή. Το έμβιο ον είναι αποτέλεσμα κίνησης και το οργανικό σώμα του είναι όργανο της ψυχής και γίνεται και είναι χάριν της ψυχής του. Επομένως, ένα έμβιο ον είναι το ίδιο τέλος και ου ένεκα αλλά αφενός είναι κάτι που ωφελείται το ίδιο γιατί το να ζει είναι καλό για αυτό το ίδιο ενώ συγχρόνως είναι και χάριν της ψυχής του που κατά μια έννοια είναι αυτό το ίδιο ως το είναι του αλλά δεν είναι κάτι που ωφελείται ή που είναι αποτέλεσμα κίνησης γιατί είναι η

⁵³¹ ΜΦ 1075β8-11

⁵³² Φ 192α16-29

⁵³³ Φ 192α24-29

αιτία του είναι του ή της ζωής του. Αυτό από το οποίο εξαρτάται το έμβιο τόσο ως προς την γένεση όσο και ως προς το είναι. Είναι συγχρόνως η αρχή και το τέλος, τουτέστιν η αρχή από την οποία ξεκινά και προς την οποία βαδίζει επειδή λόγω αυτής πραγματώνεται, δηλαδή αυτοπραγματώνεται ή ζει και γίνεται και είναι αυτό που ήταν να είναι και οφείλει ή πρέπει να είναι· το 'τι ην είναι'. Είναι ποιητικό αίτιο ως η μορφή του προγόνου η οποία είναι τέλος της γένεσης του οργανισμού και συγχρόνως η δική του μορφή ως αρχή του είναι του. Είναι η εντελέχεια του δυνάμει όντος που εκδηλώνεται ως ενέργεια ή ζωή και που ενέχει το ίδιο της το τέλος γιατί είναι τέλος. Το μορφικό αίτιο ως εντελέχεια του δυνάμει όντος 'ενεργεί' ως τελικό και άρα ποιητικό ή συγκροτητικό αίτιο του είναι.

Ο Αριστοτέλης, με πολύ λίγες εξαιρέσεις, αναφέρεται πάντοτε στο τέλος ως 'ου ένεκα' εννοώντας το 'ου ένεκα τινός' ως εκείνο χάριν του οποίου γίνεται κάτι. Αυτό όμως δεν αναφέρεται απλώς στην τελική έκβαση μιας διαδικασίας αλλά στην καλύτερη δυνατή έκβαση, δηλαδή στο καλό. Ωστόσο, εκείνο που αναδεικνύεται ως τέλος ή καλό για τα φυσικά όντα είναι η ίδια η μορφή τους⁵³⁴. Όλες οι διαδικασίες προχωρούν προκειμένου να πραγματοποιηθεί το ον και αυτό είναι έτσι επειδή η κατάσταση της πλήρως πραγματωμένης μορφής είναι ελκυστική ή καλή για αυτό το ίδιο το πράγμα. Η μορφή και το τέλος ταυτίζονται πάντοτε στη φύση, "το μέν γάρ τί εστί και το ού ένεκα έν εστί"⁵³⁵. Ωστόσο, όπως είπαμε, δεν πρέπει να θεωρούμε ότι στα φυσικά όντα το τέλος είναι κάτι εμπρόθετο ή κάτι που προηγείται του αποτελέσματος ή ότι η μορφή λειτουργεί ως δρών φορέας⁵³⁶. Επιπλέον, ούτε για όλα τα φυσικά φαινόμενα υπάρχει τελικό αίτιο⁵³⁷, ούτε η τελεολογία είναι μια καθολική κοσμική αρχή, ούτε ισχύει στον ίδιο βαθμό για όλα τα φυσικά πράγματα⁵³⁸. Δεν είναι η φύση έντεχνη δημιουργία καθώς η τέχνη είναι εκείνη που μιμείται την φύση. Κάθε τι φυσικό βρίσκεται σε κίνηση καθώς προσπαθεί να φτάσει την τελειότητα, δηλαδή στην πλήρη, αμιγή ενέργεια, την οποία όμως δεν φτάνει ποτέ. Ως εκ τούτου, όντας συνέχεια ελλιπές, κατά μια έννοια ελλιπές σε σχέση με το ίδιο του το είναι, βρίσκεται σε διαρκή κίνηση πραγματώνοντας μέσω του έργου του την προσίδια φύση του στο μέγιστο δυνατό βαθμό· μέσω της πληρότητας που του αντιστοιχεί διεκδικεί θα λέγαμε την πραγματικότητα ή εντελέχειά του.

Η μορφή ενός όντος είναι εντελέχεια αλλά το ίδιο το ον αυτής της μορφής δεν είναι ποτέ εντελέχεια. Το ον, ως σύνθετο της ουσιάς του μορφής του και της

⁵³⁴ "αλλά και ότι αυτό που είναι κάτι είναι το 'τι ην είναι' και γιατί, με αυτόν τον τρόπο, ένα πράγμα είναι καλύτερο --όχι γενικά καλύτερο, αλλά καλύτερο σε σχέση με τη δική του ουσία". Φ 198β7-9. Βλ. Φ 194α32-3, 198β5-9; ΜΦ 998β6-16, 994β9-13, 996α23-7.

⁵³⁵ Φ 198 α25-26

⁵³⁶ "Το ποιητικό λοιπόν είναι αίτιο εφόσον είναι κάτι από το οποίο προέρχεται κίνηση. Το τελικό αίτιο όμως δεν είναι ποιητικό. Για αυτό και η υγεία δεν είναι ποιητικό παρά μόνο μεταφορικά. Διότι όταν υπάρχει το ποιούν το πάσχον γίνεται κάτι, όταν όμως είναι παρούσες οι έξεις, το πάσχον δεν γίνεται αλλά ήδη είναι. Και οι μορφές και τα τέλη, είναι κάποιου είδους έξεις" ΠΓΦ 324β15.

⁵³⁷ "ποιό είναι το αίτιο που ως κινητήριο εξάλειψε το φως; Η γη. Το τελικό αίτιο ίσως δεν υπάρχει" ΜΦ 1044β11-12. Βλ. και ΠΖΜ 642α3-5, 677α17-19, ΠΖΓ 743β16-18, 778α32-778β11, 789β19-22.

⁵³⁸ "Διότι η τελική αιτία είναι ελάχιστα ευδιάκριτη όπου κατισχύει η ύλη. Διότι αν πάρουμε τα δύο άκρα, όπως ακριβώς η ύλη δεν είναι τίποτε άλλο από ύλη και η ουσία δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από λόγος, έτσι και τα ενδιάμεσα συνδέονται με τα δύο άκρα ανάλογα με το βαθμό εγγύτητας προς το καθένα" Μετ. 390α4-7.

ουσιώδους ύλης του οι οποίες είναι κάτι ταυτό και ένα, είναι εντελέχεια αλλά δεν είναι εντελέχεια. Η ψυχή είναι η πρώτη εντελέχεια ενός σώματος που δυνάμει έχει ζωή αλλά η ζωή δεν είναι δεύτερη εντελέχεια. Η ζωή είναι η ενέργεια του σώματος που δυνάμει έχει ζωή και το σώμα που έχει δυνάμει ζωή είναι το πλήρες οργανικό ή εργαλειακό σώμα ενός ζωντανού οργανισμού που είναι ικανός να επιτελεί το έργο του, δηλαδή να ζει σύμφωνα με την μορφή ζωής του. Αν κάτι είναι δεύτερη εντελέχεια είναι η κατάσταση πληρότητας στην οποία βρίσκεται το ατομικό έμβιον όταν επιτελεί τα συγκεκριμένα έργα του σε σχέση με τον κόσμο στον οποίο ζει. Το ζην δεν είναι μια ουσιαστική ιδιότητα του σώματος αλλά ο τρόπος του είναι των έμβιων λόγω της ψυχής τους. Η ψυχή είναι συγκροτητική του είναι των έμβιων και το είναι των έμβιων είναι το ζην. Η ψυχή είναι η συγκροτητική εντελέχεια ή πραγματικότητα ή 'τι ην είναι' των έμβιων και η ζωή είναι η εκδήλωση αυτής της πραγματικότητας.

Επομένως, όταν ο Αριστοτέλης λέει πως 'η φύση δεν κάνει τίποτε μάταια'⁵³⁹, δεν θα πρέπει να κάνουμε το λάθος να θεωρούμε πως η φύση είναι μια καθολική εξωτερική αρχή σκοπιμότητας που εμπρόθετα παράγει τον φυσικό κόσμο και τα όντα του. Η φύση είναι οι φύσεις, και κάθε φύση ή μορφή ή ουσία είναι το εσωτερικό τέλος προς την πραγμάτωση του οποίου τείνει ενδιάθετα το φυσικό ον επειδή ακριβώς έχει αυτή την φύση· η κάθε φύση δρα για την επίτευξη ενός τέλους που είναι αυτή η ίδια. Το ου ένεκα ή τέλος "δεν είναι εκείνο που υπάρχει για χάριν κάποιου άλλου, αλλά αυτό για χάριν του οποίου υπάρχουν όλα τα άλλα"⁵⁴⁰. Αντιθέτως, το 'εις μάτην' είναι εκείνο "που γίνεται με φυσικό τρόπο για χάριν κάποιου άλλου όταν το ίδιο δεν εκπληρώνει το φυσικό του τέλος"⁵⁴¹. Με την επίδραση ενός απροσδιόριστου συμπτωματικού αιτίου μπορεί να συμβεί η ματαιώση ενός προσίδιου φυσικού τέλους και να προκύψει έτσι συμπτωματικά η πραγμάτωση ενός άλλου γεγονότος. Τα φθαρτά όντα, όμως, εκτός από την εσωτερική φύση ή μορφή τους έχουν και ύλη η οποία είναι η αιτία του συμπτωματικού καθώς ενδέχεται να είναι και αλλιώς από όπως είναι κατά κανόνα⁵⁴². Εν ολίγοις, η φύση δεν κάνει τίποτε μάταια με την έννοια ότι, στον υποσελήνιο κόσμο των φθαρτών όντων, η φύση ή μορφή ως το εσωτερικό τέλος κάθε όντος, αν τίποτε δεν την εμποδίσει, θα πραγματοποιηθεί, και όχι με την έννοια ότι υπάρχει μια φύση που σχεδιάζει και πραγματοποιεί το κάθε τι για ένα σκοπό ή με την έννοια ότι δεν υπάρχει το συμπτωματικό και το τυχαίο. Η Αριστοτελική τελεολογία είναι μια εμμενής αντικειμενική τελεολογία από την οποία απουσιάζει κάθε ανθρωπομορφισμός.

Το είναι και το γίνεσθαι όλων των φυσικών πραγμάτων καθορίζεται από την μορφή ή ουσία ως εντελέχεια. Ο Θεός ως αμιγής ενέργεια ή πρώτη εντελέχεια με

⁵³⁹ ΠΟ 291β13-14

⁵⁴⁰ ΜΦ 994α9-10. Ακόμη και στα Ηθικά Νικομάχεια όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ανθρωπίνη προαίρεση και την ευδαιμονία ως ύψιστο αγαθό γράφει: "Επομένως ως απολύτως τέλειο θεωρούμε εκείνο που προκρίνεται χάριν του εαυτού και ουδέποτε χάριν άλλου" HN 1097α37-38

⁵⁴¹ Φ197β22-24

⁵⁴² "Κατά συνέπεια, η ύλη που ενδέχεται, εκτός από ό,τι είναι κατά κανόνα, να είναι και αλλιώς, θα είναι η αιτία του συμπτωματικού. Θα πρέπει όμως ακόμη να αναρωτηθούμε μήπως τίποτα δεν είναι ούτε πάντοτε ούτε κατά κανόνα. Αυτό όμως είναι αδύνατο. Πράγματι, λοιπόν, εκτός από αυτά [που είναι πάντοτε ή κατά κανόνα] υπάρχει και κάτι που είναι όπως έτυχε και κατά συμβεβηκόσ" ΜΦ 1027α13-17.

την ύπαρξη του και μόνο διασφαλίζει το αέναον της κίνησης και άρα και την δυνατότητα πραγμάτωσης κάθε έμφυτης τάσης. Ο Θεός είναι αρχή κίνησης, όχι επειδή δρα στα πράγματα είτε ως δρών φορέας, δηλαδή έλκοντας και απωθώντας, είτε με κάποιο άλλο μαγικό τρόπο. Είναι τρόπον τινά ποιητικό αίτιο επειδή είναι τελικό αίτιο. Η κίνηση τείνει στην 'ακίνητη' ενέργεια, που τρόπον τινά είναι η ολοκλήρωσή της, και η εμμένεια στην υπερβατικότητα. Η υπερβατικότητα προκύπτει από την εμμένεια γιατί η ίδια η εμμένεια είναι υπερβατική. Η τελειότητα του θεού ή η απόλυτη πραγματικότητα της αμιγούς ενέργειας είναι η αιτία της τάσης των ατελών όντων να αυτοπραγματωθούν, να πραγματώσουν τον εαυτό τους για τον εαυτό τους. Και αυτή η τάση οφείλεται στην μορφή ή ουσία ή φύση ή τέλος τους η οποία είναι η εσωτερική αρχή κάθε κίνησης ή μεταβολής τους προς την πραγμάτωση του είναι τους. Το 'καλό' είναι το εμμενές υπερβατικό στοιχείο κάθε όντος. Και το καλό είναι κάθε φορά η προσίδια μορφή ή εντελέχεια ή βαθμός πραγματικότητας του όντος που την εκδηλώνει μέσω της επιτέλεσης του έργου του. Έτσι σε αυτό το ανελικτικό σύστημα διαβαθμισμένης πραγματικότητας, όσον αφορά τον υποσελήνιο κόσμο, τα έμβια είναι οι μόνες ουσίες με την πλήρη έννοια του όρου και στον άνθρωπο, ως περισσότερο καθορισμένο και με περισσότερες ψυχικές δυνάμεις, αντιστοιχεί ο μεγαλύτερος βαθμός πραγματικότητας και η ζωή είναι η εκδήλωση της. Η νόηση ως αμιγής ενέργεια απαλλαγμένη από κάθε είδος ύλης, είναι και η καλύτερη, μέγιστη ή πιο ενεργός πραγματικότητα που μπορεί να απολαμβάνει, έστω και για λίγο, ένα φθαρτό ον. Οιαδήποτε άλλη ψυχική δύναμη δεν είναι απαλλαγμένη από κάθε σύνδεση με ύλη ενώ η νόηση είναι αμιγής ενέργεια και τρόπον τινά το πιο θεϊκό στοιχείο μέσα μας. Η νοητική δυνατότητα είναι η μόνη από τις ψυχικές δυνάμεις που η ενέργεια που της αντιστοιχεί είναι αμιγής, γιατί η ταύτιση της νόησης με το νοητό, είναι πλήρης.

Η νόηση είναι πάντοτε νόηση νοήσεως με την διαφορά ότι στους ανθρώπους είναι ενδεχομενική και πρόσκαιρη καθώς εξαρτάται από το στοιχείο που θα την ενεργοποιήσει. Έτσι ο νους είναι τα νοητά τα οποία έρχονται θύραθεν καθότι όλη η γνώση έρχεται απ'έξω. Αποκτάται μέσω της εμπειρίας και της μάθησης και ο νους είναι νους όταν νοεί ή είναι είτε τα καθαυτό νοητά είτε εκείνα που ενυπάρχουν στα αισθητά. Τα νοητά είναι ο ποιητικός νους επειδή ο παθητικός νους έχει γίνει μέσω της απόκτησης και της άσκησης της επιστήμης άμεσα δυνάμει νους, δηλαδή νους που είναι άμεσα δυνάμει τα νοητά. Έτσι όταν νοεί καθότι άυλος δεν καθορίζεται απλώς από την εντελέχεια που τον έχει κάνει άμεσα δυνάμει νου, δηλαδή τα νοητά, αλλά είναι ενεργεία αυτά τα νοητά και αυτή είναι η κατανόηση μας και η αρχή της 'υλικής' σκέψης. Όταν σκεφτόμαστε ο νους ταυτίζεται απολύτως με τα αντικείμενα του, δηλαδή με τον εαυτό του και αυτή είναι η αρχή της σκέψης. Εντούτοις, μολονότι ο νους ως τα νοητά είναι ανεξάρτητος από το σώμα, ως ψυχική δύναμη δεν είναι ανεξάρτητος από αυτό. Η νόησης είναι πάντοτε νοήσεως νόησης αλλά ο άνθρωπος σε αντίθεση με το θεό δεν είναι ο ίδιος νόηση. Ο άνθρωπος είναι κάτι που νοεί ενώ ο θεός είναι νόηση. 'Η ψυχή και το να είναι ψυχή είναι το ίδιο πράγμα ενώ ο άνθρωπος και το να είναι άνθρωπος δεν είναι το ίδιο. Εκτός αν θέλουμε να πούμε την ψυχή άνθρωπο.' Ο άνθρωπος δεν είναι ψυχή και πολύ περισσότερο δεν είναι νους. Ο άνθρωπος και το να είναι άνθρωπος, δηλαδή ψυχή, δεν ταυτίζονται. Η ψυχή είναι η εμμενής υπερβατικότητα του ανθρώπου και κατά φθίνουσα αναλογία κάθε μορφή μπορεί να ιδωθεί ως μια τέτοιου είδους εμμένεια· ακόμη και η φύση των

άψυχων φυσικών σωμάτων ως παθητική αρχή κίνησης ή ατελώς καθορισμένη ύλη προς τον φυσικό τους τόπο. Ωστόσο, τα έμψυχα διαφέρουν οντολογικά από τα άψυχα γιατί τόσο η συγκρότηση τους όσο και η διατήρηση του είναι τους είναι δικό τους έργο. Η ψυχή είναι συγκροτητική εντελέχεια και έχει αιτιακή αποτελεσματικότητα στις δυνάμεις που ενοποιεί και συντονίζει. Καθορίζει τόσο το σώμα ως ύλη και ως κινήσεις αυτής της ύλης όσο και τις δραστηριότητες και τον τρόπο δράσης του έμβιου ως όλον. Η διαφορά της μορφής των έμβιων από τις μορφές των άβιων, δηλαδή η μορφή ως ψυχή, είναι η αιτία που η ζωή ως ενεργός αυτοολοκλήρωση διαφέρει από τον τρόπο του είναι των άψυχων σωμάτων. Η ψυχή ή μορφή είναι το *a priori* μέσα στα ίδια τα έμβια. Ένα πραγματικό εσωτερικό τέλος, μια συγκροτητική εντελέχεια και αιτία του είναι ή της ζωής. Γιατί το είναι των έμβιων είναι η ζωή που τους αντιστοιχεί και η ψυχή είναι το *a priori* ή η εσωτερική κανονιστική αρχή που καθορίζει αυτό τον τρόπο του είναι.

Κατά την γνώμη μου, όλα τα πράγματα ενέχουν ένα βαθμό εμμενούς υπερβατικότητας σε σχέση με την ύλη τους και αυτή ακριβώς είναι η καθαυτό πραγματικότητά τους. Η ίδια η έννοια της εμμένειας παραπέμπει σε κάτι υπερβατικό. Κατά την γνώμη μου, για τον Αριστοτελικό κόσμο, μόνο και μόνο το γεγονός ότι η μορφή καθ'εαυτή είναι άυλη, αμετάβλητη και χωρίς τόπο, και άρα κινείται ή έχει θέση μόνο κατά συμβεβηκός επειδή κινείται το σώμα από το οποίο κατέχεται, παραπέμπει σε κάποιο βαθμό ή τρόπο υπερβατικότητας. Και επειδή η μορφή δεν είναι κάποιου είδους πνευματική οντότητα ή συνείδηση όλο το ζήτημα ανάγεται στην έννοια της μορφής ή ουσίας ως αιτίας, δηλαδή ως μορφικό αίτιο, του είναι και του γίνεσθαι. Η υπερβατικότητα, επομένως, δεν αφορά έναν επέκεινα κόσμο αιώνιων ειδών ή κάποιου είδους γενικό πρότυπο ή παράδειγμα αλλά το ουσιώδες είναι του κάθε φυσικού πράγματος ως εκδήλωση της μορφής του. Και αυτό το είναι, είναι αυτό που κάνει όταν εκδηλώνει τις δυνατότητές του, δηλαδή το ίδιο το κάνει ως μορφική αιτιακή πράξη που επιτελεί χάριν και λόγω της μορφής του· αυτό όμως συγκροτεί ταυτόχρονα και το νόημά του στο νου όχι ως κάτι που προκύπτει αποβλεπτικά ή ως κάτι που το ίδιο νοεί αλλά ως αυτό που είναι πέραν από την αισθητή μορφή και τις κινήσεις του και που μπορεί να κατανοηθεί. Η εμμένεια της μορφής συνάδει με τον βαθμό πραγματικότητας ή υπερβατικότητας του είναι των πραγμάτων πέραν της υλικότητάς τους και αυτό ενέχεται στην έννοια της καθορισμένης δυνατότητας, της οντολογικής δυνατότητας ως κάτι που έχει συγκεκριμένη εσωτερική κατεύθυνση προς ένα τέλος που είναι το καλό ή έργο ή ενέργεια του ίδιου του πράγματος που έχει ή είναι αυτή η δυνατότητα και με το οποίο δεν μπορεί να ταυτιστεί ποτέ. Η εμμένεια της μορφής όσον αφορά τα φυσικά πράγματα είναι η εντελέχεια ή βαθμός πληρότητας ή επάρκειας⁵⁴³ ενός πράγματος

⁵⁴³ Στην διαβαθμισμένη πραγματικότητα ο ανώτατος βαθμός επάρκειας ή πληρότητας είναι η αυτάρκεια του θεού και ο κατώτατος οι εκδηλώσεις ή αλλιώς οι τρόποι του είναι της επονομαζόμενης πρώτης ύλης ως απλά σώματα ή στοιχεία που χαρακτηρίζονται από την κίνηση προς τον φυσικό τους τόπο λόγω του βάρους ή της ελαφρότητάς τους. Πρόκειται για τους συγκριτικά ακαθόριστους, σχετικά διακριτούς και μη αυτοριοθετημένους τρόπους του είναι μιας μη ατομικής δύναμης άπειρα διαρετής δυναμικής ύλης που έγκειται στις αναλογίες και στους βαθμούς ενεργοποίησης των βασικών ποιοτικών δυνάμεων. Δεν υφίσταται πρώτη ύλη με την έννοια ενός γυμνού απολύτως άμορφου υποστρώματος. Όσον αφορά τα απλά σώματα το "δυνάμει σώμα αισθητό" (ΠΓΦ 329α33) ως μη ανεξάρτητη υποκείμενη ύλη της γένεσης ή μετασχηματισμού του ενός από το άλλο δεν είναι ένα γυμνό

ως δυνατότητας να εκδηλώσει την συμπεριφορά που οριοθετείται από την μορφή ή φύση του, και που ως εκδήλωση συνιστά τον τρόπο του είναι του που συμπίπτει με την μορφή του ως μορφικό αίτιο ή ουσία. Η καθαυτό πραγματικότητα ακριβώς λόγω της φύσης ως εσωτερικής αρχής κίνησης, της εμμένειας της μορφής στις ουσίες και της 'ισομορφικής' ταυτότητας του νου με τις μορφές είναι νοήσιμη. Γιατί οι μορφές είναι άυλες και συμπίπτουν με την ενέργεια ή έργο ή τέλος ως το τι είναι το 'να είναι' του κάθε πράγματος με το οποίο, αν και το εκδηλώνει ως ένα βαθμό, κανένα υλικό ή αισθητό πράγμα δεν ταυτίζεται ποτέ⁵⁴⁴. Ο άνθρωπος ζει ένα συγκεκριμένο είδος ζωής στο οποίο προσιδιάζει και η ικανότητα σκέψης, αυτή είναι η ουσία του ή ο τρόπος του είναι του, αλλά δεν είναι ο ίδιος ζωή ή νόηση και τα άβια κινούνται ή φέρονται προς τον φυσικό τους τόπο, αυτή είναι η ατελής ουσία τους ή ο τρόπος του είναι τους, αλλά τα ίδια δεν είναι κίνησηση.

Το σημαντικό, κατά τον Αριστοτέλη, δεν είναι το να αποδειχθεί ότι κάτι υπάρχει αλλά το 'δια τι' υπάρχει. Εν ολίγοις, να γνωρίζουμε σημαίνει να γνωρίζουμε τα αίτια και να αποδίδουμε τον λόγο ή αιτία για τον οποίο υπάρχει ό,τι υπάρχει και συμβαίνει ό,τι συμβαίνει⁵⁴⁵.

μη αισθητό υπόστρωμα. Κατά την άποψή μου, 'το δυνάμει σώμα αισθητό' δεν είναι κάτι που είναι δυνάμει αισθητό αλλά κάτι αισθητό που είναι δυνάμει ον, δηλαδή είναι δυνάμει ένα συγκεκριμένο απλό σώμα. Όπως ήδη έχω αναλύσει αλλού, αυτό που υπόκειται είναι πάντοτε μια μεταβαλλόμενη αναλογία η οποία ωστόσο κάθε φορά είναι είτε κάποιο από τα δύο άκρα, δηλαδή τα δύο αντίθετα, είτε κάποιο ενδιάμεσο. Για αυτό η ύλη είναι αχώριστη και η εν λόγω δυνάμεις είναι υλικές ενάντιες δυνάμεις ή ύλη. "Γιατί αυτό που υπόκειται στη μεταβολή και ανά πάσα στιγμή είναι ον είναι το ίδιο, αλλά το είναι του είναι διαφορετικό". (ΠΓΦ 319β, βλ. και 329α30)... Λέγοντας τέσσερις εννοώ ότι είναι ως μία που αποτελεί την κοινή ύλη των πάντων, ειδικά αν γίνονται το ένα από το άλλο, το είναι τους όμως είναι διαφορετικό. Τίποτε δεν εμποδίζει μεταξύ ενάντιων να υπάρχουν ένα και περισσότερα ενδιάμεσα, όπως στα χρώματα, εφόσον το ενδιάμεσο και το μέσον λέγονται με πολλές έννοιες". (ΠΟ 312α31-33). Σε τελική ανάλυση όπως η διαμορφωμένη ύλη οιοδήποτε πράγματος, δηλαδή η ύλη που έχει διαμορφωθεί, είναι αυτό που είναι δυνάμει το πράγμα και που μαζί με την μορφή ως αδιαχώριστη εντέλεχεια αυτού του δυνάμει είναι το ενεργεία πράγμα έτσι και η ύλη των στοιχείων είναι δυνάμει τα στοιχεία. Μόνο που το τι είδους στοιχεία είναι κάθε φορά εξαρτάται σε τελική ανάλυση από τις γύρω αλληλεπιδράσεις, τούτέστιν είτε από μια οντολογική έννοια τόπου είτε από την ουσία της οποίας αποτελούν σύσταση και που κατά την γέννηση της ονομαζόμαστε η υλική της φύση. Η ύλη ως απολύτως άμορφη υπάρχει δυνάμει μόνο στην γνώση όπως το κενό και το άπειρο· ως κάτι που μπορούμε ή να φανταστούμε ή να σκεφτούμε ή ακόμη και να ορίσουμε: "καί άπειρω ούδενί ἔστιν εἶναι· εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἔστι τὸ άπειρω εἶναι" ΜΦ 994β27. Το πρόβλημα του Αριστοτέλη δεν είναι η επιστήμη των μαθηματικών αλλά η μαθηματικοποίηση της φύσης και η 'ασύστολη' εφαρμογή τους στην εμπειρική πραγματικότητα. Το να μην υπάρχει ενεργεία άπειρο δεν σημαίνει ούτε ότι ο μαθηματικός δεν μπορεί να ορίσει το τι είναι να είναι άπειρο και να ασκήσει την επιστήμη του ανεξάρτητα από το αν υπάρχει κάτι άπειρο ενεργεία ούτε ότι ο φυσικός δεν χρειάζεται μια έννοια άπειρου για να μελετήσει τον χρόνο, την έκταση και γενικώς τα μεγέθη.

⁵⁴⁴ "τὸ γάρ τί ἦν εἶναι τῷ εἶδει καί τῃ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. ψυχῆ μὲν γάρ καί ψυχῆ εἶναι ταυτόν, ἀνθρώπων δὲ καί ἄνθρωπος οὗ ταυτόν, εἰ μή καί ἡ ψυχῆ ἄνθρωπος λεχθήσεται" (ΜΦ 1046β1-4). Αναλογικά όμως κατά τον ίδιο τρόπο διαφέρει και η σάρκα από το να είναι σάρκα και το νερό από το να είναι νερό και το ευθύ από το να είναι ευθύ και "γενικώς όπως τα πράγματα είναι χωριστά από την ύλη έτσι είναι και σε σχέση με τον νου". (ΠΨ 429β11-24).

⁵⁴⁵ Όπως αναλύει ο Frede, ο Αριστοτέλης δεν τηρεί την διάκριση μεταξύ των όρων 'αίτιον' και 'αίτια' όπου το αίτιο συνιστά μια οντότητα που προκαλεί κάτι ή είναι υπεύθυνη για κάτι ενώ η αίτια συνιστά την αιτιολόγηση δηλαδή την εξήγηση η οποία είναι ένας λόγος προτασιακής μορφής συγκεκριμένου είδους που δηλώνει μια αλήθεια σχετικά με το αίτιο και κυρίως την συναφή αλήθεια λόγω της οποίας κάτι είναι αίτιο· "αιτίαν δ'είναι λόγον αιτίου ή λόγον του περί του αιτίου ως αιτίου". Ωστόσο, αφενός

"Ας εξετάσουμε τώρα, τι αρμόζει να λέγεται ότι είναι και τι λογής πράγμα είναι η ουσία θέτοντας εκ νέου μια άλλη αφετηρία, διότι από αυτή ίσως διευκρινιστεί και το θέμα της ουσίας που είναι χωρισμένη από τις αισθητές ουσίες. Επειδή λοιπόν, η ουσία είναι αρχή και αιτία, θα πρέπει να την τοποθετήσουμε σε αυτή την βάση. Το γιατί ερευνάται πάντα με τον εξής τρόπο, γιατί ένα πράγμα ανήκει σε κάποιο άλλο [δια τι άλλο άλλω]... Το να αναζητά κανείς 'γιατί αυτό είναι αυτό' είναι σαν να μην αναζητά τίποτα γιατί το γεγονός ότι είναι και υπάρχουν τα όντα πρέπει να είναι ήδη προφανές... το γεγονός όμως ότι αυτό είναι αυτό, είναι ένας λόγος και μια αιτία κοινή σε όλα...εκτός αν κάποιος έλεγε ως απάντηση ότι κάθε πράγμα είναι αδιαίρετο ως προς τον εαυτό του και αυτό ακριβώς σημαίνει να είναι ένα· αυτό ωστόσο είναι μια απάντηση κοινή για όλα τα πράγματα και επιπλέον σύντομη. Θα μπορούσε, λοιπόν, κάποιος να ερευνήσει γιατί ένα τέτοιου είδους ζώο είναι άνθρωπος. Είναι φανερό ότι αυτό σημαίνει ότι δεν ερευνά γιατί αυτός που είναι άνθρωπος είναι άνθρωπος. Άρα αναζητεί γιατί κάτι που υπάρχει αποδίδεται σε κάτι άλλο [κατά τινός ζητεί δια τι υπάρχει]Για παράδειγμα, γιατί αυτά εδώ τα τούβλα και οι πέτρες είναι οικία; Είναι λοιπόν φανερό ότι αναζητεί το αίτιο, τουτέστιν, για να το πούμε αφηρημένα, το 'τι ην είναι', το οποίο σε μερικές περιπτώσεις είναι 'εκείνο χάριν του οποίου' [τίνος ένεκα], όπως ίσως στην περίπτωση μιας οικίας ή ενός κρεβατιού, και σε άλλες περιπτώσεις είναι εκείνο που κίνησε πρώτο [η πρώτη αρχή της κίνησης], γιατί και αυτό είναι αίτιο. Αλλά ενώ το ποιητικό αίτιο αναζητείται ως προς το γίνεσθαι και το φθείρεσθαι, το άλλο αναζητείται και ως προς το είναι. Το ζητούμενο όμως μας διαφεύγει σχεδόν εξ ολοκλήρου στις περιπτώσεις όπου τα πράγματα δεν αποδίδονται ως κατηγορήματα σε κάτι άλλο, όπως, για παράδειγμα, στο 'τι είναι άνθρωπος', επειδή λέγεται απλώς και δεν προσδιορίζει γιατί αυτά είναι αυτό εδώ [ότι τάδε τόδε]. Αν όμως δεν το προσδιορίσουμε αυτό η έρευνα μας θα είναι μια έρευνα ανάμεσα στο κάτι και στο τίποτα. Επειδή λοιπόν, θα πρέπει να έχουμε ως δεδομένο ότι υπάρχει, είναι φανερό ότι αναζητούμε το γιατί η ύλη είναι κάτι, όπως, για παράδειγμα, γιατί αυτά εδώ [ταδί] είναι οικία; Επειδή υπάρχει σε αυτά αυτό που ήταν να είναι οικία. Και γιατί είναι αυτό, ή αυτό το σώμα σε αυτή την κατάσταση, άνθρωπος; Ζητείται συνεπώς το αίτιο (και αυτό είναι η μορφή) λόγω του οποίου η ύλη είναι κάτι. Και αυτό είναι η ουσία. Είναι φανερό όμως ότι για τους απλούς όρους δεν μπορεί να υπάρξει έρευνα ούτε διδαχή, αλλά είναι άλλος ο τρόπος με τον οποίο αναζητούμε τέτοιου είδους πράγματα."⁵⁴⁶

Αναζητώντας λοιπόν κατά αυτόν τον τρόπο τα αίτια ή αρχές στα οποία μπορούμε να αποδώσουμε τόσο το είναι όσο και την γένεση, την φθορά και γενικά την μεταβολή των όντων καταλήγουμε σε τέσσερα είδη αιτίων τα οποία αποτελούν τους αναγκαίους παράγοντες για να είναι ή να συμβαίνει οτιδήποτε· την ύλη που είναι το ενυπάρχον στοιχείο από το οποίο κάτι γίνεται, το ποιητικό αίτιο⁵⁴⁷ που είναι εκείνο

είναι προφανές ότι ακόμη και στις περιπτώσεις που ο Αριστοτέλης αναφέρεται σε προτασιακά στοιχεία όταν δίνει παραδείγματα για τα είδη των αιτίων εκείνο που εννοεί είναι πάντοτε οντότητες, και αφετέρου σε όλη αρχαιότητα αυτή η διάκριση, ακόμη και όταν δεν τηρούνταν ορολογικά, ήταν γενικά αποδεκτή ως πραγματική διάκριση. Ως εκ τούτου τα αίτια δεν νοούνταν ποτέ ως προτασιακά στοιχεία και οι εξηγήσεις υπήρχαν μόνο στο βαθμό που δήλωναν μια αλήθεια λόγω της οποίας το αίτιο είναι το πραγματικό αίτιο του γεγονότος. Για παράδειγμα, ο λόγος που οι στωϊκοί απέρριψαν τις τελεολογικές εξηγήσεις είχε να κάνει με το ότι δεν θεωρούσαν ότι υπήρχαν οντότητες που να αντιστοιχούν στα τελικά αίτια και οι προτασιακοί όροι είναι μόνο λεκτά και όχι οντότητες που μπορούν να έχουν οιαδήποτε αιτιακή αποτελεσματικότητα. Frede 1987 128-130

⁵⁴⁶ ΜΦ Ζ17 1041α14-26

⁵⁴⁷ Το ποιητικό αίτιο είναι η ονομασία που δόθηκε αργότερα σε αυτό που ο Αριστοτέλης ονομάζει 'όθεν ή αρχή της μεταβολής η πρώτη ή της ηρεμίσσεως' (194 β29-30) και θεωρείται ως το μόνο από τα τέσσερα αίτια που συμπίπτει με τα αίτια της σύγχρονη φυσικής καθώς δηλώνει τον δράστη μιας ενέργειας, το κινούν αίτιο ή τον φορέα μιας μεταβολής που προηγείται πάντοτε του γεγονότος που εξηγεί και εμπλέκεται σε όλες τις μηχανικές διαδικασίες μετάδοσης της κίνησης. Ωστόσο, τα προαναφερθέντα αποτελούν μόνο ένα τμήμα ή εκδοχή της αριστοτελικής ποιητικής αιτιότητας και όπως θα δούμε αναλυτικά το αριστοτελικό ποιητικό αίτιο καλύπτει ένα ευρύτερο φάσμα από τα σύγχρονα δρώντα αίτια και εν τέλει ούτε και αυτό, ή μάλλον κυρίως αυτό, δεν μπορεί να ενταχθεί στο πλαίσιο της σύγχρονης αιτιακής θεωρίας.

από το οποίο προέρχεται η μεταβολή, την εμμενή μορφή ή 'τι ην είναι' του όντος που του παρέχει το πρότυπο οργάνωσης του, και το τέλος ή 'ου ένεκα' δηλαδή την επιτυχή κατάληξη, τέλος, μιας διαδικασίας που συνιστά και εκείνο χάριν του οποίου έγινε. "Πολλές φορές βέβαια τα τρία από τα τέσσερα ταυτίζονται. Το 'τι είναι κάτι' και το 'ου ένεκα' συμπίπτουν, ενώ και η αρχική προέλευση της κίνησης ταυτίζεται ως προς το είδος με αυτά τα δύο. Γιατί ένας άνθρωπος γεννά έναν άνθρωπο, και το ίδιο γίνεται σε όλα όσα κινούν ενώ και τα ίδια κινούνται"⁵⁴⁸ Και τα τέσσερα αυτά αίτια αποτελούν παράγοντες για μία εξήγηση και όχι για διαφορετικές εξηγήσεις, εξηγούν ένα γεγονός και είναι καθαυτό αίτια ή αρχές πραγμάτων και όχι συμβάντα που εξηγούν άλλα συμβάντα. Για την ώρα, εκείνο που μας αφορά έγκειται στο ότι τόσο στην τέχνη όσο και στην φύση, η μορφή ή 'τι ην είναι', το ποιητικό αίτιο και το τέλος τις περισσότερες φορές συμπίπτουν ενώ η μορφή είναι το πρωταρχικό αίτιο. Η ουσιώδης μορφή είναι το συγκροτητικό αίτιο του πράγματος του οποίου είναι μορφή και υπ'αυτή την έννοια ως ορισμός του 'τι ην είναι' δηλώνει την οντολογική του συγκρότηση. Ωστόσο, εκτός από μορφικό, ποιητικό και τελικό αίτιο ενός πράγματος η μορφή αποτελεί και αίτιο της άμεσης ύλης του: "ζητείται συνεπώς το αίτιο της ύλης (και αυτό είναι το είδος), σύμφωνα με το οποίο η ύλη είναι κάτι συγκεκριμένο". Και αυτό είναι η ουσία με την πρωταρχική έννοια.

Το ον κατά τον Αριστοτέλη λέγεται με πολλούς τρόπους και ως εκ τούτου μπορούμε να διακρίνουμε αν το ον είναι καθαυτό ή κατά συμβεβηκός, αν ανήκει στην κατηγορία της ουσίας ή σε μια από τις άλλες κατηγορίες, αν είναι αληθές ή ψευδές, δηλαδή μη ον, ενώ, τέλος, για όλα τα προηγούμενα μπορούμε να διακρίνουμε αν υπάρχουν δυνάμει ή ενεργεία⁵⁴⁹. Η βασικότερη διάκριση είναι εκείνη σε σχέση με τα σχήματα των κατηγοριών καθώς, μολονότι δεν υπάρχει στα πράγματα κάποια ιδιότητα που να τους αποδίδει ύπαρξη, εκείνο που μας επιτρέπει να μιλάμε για το είναι ή την πραγματικότητα, και κατ'επέκταση για τους διάφορους τρόπους και τα είδη του είναι, είναι οι πρώτες ουσίες από τις οποίες εξαρτάται ή με τις οποίες σχετίζεται το είναι όλων των άλλων πραγμάτων. Έτσι, για όλα τα όντα, δηλαδή για το κάθε τι που υπάρχει στον κόσμο, μπορούμε να αναρωτηθούμε 'τι είναι' και να το εντάξουμε είτε στην κατηγορία της ουσίας είτε σε μία από τις άλλες κατηγορίες όπως της ποιότητας, της ποσότητας κ.ο.κ. Από την άλλη, ετούτο δεν είναι αρκετό για να καταλήξουμε στον πραγματικό λόγο ή ορισμό του γιατί ο "οριστικός λόγος δεν πρέπει να δηλώνει μόνο 'το ότι' όπως κάνουν οι περισσότεροι ορισμοί, αλλά πρέπει να περιέχει και να αποσαφηνίζει την αιτία"⁵⁵⁰. ο λόγος για να είναι πραγματικός ορισμός θα πρέπει να περιλαμβάνει και το 'διά τι'. Ωστόσο, τα ατομικά αντικείμενα, οι πρώτες ουσίες των Κατηγοριών, δεν αποτελούν οι ίδιες την αρχή και αιτία του είναι τους, καθώς οφείλουν την ύπαρξή τους σε άλλες αιτίες με προεξάρχουσα εκείνη της μορφής. Επιπλέον, ο Αριστοτέλης στο ΜΦ Δ8 ορίζει την ουσία ως εξής: "Ουσία λέγεται αυτό που είναι αίτιο του είναι και ενυπάρχει σε αυτά

⁵⁴⁸ Φ 198α23-26. Βλ. και ΠΨ 415b8-12.

⁵⁴⁹ "το ον λέγεται άλλοτε κατά συμβεβηκός και άλλοτε καθαυτό.....με όσους τρόπους λέγονται οι κατηγορίες, τόσες είναι και οι σημασίες του είναι,...επίσης το είναι σημαίνει και ότι κάτι είναι αληθές ενώ το μη είναι ότι δεν είναι αληθές αλλά ψευδές...επίσης το είναι σημαίνει και το ον που μπορεί να λεχθεί δυνάμει και το ον που μπορεί να λεχθεί εντελεχεία σχετικά με όλα τα προηγούμενα που αναφέραμε" ΜΦ Δ7. Βλ. και Ε2.

⁵⁵⁰ ΠΨ 412β13-15. Βλ. και ΜΦ Ζ.17 1041α9-24, ΜΦ Δ 1017β14.

τα οποία δεν αποδίδονται σε υποκείμενο όπως η ψυχή στο ζώο...Επίσης, το 'τι ην είναι', του οποίου ο λόγος είναι ορισμός, λέγεται και αυτό ουσία κάθε πράγματος. Η ουσία συνεπώς έχει δύο σημασίες, το έσχατο υποκείμενο, το οποίο δεν αποδίδεται περαιτέρω σε κάτι άλλο, και αυτό που είναι 'τόδε τι' και 'χωριστόν'· τέτοιο είναι για κάθε πράγμα η μορφή και το είδος"⁵⁵¹. Έτσι, στα ΜΦ που αφορά στην μελέτη του όντος ως όντος καθολικά, του όντος από την άποψη ότι είναι ον και άρα της ίδιας της πραγματικότητας, όταν ο Αριστοτέλης θέτει το ερώτημα για το 'τι είναι το ον' ή 'τι είναι το ον ως ον', επαναθέτει και το ερώτημα σχετικά με το τι συνιστά πρώτη ουσία. Τα αισθητά επιμέρους αντικείμενα των Κατηγοριών συνιστούν απλώς τα δεδομένα από τα οποία ξεκινάμε, δηλαδή την πραγματικότητα που πρέπει να εξηγηθεί και όχι τα στοιχεία που εξηγούν την πραγματικότητα.

Ο Αριστοτέλης θέτει στο ΜΦΖ το ζήτημα ως εξής: Επειδή το ον δεν αποτελεί γένος ή αρχή καθόσον λέγεται με πολλές σημασίες και μπορεί να αποδοθεί ως κατηγορήμα στα πάντα⁵⁵², για παράδειγμα τόσο στα αντικείμενα όσο και στα μέλη των κατηγοριών, θα κατανοήσουμε τι σημαίνει το ον αν κατανοήσουμε το 'τι είναι' του πρωταρχικού όντος, δηλαδή της πρώτης ουσίας. Η πρώτη ουσία είναι εκείνο που μπορεί να μας παρέχει μια κοινή βάση και αναφορά, 'προς εν', έτσι ώστε να μπορούμε να αναγάγουμε εκεί και τα άλλα όντα από την άποψη ότι είναι όντα και να μιλάμε για το ον καθολικά, για το ον ως ον. Η ουσία αποτελεί αυτή την κοινή βάση γιατί όλα τα άλλα πράγματα εξαρτώνται ως προς το είναι τους από αυτή ενώ αυτή δεν εξαρτάται από άλλα πράγματα. Δεν υπάρχει τίποτα που να μην ανήκει ή να μην σχετίζεται με μια ουσία· όλοι οι άλλοι τρόποι του είναι των πραγμάτων που ανήκουν στις άλλες κατηγορίες εξαρτώνται από τον τρόπο του είναι της ουσίας. Έτσι, "η αναγωγή γίνεται σε κάτι που είναι ένα και κοινό"⁵⁵³. Εν ολίγοις, το ερώτημα 'τι είναι το ον' ισοδυναμεί με το ερώτημα 'τι είναι η ουσία' επειδή αν κατανοήσουμε τον τρόπο του είναι της ουσίας θα κατανοήσουμε και όλους τους

⁵⁵¹ ΜΦ1017β16-26

⁵⁵² Το ον και το ένα δεν μπορούν να είναι γένη γιατί κανένα γένος δεν μπορεί να αποδίδεται ως κατηγορήμα στις διαφορές του, ενώ το ον και το ένα μπορούν να αποδοθούν ως κατηγορήματα σε όλα και άρα αν ήταν γένη θα μπορούσαν να αποδοθούν ως κατηγορήματα στις διαφορές τους.

"Τα είδη μετέχουν στα γένη ενώ τα γένη δεν μετέχουν στα είδη. Γιατί τα είδη επιδέχονται τον ορισμό του γένους ενώ τα γένη δεν επιδέχονται τον ορισμό του είδους. Πρέπει άρα να ελέγχουμε αν το γένος που έχει αποδοθεί μετέχει ή μπορεί να μετέχει στον ορισμό του είδους. Για παράδειγμα, αν προσδιορίζαμε κάτι ως το γένος του όντος ή του ενός, το αποτέλεσμα θα ήταν ότι το γένος μετέχει στα είδη, γιατί το ον και το ένα αποδίδονται ως κατηγορήματα σε όλα όσα υπάρχουν και το ίδιο και ο ορισμός τους" Τοπικά 121α16-20

"Πρώτα τα γένη, βέβαια, θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι περικλείουν όλα τα όντα και ότι μοιάζουν κατεξοχήν με αρχέςκάθε πράγμα είναι ον και ένα. Στο μέτρο όμως που οι διαφορές μετέχουν κατ'ανάγκη σε αυτά, αν τα εκλάβει κάποιος ως γένη, και δεδομένου ότι καμία διαφορά δεν μετέχει στο γένος, δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι πρέπει να τίθενται ως γένη ή ως αρχές" ΜΦ 1059β31-34. Βλ. και 998β22-26, 1038α19-29, Ζ13

⁵⁵³ ΜΦ 1061α10-11. Αυτός ο τύπος ανάλυσης έχει ονομαστεί εστιακή ομωνυμία. Ενδεικτικά βλ. Shields 1999. Όπως αναλύει ο Frede, είναι πολύ σημαντικό η εστιακή ομωνυμία ως εργαλείο ανάλυσης να διακρίνεται από την έννοια της αναλογικής ομωνυμίας Frede 2000 19-24.

άλλους τρόπους του είναι, δηλαδή τα άλλα όντα⁵⁵⁴. Επιπλέον, για να κατανοήσουμε τον τρόπο του είναι της ουσίας θα πρέπει πρώτα να αναζητήσουμε ανάμεσα στα είδη των όντων που είναι ουσίες εκείνες που θεωρούμε κατεξοχήν ουσίες όπως τα έμβια όντα όσον αφορά τις φυσικές φθαρές ουσίες. Γιατί πάντοτε κατανοούμε καλύτερα το λιγότερο πλήρες μέσα από το πιο πλήρες. Ως εκ τούτου, σε τελική ανάλυση, για να κατανοήσουμε πλήρως τον τρόπο του είναι της ουσίας δεν αρκεί να κατανοήσουμε τον τρόπο του είναι των φυσικών ουσιών μέσα από τον τρόπο του είναι των έμβιων όντων αλλά θα πρέπει να κατανοήσουμε και τον τρόπο του είναι των αιώνιων υπερσελήνιων φυσικών ουσιών και να εξετάσουμε αν σε τελική ανάλυση υπάρχουν κεχωρισμένες ουσίες, τουτέστιν ουσίες απαλλαγμένες από κάθε έννοια δυνάμει και άρα χωρίς ύλη. Και μέσα από αυτή την ανάλυση φτάνουμε να δούμε πως εν κατακλείδι όλοι οι τρόποι του είναι εξαρτώνται ή σχετίζονται με την αμιγή ενέργεια που είναι το είναι της πρωταρχικής ουσίας, δηλαδή με τον Θεό.

"συνεπώς το 'τι ην είναι' υπάρχει για όσα ο λόγος τους είναι ορισμός....λόγος, ωστόσο, για το τι σημαίνουν θα υπάρχει και για καθένα από τα άλλα, αν έχουν όνομα, δηλαδή ότι αυτό αποδίδεται σε εκείνο, ή αντί για λόγο απλό, άλλος πιο ακριβής. Ορισμός όμως δεν θα υπάρχει ούτε 'τι ην είναι'. Ή μήπως ο ορισμός, όπως και το 'τι είναι', έχει πολλές σημασίες; Διότι, κατά ένα τρόπο, το 'τι είναι' δηλώνει την ουσία και το 'τόδε τι', και με άλλο τρόπο, καθένα από τα κατηγορούμενα, ποσόν, ποιόν και τα σχετικά. Διότι όπως το 'είναι' ανήκει σε όλα τα πράγματα, όχι ωστόσο με την ίδια σημασία, αλλά σε άλλα πρωταρχικά και σε άλλα δευτερευόντως, έτσι και το 'τι είναι' ανήκει με την απόλυτη σημασία στην ουσία και με περιορισμένη σημασία στα άλλα ...ομοίως και το 'τι ην είναι' όπως και το 'τι είναι' θα ανήκει πρωτίστως και με την απόλυτη έννοια στην ουσία και έπειτα στα άλλα.. όχι δηλαδή το 'τι ην είναι' με την απόλυτη σημασία, αλλά το 'τι ην είναι' από την άποψη της ποιότητας ή της ποσότητας....εκείνο που είναι φανερό όμως είναι ότι ο ορισμός με την πρωταρχική και απόλυτη σημασία και το 'τι ην είναι' είναι των ουσιών"⁵⁵⁵

Ο Αριστοτέλης, αφού απαριθμήσει τα χαρακτηριστικά που πρέπει να πληροί μια οντότητα για να είναι ουσία, όπου τα κυριότερα είναι να αποτελεί έσχατο υποκείμενο, να αποτελεί κάτι συγκεκριμένο, ένα 'τόδε τι', και κάτι που μπορεί να χωριστεί, αντί να αναλύσει τα επιμέρους αντικείμενα των Κατηγοριών, επαναθέτει το ζήτημα σχετικά με το τι πρέπει να εκλαμβάνουμε ως ουσία με την πρωταρχική έννοια, ως πρώτη ουσία. Το επιμέρους αντικείμενο δεν θεωρείται πλέον υποψήφιο γιατί, όπως φάνηκε από την ανάλυση των τεσσάρων αιτίων, δεν αποτελεί το ίδιο αρχή και αιτία του είναι του. Επιπλέον, δεν μπορεί και να μας δια φωτίσει σχετικά με προβλήματα όπως αυτό του διπλασιασμού των οντοτήτων. Για παράδειγμα, αν έχουμε μια οντότητα όπως ένα λευκό άλογο, εφόσον το λευκό και το άλογο είναι δύο διαφορετικά όντα, πώς γίνεται το είναι του πράγματος που είναι άλογο⁵⁵⁶ και το είναι του πράγματος που είναι λευκό να είναι διαφορετικά και από την άλλη να μιλάμε για αριθμητικά ένα πράγμα, και εν πάση περιπτώσει ποια ακριβώς είναι τα μη ανεξάρτητα στοιχεία που συγκροτούν το καθαυτό άλογο και το καθιστούν

⁵⁵⁴ "το πάλοι ποτέ και νυν και αεί ζητούμενος και αεί απορούμενος, τι το ον, τούτο εστί τις η ουσία..διό και ημίν και μάλιστα και πρώτον και μόνον ως ειπείν περί του ούτως όντος θεωρητέον τι εστί" ΜΦ 1028β4-7. Βλ. και ΜΦ Κ3.

⁵⁵⁵ ΜΦ 1030α6-β5

⁵⁵⁶ Δηλαδή ο ορισμός.

υποκείμενο συμπτωματικών ιδιοτήτων⁵⁵⁷. Εν ολίγοις, το ζήτημα είναι το πως διασφαλίζεται η ατομική ουσιώδης ταυτότητα μέσα από τους διαφορετικούς τρόπους του είναι μιας οντότητας, χωρίς ωστόσο να υponομεύεται η διάκριση μεταξύ αυτών των διαφορετικών τρόπων του είναι της ατομικής οντότητας. Πως πολλά πράγματα, είτε αυτά είναι υλικά μέρη είτε ιδιότητες, δεν αποτελούν απλώς ένα ενιαίο πράγμα αλλά είναι ένα ενιαίο πράγμα. Έτσι, με το κριτήριο του έσχατου υποκειμένου καταλήγει στο Ζ3 σε τρία υποψήφια μέλη: την ύλη, την μορφή και το σύνθετο αυτών των δύο.

Η ύλη, μολονότι φαίνεται να υπόκειται των πάντων, δεν συνιστά ούτε κάτι 'χωριστό' ούτε ένα 'τόδε τι' τα οποία όμως αποτελούν κατεξοχήν χαρακτηριστικά της ουσίας.

"Υλη θεωρώ αυτό το οποίο καθαυτό δεν είναι ούτε συγκεκριμένο πράγμα ούτε κάποιο ποσό ούτε τίποτα άλλο από αυτά με τα οποία προσδιορίζεται το ον. Διότι υπάρχει κάτι στο οποίο αποδίδεται ως κατηγορηματικό το καθένα από αυτά, και του οποίου το είναι είναι διαφορετικό από εκείνο της κάθε κατηγορίας (αφού όλα τα άλλα κατηγορήματα αποδίδονται στην ουσία και η ουσία στην ύλη). Επομένως, το έσχατο [υπόστρωμα] καθαυτό δεν είναι ούτε συγκεκριμένο πράγμα ούτε ποσό ούτε τίποτα άλλο· ούτε όμως και οι αρνήσεις όλων αυτών, διότι και αυτές θα του ανήκουν μόνο κατά συμβεβηκός. Υπό αυτό το πνεύμα, λοιπόν, κάποιοι θεωρούν ότι η ύλη είναι ουσία. Αυτό ωστόσο είναι αδύνατον αφού και το 'χωριστό' και το 'τόδε τι' θεωρείται ότι ανήκουν κατεξοχήν στην ουσία. Για αυτό το είδος και το σύνθετο ύλης και είδους θα πρέπει να θεωρηθούν περισσότερο ουσία από την ύλη. Την ουσία, λοιπόν, που αποτελείται από τα δύο, δηλαδή από ύλη και μορφή, ας την αφήσουμε κατά μέρος, διότι είναι ύστερη και έκδηλη"⁵⁵⁸

Η ύλη εκλαμβάνομενη ως κάτι ανεξάρτητο δεν είναι καν υποκείμενο με την κανονική έννοια του υποκειμένου γιατί δεν είναι κάτι συγκεκριμένο που μπορεί να οριστεί και στο οποίο μπορούν να αναφέρονται τα άλλα πράγματα. Με άλλα λόγια, η ουσία δεν μπορεί να αποτελεί ένα ακαθόριστο υπόστρωμα και πολύ περισσότερο ένα γυμνό επιμέρους αποσπασμένο από ιδιότητες για τον πολύ απλό λόγο ότι ένα τέτοιο επιμέρους, δηλαδή ύλη με αυτή την έννοια, δεν είναι δυνατόν να υπάρχει. Η ουσία πρέπει να είναι κάτι εξατομικευμένο γιατί αν θεωρήσουμε ότι όλες οι ιδιότητες είναι αποσυνδεδεμένες και αποσπάσιμες και αποδώσουμε κάποια κατηγορήματα σε κάτι μη ορισμένο, δηλαδή σε κάτι που δεν οριοθετείται συγκροτητικά από κάποιες ιδιότητες, τότε αν αφαιρέσουμε αυτά τα κατηγορήματα δεν μένει τίποτα· τουτέστιν η ατομικότητα της ουσίας εξαφανίζεται στο τίποτα. Ακόμα και τα πιο απλά σώματα, τα στοιχεία, καθορίζονται από ένα ζεύγος ιδιοτήτων στον συνδυασμό των οποίων οφείλουν τον βαθμό εξατομικεύσεώς τους⁵⁵⁹ ενώ τα μείγματα ή ομοιογενή σώματα που προέρχονται από τέτοια στοιχεία έχουν και αυτά κάποιου είδους μορφή που είναι η αναλογία ή ο ειδικός νόμος της σύνθεσής τους. Η ακαθόριστη ύλη δεν είναι ανεξάρτητη φυσική οντότητα αλλά το

⁵⁵⁷ Βλ. ΜΦ Ζ6. Βλ. και ΠΓΦ 319β3-4, 220β14, Φ 190α15-16, β23-25, 217α21-25, ΠΨ 424α25-27, 425β26-426α1, ΠΑΑ 449α17.

⁵⁵⁸ ΜΦ 1029α19-32

⁵⁵⁹ Η φωτιά είναι ζεστή και ξηρή, ο αέρας ζεστός και υγρός, το νερό κρύο και υγρό και η γη κρύα και ξηρή. Τα ενάντια για την μεταστοιχείωση είναι το ξηρό με το υγρό και το ζεστό με το κρύο. Έτσι ο αμφίδρομος κύκλος της μεταστοιχείωσης μέσω της μετάβασης από ένα ενάντιο κάθε φορά στο άλλο έχει ως εξής: η φωτιά μπορεί να γίνει αέρας, ο αέρας νερό, το νερό γη, και η γη φωτιά και αντιστρόφως, δηλαδή, η φωτιά μπορεί να γίνει γη, η γη νερό, το νερό αέρας και ο αέρας φωτιά. Επομένως, ακόμη και σε αυτή την περίπτωση το υποκείμενο της μεταβολής δεν είναι απολύτως απροσδιόριστο.

όριο του μη όντος, σχεδόν μη ον⁵⁶⁰. Είναι ένας σχετικός προς την μορφή όρος. Η αριστοτελική ύλη είναι εκείνο που είναι αόριστο ή ακαθόριστο εν σχέσει με έναν περαιτέρω καθορισμό που μπορεί να λάβει και όχι εκείνο που είναι απολύτως ακαθόριστο. Για παράδειγμα, το ξύλο είναι ύλη ενός ξύλινου κιβωτίου όχι ως ξύλο αλλά όταν εκλαμβάνεται ως εκείνο από το οποίο μέσω της τέχνης μπορεί να προέλθει ένα κιβώτιο.

Σε ό,τι μας αφορά τώρα, όπως φάνηκε και από το απόσπασμα, ούτε το σύνθετο ύλης και μορφής είναι πρώτη ουσία γιατί μολονότι καλύπτει και τα τρία κριτήρια είναι 'ύστερο' της μορφής. Η μορφή προηγείται, δηλαδή συνιστά προϋπόθεση του σύνθετου. "Αν το είδος προηγείται της ύλης και είναι περισσότερο ον, τότε, για τον ίδιο λόγο, προηγείται και αυτού που αποτελείται από τα δύο"⁵⁶¹. Επομένως, εκείνο που απομένει για να συνιστά πρώτη ουσία είναι η μορφή. Τόσο η ύλη, όχι ως απολύτως ακαθόριστη ούτε ως απώτερη ύλη, αλλά ως η άμεση ύλη του σύνθετου, όσο και το σύνθετο είναι σε μικρότερο βαθμό ουσίες, δηλαδή δευτερογενώς⁵⁶².

Ωστόσο, όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Αριστοτέλης το να δείξουμε ότι η μορφή είναι η πρώτη ουσία συνιστά ένα δύσκολο εγχείρημα και για αυτό εντοπίζει την έρευνα αρχικά στα αισθητά πράγματα καθώς κάποια από αυτά κατά γενική ομολογία είναι ουσίες. Εδώ έχουμε για μια άλλη μια φορά το γνωστό σχήμα όπου ξεκινάμε από τα πιο γνώριμα σε εμάς για να κατανοήσουμε εκείνα που είναι πιο γνώριμα στην φύση, τα κατά την φύση και τον λόγο γνωριμότερα⁵⁶³. Ξεκινάμε από την γενική διαπίστωση ότι τα αισθητά πράγματα είναι πρώτες ουσίες για να καταλήξουμε ότι εν τέλει πρώτες ουσίες είναι οι μορφές τους και μάλιστα οι μορφές τους όχι όπως ορίζονται μέσω γένους και διαφοράς αλλά ως αιτίες. Τα βασικότερα προβλήματα που έχει να αντιμετωπίσει συνοψίζονται στα εξής ερωτήματα. Πώς δικαιολογείται ότι εν τέλει η μορφή αποτελεί το έσχατο υποκείμενο των συμπτωματικών ιδιοτήτων και άρα πρώτη ουσία, την στιγμή μάλιστα που το υποκείμενο της κίνησης ορίζεται πάντοτε ως ύλη; Πώς η μορφή αν είναι ενυπάρχον στοιχείο των αισθητών ουσιών είναι χωριστή; Πώς αν εκληφθεί ως καθόλου, εφόσον ως ορισμός το 'τι ην είναι' είναι κοινό για όλα τα μέλη ενός ταξινομικού είδους, είναι 'τόδε τι', δηλαδή ένα επιμέρους συγκεκριμένο πράγμα; Και τέλος, ακόμη και αν λυθούν τα προηγούμενα, πώς εκλαμβανόμενη ως ορισμός είναι ένας ενιαίος λόγος που αφορά ένα πράγμα, και ομοιοτρόπως πώς εκλαμβανόμενη ως ενυπάρχουσα μέσα σε ύλη συγκροτεί ένα ενιαίο πράγμα και όχι ένα σωρό ή μια απλή συρραφή;

Όσον αφορά την μορφή ως καθόλου, όπως αναφέραμε και προηγουμένως, ο Αριστοτέλης αρνείται κατηγορηματικά ότι οτιδήποτε καθολικό μπορεί να αποτελεί ουσία.

"Μερικοί, ωστόσο, θεωρούν ότι και το καθόλου είναι αίτιο και κατεξοχήν αρχή...διότι είναι αδύνατον οποιοσδήποτε από τους καθόλου όρους να θεωρηθεί ότι είναι ουσία. Πρώτα από όλα, επειδή ουσία για κάθε πράγμα είναι η ιδιαίτερη ουσία αυτού του πράγματος, δηλαδή εκείνη η οποία δεν

⁵⁶⁰ "Γιατί η ύλη και η στέρηση είναι διαφορετικά, και από τα δύο αυτά πράγματα το ένα δεν είναι ον κατά συμβεβηκός, δηλαδή η ύλη, ενώ η στέρηση δεν είναι ον καθαυτή. Και η ύλη είναι κοντά στο ον και υπό μία έννοια είναι ουσία ενώ η στέρηση δεν είναι ον κατά κανένα τρόπο" Φ 192α5-8

⁵⁶¹ ΜΦ 1029α5-7

⁵⁶² Βλ και ΠΨ412α7, ΜΦ 1042α25-31, 1070α9-12

⁵⁶³ ΜΦ 1029α33-β12

ανήκει σε άλλο, ενώ το καθόλου είναι κοινό, αφού καθόλου λέγεται εκείνο που ανήκει σε περισσότερα από ένα πράγματα"

"Η ουσία δεν ανήκει παρά μόνο στον εαυτό της και στο πράγμα που την έχει και του οποίου είναι ουσία... κανένα καθόλου δεν υπάρχει χωριστά από τα ατομικά πράγματα... ούτε κανένας από του καθολικούς όρους είναι ουσία ούτε και υπάρχει ουσία που να αποτελείται από ουσίες"⁵⁶⁴.

Ούτως ή άλλως, όπως αναφέραμε και σε προηγούμενο σημείο, η βασική κριτική που ασκούσε ο Αριστοτέλης στην Πλατωνική θεωρία των Ιδεών συμποσούται στην αδυναμία της αιτιακής δράσης των Ιδεών καθώς ως καθόλου δεν μπορούν να εξηγήσουν ούτε την γένεση, ούτε την κίνηση και όπως θα δούμε ούτε και το είναι κάποιου πράγματος ως αυτό το ενιαίο πράγμα που είναι⁵⁶⁵.

Όλα τα όντα που έχουν φύση, δηλαδή εσωτερική αρχή μεταβολής, είναι ουσίες γιατί αποτελούν ένα υποκείμενο και η φύση είναι κάτι που υπάρχει πάντα μέσα σε ένα υποκείμενο⁵⁶⁶. Εφόσον τα φυσικά πράγματα είναι σύνθετα ύλης και μορφής η φύση μπορεί να είναι είτε η ύλη είτε η μορφή. Ωστόσο, η πρωταρχική υποκείμενη ύλη των όντων είναι 'αρρυθμιστον ον' και η φύση ταυτίζεται εν τέλει με την μορφή του φυσικού αντικειμένου, γιατί "το είδος είναι σε μεγαλύτερο βαθμό φύση από την ύλη" καθώς "κάθε πράγμα ορίζεται, όταν είναι εντελεχεία μάλλον παρά όταν υπάρχει δυνάμει"⁵⁶⁷. Η εντελέχεια, εντελής έχει, δηλώνει την κατάσταση πληρότητας ή τελειότητας ενός πράγματος, δηλαδή την κατάσταση κατά την οποία δεν του λείπει τίποτα και τον βαθμό πραγματικότητας που του αντιστοιχεί: "το ένα και το είναι λέγονται με πολλούς τρόπους αλλά κυρίως [ένα και είναι] είναι η εντελέχεια"⁵⁶⁸.

Η εντελέχεια μας παραπέμπει άμεσα στο ζεύγος των εννοιών του δυνάμει και του ενεργεία το οποίο, κατά την γνώμη μου, συνιστά την πιο καίρια εννοιολογική διάκριση καθόσον παρέχει το μόνο πρίσμα μέσα από το οποίο μπορούμε να κατανοήσουμε ορθά την αριστοτελικής οντολογία. Υπ'αυτό το φως, η οντολογία της ουσίας αποκτά την δυναμική διάσταση που της αρμόζει και παύει να αποτελεί μια στατική θεώρηση υποκειμένων που επιδέχονται κατηγορήματα, μια οντολογία πραγμάτων και ιδιοτήτων, και άρα αδρανών αντικειμένων όπου το γίνεσθαι είναι

⁵⁶⁴ ΜΦ Ζ13, Ζ16, ΜΦ 1038β8-12, 1040β23-1041α5, 1053β17.

⁵⁶⁵ " Μερικοί νόμισαν πως η φύση των Ειδών ήταν αρκετή για να εξηγήσει την γένεση ...και ότι κάθε τι λέγεται πως υπάρχει χάρη στο Είδος, πως γίνεται κατά την συμμετοχή του στο Είδος και πως φθείρεται κατά την αποβολής τουΑν, δηλαδή, τα Είδη είναι αίτια, για ποιό λόγο δεν γεννούν συνεχώς αλλά πότε γεννούν και πότε όχι, αφού υπάρχουν πάντα Είδη και όντα που μετέχουν σε αυτά; ... διότι εκείνο που αλλοιώνει και μετασηματίζει είναι πιο ισχυρό αίτιο γένεσης, και έχουμε συνηθίσει ως προς όλα, τόσο για τα προϊόντα της φύσης όσο και τα της τέχνης, να ονομάζουμε ποιούν εκείνο που μπορεί να προκαλέσει κίνηση [το κινητικό]" ΠΓΦ 335β10-29

⁵⁶⁶ Φ 192β33-34.

⁵⁶⁷ Φ 193β6-8. Βλ. και ΜΦ 1015α13-19. Είναι προφανές ότι το φύσει ον που αποτελεί το σύνθετο της ύλης και της μορφής έχει φύση αλλά δεν είναι φύση ενώ αντιθέτως η μορφή του είναι φύση αλλά ούτε είναι φύσει ον ούτε έχει φύση, δηλαδή εσωτερική αρχή μεταβολής. "Εφόσον η φύση είναι η εσωτερική αρχή της μεταβολής, 'φύση έχουν' όλα τα όντα που μεταβάλλονται από μόνα τους, όλα τα φύσει όντα. Τα φύσει όντα και οι ουσιώδεις ιδιότητές τους είναι 'κατά φύσιν', ακολουθούν δηλαδή κάποιες φυσικές προδιαγραφές. Συνοψίζοντας θα λέγαμε ότι ένα ζώο είναι για τον Αριστοτέλη 'φύσει ον', είναι 'κατά φύσιν', 'έχει φύση' και αποτελεί 'ουσία' ως 'υποκείμενο'. Οι ουσιώδεις τώρα ιδιότητές του είναι και αυτές 'φύσει' και 'κατά φύσιν', όμως δεν είναι 'φύση', δεν 'έχουν φύση' και δεν αποτελούν 'ουσίες" Κάλφας 1999 149. Πρβ και 72-73

⁵⁶⁸ ΠΨ 412β8-9

αναγκαίο παρεπόμενο και όχι πρωταρχική θεώρηση. Συνακόλουθα, υπ'αυτό το πρίσμα, κατανοείται καλύτερα και η τελεολογία στην εσωτερική της διάσταση. Το τέλος συνιστά την μορφή χάριν της οποίας πραγματώνεται μια ενυπάρχουσα δυνατότητα εντελώς ανεξάρτητα από εμπρόθετους σκοπούς και εξωγενείς κανονιστικές ιδέες. Το ζεύγος του δυνάμει και του ενεργεία αλληλοδιαπλέκεται άρρηκτα με την ύλη και την μορφή καθότι όπως λέει ο ίδιος συνιστά επί της ουσίας έναν άλλο τρόπο για την διατύπωση του ίδιου πράγματος⁵⁶⁹.

Στον Αριστοτελικό κόσμο κάθε τι που κινείται πρέπει να κινείται από κάτι. Τίποτε δεν μπορεί να μεταβληθεί αν δεν έρθει σε επαφή ένα ζεύγος αντιθετικών δυνάμεων όπου, με την ευρεία έννοια, το ένα είναι επενεργητικό και το άλλο παθητικό. Ετούτο, αποτελεί μια απολύτως απaráβατη αρχή του φυσικού κόσμου και συμπεριλαμβάνει ακόμα και τα όντα που κινούν αυτά τον εαυτό τους, τουτέστιν τα έμβια όντα⁵⁷⁰. Βάσει αυτού, άλλωστε, ο Αριστοτέλης αναπτύσσει και το επιχείρημά του για την ύπαρξη του πρώτου ακίνητου κινούντος ή Θεού ο οποίος είναι εν τέλει, κατά έναν πολύ ειδικό τρόπο βέβαια, υπεύθυνος για την τάξη του σύμπαντος καθώς το είναι του είναι αμιγής ενέργεια η οποία δεν αντιστοιχεί σε καμία δυνατότητα που πρέπει να ενεργοποιηθεί ή να διατηρηθεί. Τα άβια σώματα πρέπει πάντοτε να κινούνται από κάτι άλλο αλλά ακόμη και τα έμβια που οι ψυχές ή φύσεις τους είναι ακίνητα κινούνται, και άρα έστω και δευτερευόντως πρώτες αρχές κίνησης για όσο υπάρχουν τα αντίστοιχα έμψυχα, θα πρέπει και αυτά να ενεργοποιούνται από κάτι άλλο έτσι ώστε να συντονίζονται τα ίδια τις εσωτερικές και εξωτερικές κινήσεις τους σύμφωνα με την ψυχή τους. Το ζητούμενο είναι τι ακριβώς μπορεί να σημαίνει ότι τα έμβια κινούν αυτά τον εαυτό τους ενώ από την άλλη ενεργοποιούνται, ή και όσον αφορά τοπικές λειτουργίες ακόμη και κινούνται, πάντοτε και από κάτι άλλο και σε τι διαφέρει αυτό από την κίνηση των άβιων σωμάτων που πάντοτε κινούνται από κάτι άλλο. Ή, για να το θέσω διαφορετικά, τι σημαίνει ότι 'η κίνηση που είναι άφθαρτη και άπαυστη ανήκει σε όλα τα φυσικά όντα ως ένα είδος ζωής', και γιατί εν τέλει το ότι 'τα έμψυχα τα διακρίνει από τα άψυχα η ζωή' δεν συνιστά μια κενή περιεχομένου περιγραφική διάκριση⁵⁷¹; Τέλος, πως συμβαδίζει το ότι η φύση είναι η εσωτερική αρχή κίνησης κάθε φυσικού όντος, είτε άβιου είτε έμβιου, και το ότι τις περισσότερες φορές είναι ποιητικό, μορφικό και τελικό αίτιο, με το ότι οτιδήποτε κινείται πρέπει εν τέλει να κινείται από κάτι άλλο ή και από κάτι άλλο;

⁵⁶⁹ "εις μέν δὴ τρόπος οὗτος, ἀλλως δ' ὅτι ἐνδέχεται ταυτὰ λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν" (Φ 191β27)). Βλ. καὶ Φ193β7-8, ΜΦ 1045α20-25. Επιπλέον στο Μετὰ τὰ Φυσικά 1078α30 βλέπουμε τὸ 'υλικῶς' νὰ ἀντικαθιστᾷ τὸ 'δυνάμει' ὡς ἀντίθετο τοῦ 'ἐντελεχείᾳ': "διττόν γάρ τὸ ὄν, τὸ μέν ἐντελεχεία τὸ δ' υλικῶς" καθὼς καὶ στο ΠΨ 412α 9-10 ἡ ὕλη ἀναφέρεται ὡς δύναμις ἐνῶ ἡ μορφή ἢ εἶδος ὡς ἐντελέχεια.

⁵⁷⁰ Φ 251α23-β10, 260β1-4 κε, 253α2-3, 11-21.

⁵⁷¹ "Πότερον γέγονέ ποτε κινήσεις οὐκ οὔσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὔτως ὥστε κινεῖσθαι μὴδὲν, ἢ οὔτ' ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' αἶε ἦν καὶ αἶε ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὔσιν, οἷον ζωὴ τὴν οὔσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν;" Φ 250β10-14

"διωρισθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν. πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἄν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτὸ φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κινήσις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κινήσις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις. διὸ καὶ τὰ φερόμενα πάντα δοκεῖ ζῆν". ΠΨ 413α21-26
"διωρισθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν"

Το ένα σκέλος της απάντησης σχετίζεται με κάτι που έχω ήδη επισημάνει αρκετές φορές. Σχετίζεται με το ότι η φύση ως εσωτερική αρχή κίνησης δεν είναι μια διακριτή ή επιπρόσθετη άυλη οντότητα που είναι ποιητικό αίτιο με την έννοια του δρώντα φορέα αλλά είναι ποιητικό αίτιο επειδή ως συγκεκριμένου είδους δυνατότητα καθορίζει την κατεύθυνση και το όριο των κινήσεων ως συνολικό τελικό αίτιο που συντονίζει όλες τις επιμέρους κινήσεις σε ένα συνολικό έργο που αφορά και οριοθετεί το όλον. Επιπλέον, ετούτο αφορά μόνο τις ουσίες με την αυστηρή έννοια, δηλαδή, όσον αφορά τον υποσελήνιο κόσμο, τα έμβια όντα. Μόνο στα έμβια όντα η μορφή τους, δηλαδή η ψυχή, είναι εσωτερικό ποιητικό αίτιο και είναι εσωτερικό καθοριστικό ποιητικό αίτιο επειδή είναι τελικό αίτιο. Τα άβια φυσικά όντα, με την έννοια της ουσιώδους μορφής, έχουν ατελείς μορφές και έχουν ατελείς μορφές ακριβώς επειδή η μορφή τους δεν είναι και εσωτερικό ποιητικό αίτιο και η μορφή τους δεν είναι εσωτερικό ποιητικό αίτιο επειδή, μολονότι παρέχει μια κατεύθυνση ή προσδίδει υπό τις κατάλληλες συνθήκες ένα απλό χαρακτηριστικό πρότυπο συμπεριφοράς που χαρακτηρίζει το ον καθαυτό, δεν είναι εσωτερικό τέλος. Συνιστά μόνο έναν παθητικό καθορισμό του όντος ο οποίος δεν συνεπάγεται κανονιστικότητα. Δεν είναι η κατοχή μιας μορφής η κατοχή της οποίας είναι μια ενέργεια που είναι πλήρης κάθε στιγμή έτσι ώστε το ον να έχει την εντελέχεια ή ψυχή που το καθιστά ουσιώδη ενότητα και κάθε στιγμή δυνατό να είναι όλα όσα ορίζει αυτή η εντελέχεια. Κάθε ψυχικό ενέργημα του έμβιου όντος αποτελεί μια ζωτική δραστηριότητα ή πράξη που αποτελεί εκδήλωση αυτής της εντελέχειας ενώ συγχρόνως είναι συγκροτητική και διατηρητική αυτής της ίδιας. Το έμβιο αυτοπραγματώνεται γιατί η ζωή ως τρόπος του είναι του συγκροτείται και συγκροτεί ταυτόχρονα αυτό το είναι ως αυτοκαθοριζόμενο κανονιστικό πρότυπο συμπεριφοράς. Το ότι τα άβια όντα έχουν μόνο παθητική αρχή κίνησης σχετίζεται με την ατέλεια των μορφών τους οι οποίες ενυπάρχουν στην ύλη μόνο ως ένυλες μορφές ή καθορισμοί που επιτρέπουν συγκεκριμένες κινήσεις.

Κάθε υποκείμενη φυσιολογική κίνηση, τόσο κατά την ανάπτυξη όσο και κατά την διαβίωση ενός οργανισμού για παράδειγμα, είναι μια φυσιολογική διαδικασία που έχει επέλθει από την σύζευξη ενός ενεργητικού και ενός παθητικού παράγοντα· για παράδειγμα, του πεπτικού οργάνου, δηλαδή του έμφυτου θερμού, με την τροφή και των αισθητών, μέσω κάποιου ενδιάμεσου, με τα αισθητήρια όργανα. Το θερμό θερμαίνει και λαμβάνει χώρα η φυσιολογική διαδικασία της πέψης και τα αισθητά με κάποιο τρόπο ερεθίζουν αισθητήρια όργανα. Από αυτή την άποψη κάποιος μπορεί να μελετήσει έναν οργανισμό επικεντρωμένος μόνο στις υλικές ποιητικές διαδικασίες και να έχει μια πλήρη υλιστική περιγραφή ή και εξήγηση⁵⁷². Το θερμό πάντα θερμαίνει με κάποιο αναγκαίο τρόπο και τα αισθητά ερεθίζουν τα αισθητήρια όργανα. Υπ'αυτή την έννοια δεν έχει καν σημασία αν οι περιγραφές και οι μηχανισμοί είναι οι αριστοτελικές ή εκείνες των μηχανικιστών φιλοσόφων ή αυτές της σύγχρονης επιστήμης. Όπως επισημαίνει και ο Frede, η σημαντική διαφορά δεν έγκειται στις λεπτομέρειες μιας θεωρίας σχετικά με τα υλικά συστατικά των αντικειμένων και στις ιδιότητές τους, ούτε στην μάταιη σύγκριση της ανεπαρκούς

⁵⁷² Βλ. και 199β24-11

αριστοτελικής επιστήμης με την σύγχρονη Η σημαντική διαφορά έγκειται στο κατά πόσον μια οιαδήποτε τέτοια θεωρία μπορεί να μας παρέχει μια επαρκή κατανόηση των φυσικών αντικειμένων και της συμπεριφοράς τους⁵⁷³. Η αριστοτελική υποθετική αναγκαιότητα δηλώνει την υπαγωγή των μηχανισμών στην τελεολογία αλλά το ότι κάποιες υλικές ποιητικές αλυσίδες είναι αυτές και όχι άλλες εξίσου πιθανές δεν σημαίνει ότι τα τελικά αίτια αλλάζουν τον τρόπο αλληλεπίδρασης των υλικών στοιχείων. Ακριβώς το αντίθετο. Δεδομένου ότι τα υλικά στοιχεία έχουν μονοδιάστατες και συγκεκριμένες συμπεριφορές, δηλαδή είναι απλώς αναγκαία επειδή μπορούν να υπάρχουν μόνο με ένα τρόπο μολονότι δεν είναι αναγκαίο αυτά τα συγκεκριμένα να υπάρχουν, το ερώτημα είναι πως από αυτές ακριβώς τις συμπεριφορές προκύπτει πάντα ή κατά κανόνα ένα συγκεκριμένο στατιστικά απίθανο σύνθετο αποτέλεσμα το οποίο, επιπλέον και κυρίως, επιδεικνύει μια κανονιστική συμπεριφορά που δεν μπορεί να εξηγηθεί από την συστατική του ύλη. Εκείνο που δεν εξηγεί η υλική σύσταση δεν είναι μια σειρά συγκεκριμένων συμβάντων που οδηγούν σε κανονικότητες δομής και συμπεριφοράς, αλλά τις ίδιες τις κανονικότητες και τις κανονιστικές συμπεριφορές. Μπορεί να εξηγήσει την υλική διαδικασία της γένεσης και της ανάπτυξης αλλά όχι ως γένεση και ανάπτυξη ενός έμβριου, μπορεί να εξηγήσει τον μηχανισμό της πέψης αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει την θρέψη και μπορεί να εξηγήσει το ερέθισμα των αισθητηρίων οργάνων αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει την αίσθηση. Μπορεί να εξηγήσει όλες τις επιμέρους κινήσεις αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει τον οργανισμό ως μια ενιαία διαδικασία που λόγω μιας διαφορετικού τύπου εσωτερικής αιτιότητας υπάρχει ως ενιαίο εξατομικευμένο ον και όχι ως το σύνολο των μερών και των λειτουργιών του. Μπορεί να εξηγήσει το σύνολο των υλικών ποιητικών σχέσεων αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει την ζωή ως εσωτερικό έργο που συγκροτεί το ίδιο το είναι ή αλλιώς την αυτοπραγμάτωση ή αυτενέργεια ενός οργανισμού λόγω της αυτοτέλειάς του.

Υποθετικά αναγκαίες είναι όλες οι υλικές ουσίες που έχουν ουσιώδεις μορφές ή κάτι ανάλογο. Σημαίνει απλώς ότι αν είναι να υπάρξει η μορφή δεν γίνεται παρά να έχει προκύψει και να υπάρχει κατά τον συγκεκριμένο και αναγκαίο τρόπο. Το ότι δεν είναι αναγκαίο να υπάρχει μια συγκεκριμένη μορφή ή ότι κάτι μπορεί να παρέμβει και να μην πραγματωθεί ή ότι μπορεί τυχαία, δηλαδή αυτομάτως, να προκύψει κάτι άλλο, δεν αναιρεί την αναγκαιότητα του τρόπου που υπάρχει όταν υπάρχει ως αυτή η μορφή. Το ότι τα φυσικά πράγματα ενδέχεται να είναι και να μην είναι, αριστοτελικά, δεν σημαίνει ότι είναι ενδεχομενικά με την σύγχρονη έννοια βάσει της οποίας κάτι θα μπορούσε να είναι και διαφορετικό. Η υποθετική αναγκαιότητα μέσω της οποίας τα όντα καθίστανται ουσιώδεις ενότητες χάριν ενός τέλους που είναι αυτά τα ίδια, αναιρεί, φυσικώ τω τρόπω και χωρίς την επίκληση εμπρόθετων σκοπών ή αιτιότητας μέσω παράστασης, ακριβώς αυτού του είδους την ενδεχομενικότητα. Τα έμβια όντα δεν μπορεί να προκύπτουν από την εξωτερική τυχαία σύγκλιση ανεξάρτητων αιτιακών αλυσίδων αλλά πρέπει να υπάρχει μια κοινή αιτία η οποία να εξηγεί τόσο την εσωτερική ενότητα που επιδεικνύουν οι έμβιοι οργανισμοί όσο και το κανονιστικό πρότυπο συμπεριφοράς τους. Η ενδεχομενικότητα ή τυχειότητα που συνδέεται με την τυφλή μηχανιστική αναγκαιότητα και στην οποία αντιπαράτίθεται ο Αριστοτέλης αφορά την σύμπτωση

⁵⁷³ Frede 1992 95.

εξωτερικών αιτιακών αλυσίδων που δεν σχετίζονται με κάτι εσωτερικό αυτού που προκύπτει. Ο Αριστοτέλης, σε αυτού του τύπου την ενδεχομενικότητα και όχι στην αναγκαιότητα γενικώς, αντιπαραθέτει την φύση ως εσωτερική αιτία του είναι των πραγμάτων και πηγή κανονικότητας και, όσον αφορά τα έμβια, κανονιστικότητας. Από την άλλη, ετούτο δεν αποκλείει τις αυτόματες διαδικασίες από τις οποίες μάλιστα μπορεί να προκύψει κάτι παραπλήσιο ή και ίδιο με τις διαδικασίες που προκύπτουν λόγω της φύσης. Και ο λόγος που αυτό είναι εφικτό είναι γιατί όλες οι φυσικές διαδικασίες που έχουν τέλος, το οποίο τέλος τους είναι η φύση τους, συμβαίνουν μέσω υλικών διαδικασιών.

" Γι' αυτό άλλωστε υπάρχουν τρεις διαφορετικές πραγματείες: η πρώτη ασχολείται με τα ακίνητα, η δεύτερη με τα κινούμενα αλλά άφθαρτα και η τρίτη με τα φθαρτά. Επομένως ο φυσικός θα πρέπει να απαντήσει στο 'διά τι' ανάγοντάς το και στην ύλη, και στο 'τι είναι κάτι', και σε αυτό που προκάλεσε πρώτο την κίνηση. Συνήθως όμως διερευνούν τις αιτίες της μεταβολής των όντων ως εξής: εξετάζουν τι έρχεται μετά από τι, ποιά είναι η πρώτη ενέργεια που κάτι έκανε ή έπαθε, και συνεχίζουν με τον ίδιο τρόπο στα επόμενα. Οι αρχές όμως που προκαλούν τη φυσική κίνηση είναι δύο, και η δεύτερη από αυτές δεν είναι φυσική --γιατί δεν έχει μέσα της αρχή κίνησης. Τέτοια αρχή είναι ότι κινεί χωρίς να κινείται, όπως αυτό που είναι εντελώς ακίνητο και προηγείται των πάντων, και ακόμη το 'τι είναι κάτι' και η μορφή των όντων --γιατί αυτά είναι τέλος και 'εκείνο χάριν του οποίου' [ου ένεκα]. Συνεπώς, επειδή η φύση είναι 'για χάριν κάποιου τέλους' [ένεκα του], θα πρέπει ο φυσικός να γνωρίζει και αυτό το είδος της αιτίας {δηλαδή το τέλος και το ου ένεκα}, και να αποδίδει με όλους τους τρόπους το 'δια τι': 1) ότι είναι ανάγκη αυτό να γίνεται από εκείνο (και να γίνεται από εκείνο είτε πάντα είτε κατά κανόνα) και αν πρόκειται να είναι θα είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα (όπως στο συλλογισμό το συμπέρασμα προκύπτει από τις προκειμένες). 2) και ότι αυτό που είναι το πράγμα πρέπει να είναι το 'τι ην είναι'. 3) και γιατί με αυτόν τον τρόπο, ένα πράγμα είναι καλύτερο --όχι γενικά καλύτερο, αλλά καλύτερο σε σχέση με τη δική του ουσία."⁵⁷⁴

Το πρόβλημα με εκείνους που "εξετάζουν τι έρχεται μετά από τι, ποιά είναι η πρώτη ενέργεια που κάτι έκανε ή έπαθε, και συνεχίζουν με τον ίδιο τρόπο στα επόμενα"⁵⁷⁵ δεν είναι ότι δεν παρέχουν καμία εξήγηση αλλά ότι παρέχουν μια ανεπαρκή εξήγηση όσον αφορά την πλήρη κατανόηση και άρα του αιτίου που τα πράγματα συμβαίνουν έτσι όπως συμβαίνουν. Το υποθετικά αναγκαίο είναι ακριβώς το ίδιο με αυτό που μελετούν οι μηχανικιστές με την διαφορά ότι δεν το θεωρούν υποθετικά αναγκαίο γιατί δεν λαμβάνουν υπ' όψιν τους πως συνδέεται η υλική ποιητική αιτιότητα με την ου ένεκα αιτιότητα της μορφής. Τόσο οι υλικές ποιητικές σχέσεις που οδηγούν στην γένεση ενός οργανισμού όσο και εκείνες που συγκροτούν την άμεση ύλη του κατά την διάρκεια της ύπαρξής του είναι υποθετικά αναγκαίες επειδή με κάποιο τρόπο συνδέονται και με την ου ένεκα αιτιότητα. Η μορφή είναι μια εμμενής κανονιστική αρχή μέσω της οποίας πρέπει να εξηγήσουμε τόσο την συμπεριφορά των οργανισμών όσο και την διάταξη της ύλης χωρίς ωστόσο να παραβιάζεται τίποτε από την ίδια την υλική αναγκαιότητα μέσω της τροχοδρόμησης της οποίας ακριβώς προκύπτουν και λειτουργούν με απόλυτα φυσικούς τρόπους και μηχανισμούς τα συγκεκριμένα όντα. Η αριστοτελική μορφή δεν είναι ούτε ένα υπερβατικό πρότυπο, ούτε ένα σύνολο ενύπαρκτων ιδιοτήτων

⁵⁷⁴ Φ2.7 198α31-198β3

⁵⁷⁵ Φ 198α33-35

ούτε απλώς η λειτουργική διευθέτηση. Το ότι προκαλεί φυσική κίνηση χωρίς η ίδια να είναι φυσική δεν σημαίνει ότι είναι μια μυστηριώδης άυλη οντότητα που επενδύεται έξωθεν στην ύλη, αλλά σημαίνει απλώς ότι δεν έχει η ίδια αρχή κίνησης μέσα της, το οποίο, με την σειρά του, σημαίνει ότι είναι κάτι που κινεί χωρίς να τραβά και να σπρώχνει και άρα κάτι μη υλικό που, όσον αφορά τον υποσελήνιο κόσμο, είναι ταυτόχρονα χωριστό από την ύλη και εμμενές στην ύλη. Χωριστό γιατί δεν κινείται, και άρα δεν έχει ύλη και δεν αλληλεπιδρά με υλικούς τρόπους και εμμενές γιατί υπάρχει μόνο μέσα στο πράγμα, δηλαδή στο σώμα του οποίου είναι μορφή ή ψυχή και υπάρχει μέσα στο σώμα ως η συγκροτητική εντελέχεια ή ενεργεία μορφή που το καθιστά το δυνάμει ζωντανό σώμα του έμβιου όντος. Υπάρχει ή συμβαίνει ως κάτι εμμενές και όχι ως χωριστή ουσία ή ως κάτι ενύπαρκτο όπως οι ιδιότητες ή ως στοιχείο ή πρόσθετη αλληλεπίδραση. Είναι το αίτιο της ενότητας ή η εντελέχεια ακριβώς αυτού του σώματος που αποκτά έτσι την δυνατότητα να είναι ο οργανισμός που εκδηλώνει συνεχώς μέσα από τον τρόπο του είναι του την κατεύθυνση που του προσδίδει η εντελέχεια ως ενέργεια ή ζωή. Έτσι, η ψυχή, χαρακτηρίζει τα όντα που την έχουν ως εξατομικευμένα όντα με προσίδια εσωτερική καθοριστική αρχή κίνησης λόγω της οποίας οριοθετούνται μέσω του έργου τους, δηλαδή του τρόπου ζωής τους, και όχι μέσω της δομής ή του σχήματός τους ή των λειτουργιών τους που ανήκουν στην ύλη τους, δηλαδή στο σώμα ως δυνάμει ον ή ύλη του έμβιου. Φέρουν την διαφορά τους από τον περιβάλλοντα χώρο τους λόγω της εμμένειας της ψυχής τους η οποία εμμένεια είναι η κατοχή της δυνατότητάς τους να είναι ζωντανά, η οποία κατοχή τα καθιστά ήδη ζωντανά γιατί συνιστά η ίδια μια ζωτική ενέργεια του υλικού τους σώματος ως σχέση ενός ζωντανού σώματος με τον εαυτό του, δηλαδή του έμβιου όντος με τον εαυτό του ως ψυχή ή 'τι ην είναι' που ως 'ου ένεκα' ή καλό καθορίζει κάθε στιγμή τον τρόπο του είναι του και τις χαρακτηριστικές συμπεριφορές του ως κάτι που είναι και συλλαμβάνεται τόσο στην αντίληψη όσο και στην νόηση ως κάτι ένα. Υπ'αυτή την έννοια η ψυχή είναι ακίνητο κινούν. Το ερώτημα τώρα, βέβαια, είναι τι ακριβώς σημαίνει αυτό στην περίπτωση των φυσικών όντων και γιατί εν τέλει μόνο οι ψυχές ή ουσίες ή μορφές ή φύσεις των έμβιων είναι ακίνητα κινούντα ενώ οι μορφές των άβιων είναι ατελείς μορφές καθώς τα ίδια είναι "περισσότερο ύλη"⁵⁷⁶ ενώ συγχρόνως η ύλη τους είναι "εγγύτατα της ουσίας"⁵⁷⁷.

Στα Φ 8.5 επιχειρηματολογεί πως κάθε μεταβολή μπορεί να συμβαίνει μεταξύ δύο πραγμάτων που το ένα είναι κινούν και το άλλο κινούμενο. Αυτό που κινεί μπορεί να κινεί είτε άμεσα είτε με κάποιο ενδιάμεσο ή και με πολλά ενδιάμεσα. Το κινούν μπορεί να είναι είτε κάτι που δεν κινεί αυτό τον εαυτό του και άρα προηγουμένως έχει κινηθεί από κάτι άλλο είτε κάτι που κινεί αυτό τον εαυτό του οπότε είναι η πρώτη αρχή της συγκεκριμένης κίνησης. Το κινούμενο μπορεί και αυτό με την σειρά του να κινεί κάτι άλλο αλλά μπορεί να μην κινεί και τίποτα. Όταν όμως κάτι κινεί αυτό τον εαυτό και είναι ποιητικό αίτιο με την έννοια της

⁵⁷⁶ Μετ. 390α4-5

⁵⁷⁷ ΠΟ 310β31-33

προέλευσης της αρχής της συγκεκριμένης μεταβολής, σημαίνει ότι έχει μέσα του μια ακίνητη αρχή κίνησης η οποία κινεί χωρίς να κινείται.

Αν το κινούν δεν είναι κάτι που κινεί αυτό τον εαυτό του τότε για να έχουμε μια πλήρη αιτιακή αλυσίδα θα πρέπει να βρούμε αυτό που κίνησε πρώτο κατά την συγκεκριμένη κίνηση και αυτό είναι πάντοτε κάτι που κινεί αυτό τον εαυτό του γιατί δεν μπορούμε να έχουμε μια άπειρη σειρά από κινούντα που κινούνται από κάτι άλλο. Τα υλικά σώματα δεν κινούν αυτά τον εαυτό τους και στα έμβια που κινούν αυτά τον εαυτό τους οι δυνάμεις τους είναι δυνατότητες που αφενός δεν τις ασκούν συνέχεια και αφετέρου για την ενεργοποίησή τους χρειάζονται κάποιο εξωτερικό ή εσωτερικό ερέθισμα. Έτσι κάποια στιγμή όλα φτάνουν να εξαρτώνται από το πρώτο ακίνητο κινούν.

"η κίνηση λένε ότι προκύπτει εκεί που δεν υπήρχε πρώτα, και ότι αυτό ακριβώς συμβαίνει με τα έμψυχα. Στην αρχή ηρεμούν και μετά κινούνται χωρίς τίποτε, όπως λένε, να τα έχει κινήσει από έξω. Αυτό ωστόσο είναι ψεύδος. Γιατί η πείρα δείχνει ότι πάντοτε κάποιο από τα σύμφυτα μέρη του ζώου είναι σε κίνηση και ότι αυτής της κίνησης το αίτιο δεν είναι το ίδιο το ζώον αλλά ίσως το περιβάλλον....Τίποτε επομένως δεν εμποδίζει, και μάλλον είναι αναγκαίο, πολλές κινήσεις να παράγονται στο σώμα από την επενέργεια του περιβάλλοντος. Από αυτές μερικές κινούν την διάνοια ή την όρεξη, και αυτή κινεί όλο το ζώο"⁵⁷⁸.

"γιατί η θρέψη διατηρεί [σώζει] την ουσία του εμψύχου, και αυτό υπάρχει όσον καιρό τρέφεται. και η τροφή προκαλεί τη γέννηση όχι εκείνου που τρέφεται, αλλά ενός άλλου, που είναι σαν και αυτό που τρέφεται. Γιατί, ήδη, η δική του ουσία υπάρχει, και τίποτε δε γεννά αυτό τον εαυτό του, αλλά τον διατηρεί. Όστε, η αρχή αυτή της ψυχής, είναι μια δυνατότητα που διατηρεί αυτό που την έχει ως αυτό που είναι, ενώ η τροφή την ενεργοποιεί [παρασκευάζει ενεργείν]. Γι' αυτό, όταν το ον στερηθεί την τροφή, δεν δύναται να είναι. Και αφού τρία είναι αυτά που διακρίναμε στη θρέψη, εκείνο δηλαδή που τρέφεται [το τρεφόμενον] και αυτό με το οποίο τρέφεται [ω τρέφεται], και εκείνο που τρέφει [το τρέφον], αυτό που τρέφει είναι η πρωταρχική ψυχή, ενώ εκείνο που τρέφεται είναι το σώμα που την έχει, και αυτό με το οποίο τρέφεται είναι η τροφή..... Η έκφραση, όμως, 'αυτό με το οποίο τρέφει' [ω τρέφει], έχει δύο σημασίες, όπως και η έκφραση 'αυτό με το οποίο κάποιος κυβερνά το πλοίο', που σημαίνει το χέρι και το πηδάλιο. το ένα που κινεί και κινείται, και το άλλο που κινείται μόνο. Κάθε τροφή, τώρα, πρέπει να μπορεί να χωνευθεί, και την πέψη την επιτελεί το θερμό στοιχείο· γι' αυτό, καθετί έμψυχο έχει θερμότητα."⁵⁷⁹.

"ως προς το είδος θα ήταν ένα εκείνο που δίνει κίνηση, δηλαδή το ορεκτικό ως ορεκτικό, και πρώτο απ' όλα το ορεκτό (γιατί αυτό κινεί χωρίς να κινείται, επειδή το συνέλαβε ο νους ή η φαντασία), ενώ αριθμητικά εκείνα που δίνουν κίνηση είναι περισσότερα. Αφού, όμως, σε κάθε κίνηση υπάρχουν τρία πράγματα: ένα αυτό που κινεί, δεύτερο εκείνο με το οποίο κινεί, και τρίτο εκείνο που κινείται. Ακόμη, αφού εκείνο που κινεί είναι διττό, αφενός αυτό που είναι ακίνητο, και αφετέρου αυτό που κινεί και κινείται, συνεπάγεται ότι το ακίνητο είναι το πρακτικό αγαθό, ενώ εκείνο που κινεί και κινείται είναι το ορεκτικό (γιατί, εκείνο που κινείται, κινείται ενόσω ορέγεται, και η όρεξις είναι κάποιου είδους κίνηση ή ενέργεια) και εκείνο που κινείται είναι το ζώο. Όσο για το όργανο, με το οποίο κινεί η όρεξη, αυτό, πια, είναι σωματικό γι' αυτό, πρέπει να το εξετάσουμε στις κοινές λειτουργίες της ψυχής και του σώματος.Γενικά, λοιπόν, όπως έχουμε πει, το ζώο ως ορεκτικό κινεί αυτό τον εαυτό του. δεν μπορεί, όμως, να είναι ορεκτικό χωρίς να έχει φαντασία. και κάθε φαντασία είναι είτε λογική είτε αισθητική. Αυτή την τελευταία, λοιπόν, την έχουν και τα άλλα ζώα"⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ Φ 253α10-21

⁵⁷⁹ ΠΨ 416β18-31.

⁵⁸⁰ ΠΨ 433β10-34.

"...διότι το πάσχειν και η κίνηση είναι χαρακτηριστικό της ύλης, αλλά το κινείν και το ποιείν είναι λειτουργία άλλης δύναμης. Τούτο είναι φανερό τόσο στην περίπτωση των προϊόντων της τέχνης όσο και της φύσης. Το νερό δηλαδή δεν δημιουργεί το ίδιο ένα ζώο από τον εαυτό του, ούτε το ξύλο κρεβάτι, αλλά η τέχνη το δημιουργεί. ..οι στοχαστές αυτοί παραλείπουν την κυριότερη αιτία, αφού αφήνουν έξω το 'τι ην είναι' και την μορφή"⁵⁸¹.

"Οτι λοιπόν κανένα από αυτά [τα απλά σώματα] δεν κινεί αυτό τον εαυτό του είναι φανερό. Ωστόσο, έχουν αρχή κίνησης η οποία δεν είναι αρχή του κινείν ούτε του ποιείν, αλλά του πάσχειν. Λοιπόν, αν πάντα τα κινούμενα κινούνται ή σύμφωνα με την φύση ή παρά φύσιν και βία, και αν τα βία και παρά φύσιν κινούμενα κινούνται πάντα από κάτι διαφορετικό από αυτά [υπό τινός και υπ' άλλου], και αν πάλι όλα τα πράγματα που η κίνησή τους είναι φυσική κινούνται από κάτι [υπό τινός]--- τόσο αυτά που κινούνται από τον εαυτό τους όσο και αυτά που δεν κινούνται από τον εαυτό τους (για παράδειγμα τα ελαφριά και τα βαριά, τα οποία κινούνται ή από αυτό που τα γέννησε και τα έκανε ελαφριά και βαριά ή από εκείνο που τα απελευθερώνει από το εμπόδιο που τα παρακωλύει),--- είναι φανερό ότι όλα τα κινούμενα κινούνται από κάτι [υπό τινός]"⁵⁸².

"δεν κινείται παρά ό,τι έχει την δύναμη να κινείται σύμφωνα με κάθε κίνηση, για παράδειγμα, μόνο το αλλοιωτό αλλοιώνεται, και μόνο το μεταβλητό κατά τόπο μετακινείται. Επομένως, κάτι πριν να καεί πρέπει να είναι καύσιμο όπως και κάτι πριν κάψει πρέπει να είναι καυστό"⁵⁸³.

"μεταξύ αυτών που κινούνται από κάτι άλλο τα μεν κινούνται σύμφωνα με την φύση, τα δε παρά φύσιν"⁵⁸⁴.

Υπό μια οπτική, επιστημονικά δεν έχει καμία διαφορά αν μια διαδικασία ή έναν οργανισμό, δηλαδή μια ουσιωδώς εξατομικευμένη και ενοποιημένη διαδικασία, τον εκλαμβάνουμε, αριστοτελικά, ως υποθετικά αναγκαίο, ή αν τον εκλαμβάνουμε ως κάτι που έχει προκύψει με αναγκαίο τρόπο ως ενδεχομενικό αποτέλεσμα αποκλειστικά τυχαίων νομοτελών αλληλεπιδράσεων, ή ως σκέτο προσαρμοστικό ή λειτουργιστικό αποτέλεσμα που έχει προκύψει μέσα από το κοσκίνισμα της φυσικής επιλογής, ή ως δομικό αποτέλεσμα που προκύπτει μέσω της επιβολής υπερβατικών μορφών ή άχρονων δομικών νόμων, ή ως προθετικά δημιουργημένο ον μέσω θεϊκού σχεδιασμού. Οι υλικές ποιητικές διαδικασίες που συγκροτούν δομικά και λειτουργικά τον οργανισμό, όποιες και αν είναι αυτές, σε κάθε περίπτωση είναι απολύτως οι ίδιες και οι μηχανισμοί μπορούν να εξεταστούν και να εξηγηθούν με τα επιστημονικά μέσα κάθε εποχής. Υπό μια άλλη οπτική, όμως, οι συγκεκριμένες παραδοχές οδηγούν και επηρεάζουν ως ένα βαθμό την ίδια την επιστημονική έρευνα αλλά κυρίως επηρεάζουν τις επιστημολογικές θεωρίες που συγκροτούν και επικαλούνται ως αληθείς οι επιστήμονες και οι συναφείς επιστημολόγοι. Εν μέσω άλλων μπορούμε να ερμηνεύσουμε και έτσι το ότι οι φυσικοί πρέπει να λειτουργούν σαν να εξετάζουν σιμότητες. Ο αριστοτελικός φυσικός επιστήμονας εξετάζει καταρχήν τα υποθετικά αναγκαία όντα. Ωστόσο, θα πρέπει να γνωρίζει ότι είναι υποθετικά αναγκαία ακόμη και αν το έργο του δεν είναι η μελέτη των μορφών ως

⁵⁸¹ ΠΓΦ 335β29-336α3

⁵⁸² Φ 255β34-256α3.

⁵⁸³ Φ 251α16-20

⁵⁸⁴ Φ 254β20-22

αίτιο του είναι, του όντος ως όντος. Φιλοσοφικά, βέβαια, η διαφορά είναι πολύ μεγάλη και αφορά την κοσμοεικόνα που διαμορφώνουμε, την μεταφυσική, οντολογική και ηθική μας αντίληψη. Το πρόβλημα της κυρίαρχης σύγχρονης κοσμοθεωρίας, παρά τις αδιαμφισβήτητες επιτυχίες της επιστήμης, δεν έγκειται στην μεταφυσική της επιστήμης ή στην υποτιθέμενη απόρριψη κάθε μεταφυσικής, αλλά στην υπόγεια αναγωγή της επιστήμης σε δογματική ή θεοκρατική, μεταφυσική. Μπορεί οι επιστημονικές θεωρίες να μεταβάλλονται αλλά η όποια αντικειμενική αλήθεια ανήκει δικαιωματικά στην σφαίρα της επιστήμης. Οι αφαιρέσεις έχουν πάρει την θέση της πραγματικότητας, τα εργαλεία και τα μέσα την θέση των τελών και των πράξεων, οι εξωτερικοί κανόνες την θέση της κανονιστικότητας. Επί της ουσίας δεν έχει αποκλεισθεί απλώς η σχέση του είναι με το δέον, αλλά έχει καταργηθεί το ίδιο το είναι.

"ΟΠΟΙΟΣ ΑΓΝΟΕΙ ΤΗΝ ΚΙΝΗΣΗ ΑΓΝΟΕΙ ΤΗΝ ΦΥΣΗ"

Κάθε άβιο φυσικό σώμα μπορεί να κινείται, δηλαδή να υπόκειται σε κίνηση, είτε φυσικά, δηλαδή σύμφωνα με την φύση του, είτε βίαια, δηλαδή ενάντια στην φύση του, αλλά η φυσική του κατάσταση ως πληρότητα του είναι του επιτυγχάνεται όταν ηρεμεί στον οικείο του τόπο. Όσον αφορά τα έμβια που είναι αυτοτελείς ή πλήρεις ουσίες η πληρότητα τού είναι τους έγκειται στην αυτοπραγμάτωσή τους, τουτέστιν στο να επιτελούν το εμμενές στα ίδια έργο τους που δεν είναι άλλο από το είδος ζωής που τους αντιστοιχεί. Όσον αφορά τα στοιχεία ο φυσικός τόπος της γης είναι στο κέντρο, του νερού γύρω από την γη, του αέρα γύρω από το νερό και της φωτιάς γύρω από τον αέρα. Αν δεν υπήρχε η περιοδική κίνηση του ήλιου που εξαρτάται με την σειρά της από τις κυκλικές κινήσεις των ουράνιων σφαιρών και εν τέλει από το ακίνητο κινούν τα πάντα θα ήταν αποδομημένα στα στοιχεία που θα ήταν διαστρωματωμένα στον φυσικό τους τόπο και δεν θα υπήρχε κανενός είδους κίνηση και καμία γένεση και φθορά⁵⁸⁵. Ωστόσο, λόγω της φοράς του ήλιου τα στοιχεία

⁵⁸⁵ ΠΓΦ 337α7-15, ΜΦ 1072α10-12. Επί της ουσίας ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί την γη, το νερό, τον αέρα και τη φωτιά στοιχεία αλλά συνδυασμούς πρωταρχικών δυνάμεων που επί της ουσίας είναι οι φυσικές ιδιότητες της ύλης ή αλλιώς η ίδια η ύλη. Οι πρωταρχικές αυτές δυνάμεις υπάρχουν πάντοτε σε ζεύγη και υφίστανται μόνο ένυλα είτε ως τα αποκαλούμενα όπως λέει ο Αριστοτέλης στοιχεία, είτε συνδυάζονται στα μίγματα και στα ομοιομερή. Έτσι, το ξηρό με το θερμό σχηματίζουν φωτιά, το θερμό με το υγρό σχηματίζουν αέρα, το υγρό και το ψυχρό σχηματίζουν νερό και το ψυχρό και το ξηρό σχηματίζουν γη. Ωστόσο, έχει πολύ μεγάλη σημασία το ότι οι εναντιότητες αυτές δεν είναι ιδιότητες αυτών των απλών σωμάτων αλλά τα συγκροτούν ως τέτοια με μια πολύ ισχυρή έννοια: επέχουν θέση μορφής αλλά επί της ουσίας είναι η ίδια η ύλη. Τα στοιχεία μολονότι αποτελούνται από συνδυασμούς δυνάμεων δεν είναι υλομορφικά σύνθετα αλλά απλά σώματα, δηλαδή ύλη η οποία δεν μπορεί παρά να της αντιστοιχεί κάποιου είδους μορφή. Τα στοιχεία δεν είναι κάτι τελείως απροσδιόριστο καθώς οι δυνάμεις που τα συγκροτούν δεν είναι δευτερεύουσες ποιότητες αλλά αιτιακές δυνάμεις που αλληλεπιδρούν και μέσα από τις οποίες και τα αναγνωρίζουμε. Υπ'αυτή την έννοια, αναλογικά, ο συνδυασμός των απλών σωμάτων ή ο αντίστοιχος συνδυασμός των βασικών δυνάμεων είναι η μορφή τους η οποία ποτέ δεν είναι 'χωριστή' ή ουσιώδης. (ΠΖΜ 646α13-16, Μετ. Α.2, Δ.10, ΠΓΦ Β 1-6, 329β10-14, ΠΟ Γ,Δ). Όσον αφορά στις αλληλεπιδράσεις των στοιχειακών δυνάμεων μεταξύ τους το θερμό και το ψυχρό είναι ενεργητικές δυνάμεις ενώ το ξηρό και το υγρό είναι παθητικές και έτσι τα ενεργητικά επέχουν θέση μορφής ως προς το παθητικά που επέχουν θέση ύλης. Οι συνδυασμοί τους, δηλαδή τα στοιχεία, συνιστούν την απώτερη ή την εγγύς ύλη όλων των σωμάτων. Δεν υπάρχει ύλη χωρίς έστω ένα ζεύγος τέτοιων αντιθετικών δυνάμεων αλλά αυτές οι δυνάμεις δεν μπορούν να χαρακτηρίσουν ένα σώμα ως κάτι άλλο εκτός από υλικό σώμα. Έτσι, και οι διαφορές μεταξύ των ομοιογενών φυσικών άβιων σωμάτων δεν εξαρτώνται από τις διαφορές των στοιχείων αλλά από τις διαφορές στις συνεχώς μεταβαλλόμενες αναλογίες των ζευγών αντιθετικών δυνάμεων τα οποία συνδυάζονται για να τις αποτελέσουν. Η ομοιομερής ύλη συγκροτείται από διάφορα ζεύγη δυνάμεων που πραγματώνονται σε ενδιάμεσα στάδια από αυτά των τεσσάρων στοιχείων (ΠΓΦ 334β8-30). Όλες οι υπόλοιπες διαφορές ή ιδιότητες όπως το βάρος, η ελαφρότητα, η πυκνότητα η αραιότητα κ.ο.κ. ακολουθούν αναγκαία τις διαφορές αναλογίας των πρωταρχικών δυνάμεων. Όλες αυτές είναι οι αδιαχώριστες φυσικές ιδιότητες της ύλης. Γιατί, φερ'επειν, το θερμό σημαίνει πάντοτε ένα θερμό σώμα. Μία άλλη σκοπιά μέσα από την οποία μπορούμε να το δούμε αυτό είναι η εξής: δεν υπάρχει θερμό σώμα που όταν μεταβάλλει κάτι άλλο ως προς την θερμότητα δεν μεταβάλλεται και αυτό συγχρόνως ως προς την θερμότητα λόγω αντικίνησης. Για παράδειγμα, οτιδήποτε είναι θερμό όταν θερμαίνεται θα υποστεί ψύξη από το σώμα που θερμαίνει. Έτσι, όταν ο Αριστοτέλης στο ΠΓΦ 324β18-24 λέει ότι η φωτιά περιέχει ένυλο το θερμό, "εν ύλη το θερμόν", επισημαίνει ότι το θερμό δεν είναι η ουσία της φωτιάς, καθώς ανστηρά μιλώντας, η μόνη 'ουσιακή' φύση που έχει η φωτιά είναι η ελαφρότητά της. Το θερμό δεν είναι ποτέ χωριστό από μια τουλάχιστον από τις παθητικές δυνάμεις

και μαζί συγκροτούν ένα σώμα που είναι υλικό σώμα ή ύλη. Δεν αλληλεπιδρά η θερμότητα με την ψυχρότητα, δηλαδή δεν αλληλεπιδρούν οι ενάντιες αρχές μεταξύ τους αλλά πάντοτε αλληλεπιδρά κάτι θερμό με κάτι ψυχρό τουτέστιν δύο στοιχεία ή δυνάμεις που έχουν κοινή ύλη με την έννοια ότι και τα δύο είναι ύλη. Για αυτό το λόγο άλλωστε τα τέσσερα στοιχεία μπορούν να μετασχηματίζονται το ένα στο άλλο και οι ύλες τους είναι σαν μια ύλη που μπορεί να είναι η κοινή ύλη των πάντων (ΠΟ 312ακε). Το ίδιο το θερμό δεν χαρακτηρίζει ποτέ από μόνο του ένα πράγμα και οτιδήποτε συγκροτείται από το θερμό μαζί με μια από τις βασικές παθητικές δυνάμεις, και γενικώς οτιδήποτε χαρακτηρίζεται μόνο από τις αναλογίες των βασικών ζευγών δυνάμεων, μπορεί να είναι μόνο κινούμενο κινούν, δηλαδή άβιο υλικό σώμα που χαρακτηρίζεται μόνο από την ατελή ενέργεια της κίνησης και όχι από την πλήρη ενέργεια ή ζωή που χαρακτηρίζει τα έμβια όντα λόγω της ουσιάς τους μορφής ή ψυχής τους. Κανένα φυσικό άβιο σώμα δεν είναι ουσία με την αυστηρή έννοια του όρου. Ένα έμβιο όταν τρέφεται ή αισθάνεται δεν μεταβάλλεται ως προς την ψυχή του όπως και ένας γιατρός δεν μεταβάλλεται ως προς την ιατρική τέχνη όταν γιατρεύει κάτι άλλο ή τον εαυτό του ως άλλο. Τόσο η ψυχή όσο και η ιατρική είναι αρχές κίνησης που οι κάτοχοί τους δεν μεταβάλλονται ως προς αυτές όταν ασκούν τις αντίστοιχες δυνατότητες. Η διαφορά είναι ότι οι ζωτικές ενέργειες παραμένουν ή επανακάμπτουν στο έμβιο ενώ οι ποιητικές πράξεις επιτελούνται πάντα μέσα σε κάτι άλλο. Η θερμότητα όμως και ψυχρότητα υπάρχουν μόνο ως απτές ποιότητες που αλληλεπιδρούν και δεν μπορούν να είναι αρχές κίνησης που οι κάτοχοί τους δεν μεταβάλλονται όταν εκδηλώνουν τις αντίστοιχες δυνατότητες· από αυτή την άποψη ακόμη και οι επενεργητικές δυνάμεις είναι παθητικές με την έννοια ότι τα σώματα που χαρακτηρίζονται από αυτές είναι υλικά σώματα που δεν διαθέτουν εσωτερική αρχή κίνησης εαυτού αλλά μόνο υπόκεινται σε κίνηση· "επίσης, φύση λέγεται και το πρώτο από το οποίο κάτι γίνεται το οποίο είναι 'αρύθμιστον' ον και αμετάβλητο από την δική του δύναμη" (ΜΦ 1014β27). Με άλλα λόγια ότι είναι ύλη και υλικό σώμα έχει εσωτερική αρχή κίνησης σύμφωνα με την οποία μπορεί να μεταβάλλεται από κάτι άλλο, είτε σύμφωνα με την φύση του είτε ενάντια στην φύση του, αλλά δεν κατέχει εσωτερική αρχή κίνησης σύμφωνα με την οποία μπορεί να κινεί τον εαυτό του. Κατά τις υλικές αλληλεπιδράσεις τώρα δεν μεταβάλλεται η θερμότητα η οποία από αυτή την άποψη είναι μορφικό χαρακτηριστικό και άρα αμετάβλητη, αλλά μεταβάλλεται αυτό που είναι θερμό ως προς την θερμότητα. Ωστόσο, κατά την θέρμανση, δηλαδή την κίνηση ή αλλοίωση ενός ψυχρού σώματος από ένα θερμό δεν μεταβάλλεται μόνο το ψυχρό σε θερμό αλλά και το θερμό σε ψυχρό. Η θερμότητα και η ψυχρότητα υπάρχουν μόνο ως θερμή και ψυχρή ύλη, πχ ως φωτιά και ως νερό, και όταν λέμε ότι το ψυχρό θερμαίνεται εννοούμε πάντοτε ότι ένα ψυχρό σώμα γίνεται θερμό σώμα επειδή χάνει το μορφικό χαρακτηριστικό της ψυχρότητας και αποκτά το ενάντιο μορφικό χαρακτηριστικό της θερμότητας ή κάποια άλλη ενδιάμεση μορφή. Χάνει μια αιτιακή δύναμη και αποκτά μια άλλη ή μεταβάλλεται ως προς την αιτιακή του δύναμη, για παράδειγμα, γίνεται λιγότερο θερμό. Τα υλικά σώματα από αυτή την άποψη δεν κατέχουν δυνάμεις αλλά είναι δυνάμεις. Ένυλες δυνάμεις που αποτελούν την ύλη για άλλα σώματα και ουσίες. Το αριστοτελικό υλικό αίτιο δεν είναι μια αδρανής άμορφη ύλη αλλά η ύλη και οι κινήσεις της, δηλαδή όλες οι υλικές ποιητικές αλληλεπιδράσεις των ζευγών των πρωταρχικών αντιθετικών δυνάμεων. Κατά την γένεση μιας σύνθετης ουσίας, για παράδειγμα ενός χάλκινου αγάλματος, οι αντιθετικές δυνάμεις που σχετίζονται με την μεταβολή δεν είναι πλέον οι υποκείμενες υλικές δυνάμεις και οι μεταβολές τους αλλά η στέρηση της μορφής και η κατοχή της.

Όσον αφορά τα στοιχεία, "επειδή είναι τέσσερα το καθένα περιγράφεται σαν να έχει μόνο μια ιδιότητα, η γη ξηρή μάλλον παρά ψυχρή, το νερό ψυχρή μάλλον παρά υγρή, ο αέρας υγρή μάλλον παρά θερμή και η φωτιά θερμή μάλλον παρά ξηρή" (ΠΓΦ 331α3-6"). Όσον αφορά τις ποιοτικές μεταβολές, μορφές ως αρχές κίνησης των σωμάτων μπορούν να είναι μόνο οι απτές ποιότητες (ΠΓΦ 329β6-26). Υπάρχουν και αντίθετες ιδιότητες όπως το βάρος και η ελαφρότητα οι οποίες δεν αλληλεπιδρούν μεταξύ τους με την έννοια της ποιοτικής μεταβολής· "το βαρύ και το ελαφρύ δεν είναι ούτε ποιητικά ούτε παθητικά" (329β19-20). Το βαρύ και το ελαφρύ σχετίζονται με την τοπική κίνηση και όχι με τη αλλοίωση.

Τα στοιχεία, ή αλλιώς τα ζεύγη των πρωταρχικών δυνάμεων, σε ένα μίγμα είναι ένα ενεργειακή υπαρκτό μίγμα αλλά δυνάμεις είναι ότι ήταν πριν αναμειχθούν. Η δυνατότητά τους διατηρείται αλλά μέσα στο μίγμα δεν είναι ενεργειακή τα στοιχεία που ήταν πριν την ανάμειξη γιατί αν ήταν δεν θα υπήρχε το μίγμα. Το ίδιο ισχύει και για τα ομοιομερή μέρη των ζώων μολονότι ο τρόπος συγκρότησής τους είναι διαφορετικός από αυτόν των μιγμάτων καθόσον έρχονται στην ύπαρξη συγχρονικά με τα ανομοιομερή και τα ανομοιομερή συγχρονικά με το όλο, δηλαδή με το εκάστοτε στάδιο συγκρότησης του όλου από την ψυχή. (ΠΓΦ1 327β22-31, ΠΖΜ 649β14-19, 646β27-20, ΠΖΓ 734β27-38) Σύμφωνα με την ίδια

είναι ως επί το πλείστον εκτοπισμένα από τον φυσικό τους τόπο καθώς αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, μετασχηματίζονται στο ένα στο άλλο και κατά μια έννοια αποτελούν την εγγύς ή απώτερη συστατική ύλη όλων των φθαρτών. Η φορά της φυσικής κίνησης των άβιων σωμάτων εξηγείται από την ατελή ένυλη εκάστοτε μορφή τους, δηλαδή την αναλογία ζευγών των βασικών ενεργητικών και παθητικών δυνάμεων, η οποία συμποσούται στο βάρος που συγκροτεί την φυσική εσωτερική τους τάση να κινούνται προς τον φυσικό τους τόπο ή, αλλιώς, το βάρος τους είναι η δυνατότητά τους να κινούνται προς τον φυσικό τους τόπο όταν τίποτα δεν τα εμποδίζει. Επί της ουσίας, δεν είναι όλα τα σώματα βαριά αλλά το βαρύ διακρίνεται από το ελαφρύ, τουτέστιν υπάρχουν στοιχεία που είναι μόνο βαριά και στοιχεία που είναι μόνο ελαφριά, τουτέστιν η γη και η φωτιά αντιστοίχως, ενώ ο αέρας και το νερό είναι ενδιάμεσα. Όλα τα υπόλοιπα υλικά σώματα είναι φύσει βαριά ή φύσει ελαφριά ανάλογα με το στοιχείο που επικρατεί στο καθένα⁵⁸⁶. Το βαρύ και το ελαφρύ ορίζεται ως η δυνατότητα φυσικής κίνησης με ορισμένο τρόπο. "βαρὺ γὰρ καὶ κοῦφον τῷ δύνασθαι κινεῖσθαι φυσικῶς πῶς λέγομεν. (Ταῖς δὲ ἐνεργείαις ὀνόματ' αὐτῶν οὐ κείται, πλὴν εἴ τις οἴοιτο τὴν ῥοπὴν εἶναι τοιοῦτον.)"⁵⁸⁷.

Ωστόσο, η φυσική αυτή τάση δεν σημαίνει ότι τα στοιχεία κινούνται από μόνα τους ούτε ότι έχουν κάποιου είδους πρόθεση ούτε ότι ο φυσικός τόπος ασκεί κάποια ελκτική δύναμη. Τίποτε στον φυσικό κόσμο δεν δρα από απόσταση. Πάντοτε πρέπει να υπάρχει κάτι με το οποίο το κινούμενο βρίσκεται σε επαφή έτσι ώστε να του μεταδίδει την κίνηση. Ο τόπος δεν είναι ιδιότητα κάποιου πράγματος, δεν κινεί τίποτα ούτε εντάσσεται σε καμία από τις αριστοτελικές αιτίες, τουτέστιν δεν είναι ούτε υλικό, ούτε ποιητικό, ούτε μορφικό, ούτε τελικό αίτιο⁵⁸⁸. Ο τόπος είναι το πέρασ του περιέχοντος σώματος, τουτέστιν ένα εξωτερικό όριο που περικλείει το περιεχόμενο σώμα από έξω όπως, για παράδειγμα, η εσωτερική κοίλη επιφάνεια ενός αγγείου που περιέχει νερό⁵⁸⁹. Ο Αριστοτέλης αρνείται την έλξη των όμοιων από τα όμοια και η αριστοτελική βαρύτητα, σε αντίθεση τόσο με την πλατωνική όσο και με την νευτώνεια, δεν είναι ελκτική δύναμη. Ένα σώμα δεν

λογική η ηλικία και η φθορά των ζωντανών δεν σχετίζεται με την ψυχή τους αλλά με την επικράτηση των δυνάμεων που είναι η συστατική τους ύλη η οποία οδηγεί στην απώλεια της δυνατότητας του σώματος να ενεργεί σύμφωνα με την ψυχή και άρα ισοδυναμεί με την απώλεια της ψυχής. Η φθορά ως προς την φύση του ζωντανού ως ζωντανού είναι παρά φύση: "η του μεν καθ'έξιν και κατά το είδος ύλη, του δε κατά στέρησιν και φθοράν την παρά φύσιν" ΜΦ (1044β32). Κατά μια έννοια τα ζεύγη αντιθετικών δυνάμεων που ενυπάρχουν στην συστατική τους ύλη μόνο δυνάμει ως στοιχεία που κανονικά τείνουν προς τον φυσικό τους τόπο επικρατούν ως τέτοια. (ΠΟ 288β15-9, ΜΦ 1045α1-6, ΠΨ 408β20-34, 411β10-12, 416α5-9). Βλ. και Whiting 1992 82-83, Sokolowski 1970, Mourelatos 1984, King 1956..

⁵⁸⁶ " Ἐπεὶ δὲ καὶ τῶν ἄλλων τὰ μὲν ἔχει βάρος τὰ δὲ κουφότητα, δῆλον ὅτι τούτων μὲν αἰτία πάντων ἡ ἐν τοῖς ἀσυνθέτοις διαφορὰ· κατὰ γὰρ τὸ ἐκείνων τετυχηκέναι τοῦ μὲν πλεῖον τοῦ δ' ἔλαττον, ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βαρῆα τῶν σωμάτων". ΠΟ 311α30-33

⁵⁸⁷ "Η σχετική μελέτη είναι συγγενής με την θεωρία περί κίνησης, αφού βαρύ και ελαφρύ ονομάζουμε ότι μπορεί να κινείται φυσικά με ορισμένο τρόπο. (Για τις αντίστοιχες ενέργειες δεν υπάρχουν ονόματα, εκτός αν θεωρήσει κάποιος κατάλληλη τη λέξη ροπή)" ΠΟ 307β25-30.

⁵⁸⁸ "Ἔτι δὲ καὶ τίνος ἂν τις θεῖη τοῖς οὖσιν αἴτιον εἶναι τὸν τόπον; οὐδεμία γὰρ αὐτῷ ὑπάρχει αἰτία τῶν τεττάρων· οὔτε γὰρ ὡς ὕλη τῶν ὄντων (οὐδὲν γὰρ ἐξ αὐτοῦ συνέστηκεν) οὔτε ὡς εἶδος καὶ λόγος τῶν πραγμάτων οὔθ' ὡς τέλος, οὔτε κινεῖ τὰ ὄντα." Φ 209α24-26.

⁵⁸⁹ "τὸ πῆρας τοῦ περιέχοντος σώματος <καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ>. λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον σῶμα τὸ κινητὸν κατὰ φοράν". Φ 212α6-8

είναι βαρύ ή ελαφρύ επειδή κινείται λόγω έλξης προς το συγγενές είδος ούτε ένα σώμα δρα σε ένα άλλο επειδή και τα δύο κατέχουν μάζα⁵⁹⁰. Από την άλλη, ο Αριστοτέλης ρητά υποστηρίζει ότι ο τόπος είναι κάτι που έχει κάποιου είδους δύναμη⁵⁹¹. Τα υλικά σώματα εξ' ορισμού είναι ποιοτικά και για να αλληλεπιδράσουν μεταξύ τους δεν μπορεί να είναι ούτε απολύτως όμοια ούτε απολύτως ανόμοια. Πρέπει να μοιράζονται μια κοινή ύλη αλλά να διαθέτουν και ενάντια χαρακτηριστικά, δηλαδή ενάντιες δυνάμεις όπως το ψυχρό και το θερμό έτσι ώστε να μπορούν να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους όταν έρχονται σε επαφή. Κάθε κίνηση αφορά κάποιες ενάντιες ιδιότητες ή δυνάμεις. Κατά την τοπική κίνηση στην οποία υπεισέρχονται είτε φυσικά είτε βίαια όλα τα σώματα λόγω του βάρους τους δεν συμβαίνουν αλλοιώσεις ενώ η τοπική κίνηση αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση όλων των άλλων κινήσεων συμπεριλαμβανομένης της γένεσης⁵⁹².

"Η κίνηση, λοιπόν, του κάθε σώματος προς τον τόπο του πρέπει να θεωρηθεί παρόμοια με τις άλλες γενέσεις και μεταβολές. Καθώς οι κινήσεις είναι τρεις....., σε καθεμία βλέπουμε την μεταβολή να συντελείται από τα ενάντια προς τα ενάντια ή τα ενδιάμεσα, και όχι να γίνεται μέσα σε τυχαίο σώμα προς ένα τυχαίο όριο. Παρόμοια, το οποιοδήποτε τυχαίο σώμα δεν κινεί το οποιοδήποτε τυχαίο σώμα, αλλά όπως αυτό που μπορεί να αλλοιωθεί [αλλοιωτό] είναι διαφορετικό από αυτό που μπορεί να αυξηθεί, έτσι και αυτό που μπορεί να προκαλέσει αλλοίωση [αλλοιωτικό] από εκείνο που μπορεί να προκαλέσει αύξηση. Κατά τον ίδιο τρόπο πρέπει να θεωρήσουμε πως αυτό που μπορεί να προκαλέσει κατά τόπον κίνηση [κινητικόν] και αυτό που μπορεί να κινηθεί τοπικά [κινητόν] δεν είναι τυχαία το ένα ως προς το άλλο"⁵⁹³.

"Αν, λοιπόν αυτό που μπορεί να προκαλεί την κίνηση προς τα πάνω και προς τα κάτω είναι εκείνο που μπορεί να προκαλεί βάρος ή ελαφρότητα και εκείνο που μπορεί και κινείται είναι το δυνάμει βαρύ και ελαφρύ και αν η κίνηση κάθε σώματος προς τον τόπο του είναι κίνηση προς την μορφή του, έτσι μάλλον θα πρέπει να εκλάβουμε αυτό που έλεγαν οι αρχαίοι, ότι δηλαδή το όμοιο φέρεται προς το όμοιο. Αυτό όμως δεν συμβαίνει σε κάθε περίπτωση, αφού, αν μεταθέσει κάποιος την γη εκεί που τώρα είναι η σελήνη, το καθένα από τα μέρη της γης δεν θα πάει προς αυτή, αλλά προς το μέρος που βρίσκεται τώρα. Γενικά, λοιπόν, τούτο συμβαίνει αναγκαστικά στα όμοια και αδιαφοροποίητα σώματα που κινούνται με την ίδια κίνηση, έτσι ώστε εκεί που πηγαίνει από την φύση του ένα μέρος, πηγαίνει και το όλον. Επειδή όμως ο τόπος είναι το όριο του περιέχοντος, και περιέχει πάντα όλα όσα κινούνται προς τα πάνω και προς τα κάτω, είναι το έσχατο όριο και το κέντρο. Και επειδή αυτά γίνονται κατά κάποιο τρόπο το είδος του περιεχομένου, η κίνηση ενός πράγματος προς τον τόπο του σημαίνει κίνηση προς το όμοιό του. Πράγματι, τα διαδοχικά σώματα είναι όμοια μεταξύ τους⁵⁹⁴, όπως, για παράδειγμα,

⁵⁹⁰ Για τις διαφορές και τις συνάψεις της αριστοτελικής και της πλατωνικής θεωρίας βαρύτητας με την νευτώνεια φυσική βλ. Kretschmann 1931 260-266.

⁵⁹¹ "οι φορές των απλών φυσικών σωμάτων, όπως της φωτιάς της γης και των συναφών, όχι μόνο υποδεικνύουν ότι ο τόπος είναι κάτι αλλά και το ότι έχει κάποια δύναμη" Φ 208β9-12

⁵⁹² "ή γάρ φορά ποιήσει τήν γένεσιν ένδελεχώς διὰ τὸ προσάγειν καί ἄπάγειν τὸ γεννητικόν..... Τὸ μὲν οὖν φερόμενον ἔστι, τὸ δὲ γινόμενον οὐκ ἔστιν· διὸ καὶ ἡ φορά προτέρα τῆς γενέσεως". ΠΓΦ 336α13-24

⁵⁹³ ΠΟ 310α21-31

⁵⁹⁴ Το όμοιο σημαίνει ότι το ένα είναι δυνάμει το άλλο επειδή έχουν μια κοινή ύλη και ενάντιες δυνάμεις. Κάτι που είναι όμοιο με κάτι άλλο έτσι ώστε το ένα να είναι παθητικό και το άλλο επενεργητικό, όταν αλληλεπιδρούν το επενεργητικό εξομοιώνει το παθητικό μεταδίδοντας την μορφή που ήδη κατέχει ενεργεία. Η μορφή ως προς την οποία κάτι είναι δυνάμει αποτελεί και το όριο της συγκεκριμένης κίνησης. Για παράδειγμα το νερό είναι δυνάμει αέρας και ως εκ τούτου αν έλθουν σε επαφή υπό τις κατάλληλες συνθήκες θα αλληλεπιδράσουν και ή το νερό θα μεταστοιχειωθεί σε αέρα ή, με διαφορετικό τρόπο, ο αέρας σε νερό. Το νερό ως εντελεχεία νερό είναι συγχρόνως και δυνάμει αέρας, δηλαδή είναι ένα στον αριθμό αλλά διαφορετικό ως προς το είναι με τον δυνάμει αέρα. (Φ 213α) Το νερό από την άποψη ότι είναι δυνάμει αέρας είναι ύλη του αέρα που θα γίνει και ο αέρας που θα προκύψει είναι σαν κάποια ενέργεια του νερού. Το νερό ως νερό δεν είναι ύλη του αέρα ούτε ο

το νερό προς τον αέρα και ο αέρας προς την φωτιά. Το αντίστροφο μπορεί να ισχύει για τα ενδιάμεσα αλλά όχι για τα ακραία, για παράδειγμα, ο αέρας [είναι όμοιος] με το νερό και το νερό με την γη, διότι πάντα το ανώτερο με εκείνο που βρίσκεται από κάτω του διατελούν όπως η μορφή προς την ύλη. Το να αναζητεί κανείς γιατί κινείται η φωτιά προς τα επάνω και η γη προς τα κάτω ισοδυναμεί με το να προβληματίζεται γιατί κάτι το ιάσιμο αν κινείται και μεταβάλλεται ως ιάσιμο, έρχεται προς την υγεία και όχι προς την λευκότητα. Το ίδιο και για όλα όσα επιδέχονται αλλοίωση.....Ομοίως, έτσι όπως το καθένα από αυτά [τα σώματα] μεταβάλλεται ή ως προς την ποιότητα ή ως προς την ποσότητα έτσι και ως προς τον τόπο τα ελαφρά κινούνται προς τα πάνω και τα βαριά προς τα κάτω.

Πλην όμως, τα μεν θεωρούνται πως έχουν μέσα τους την αρχή της μεταβολής (εννοώ το βαρύ και το ελαφρύ), ενώ τα άλλα, όπως αυτό που μπορεί να ιαθεί και να αυξηθεί, δεν την έχουν μέσα τους αλλά απέξω. Ωστόσο, μερικές φορές και αυτά μεταβάλλονται από μόνα τους. Αν προκληθεί απέξω μια μικρή κίνηση, το ένα φτάνει στην υγεία και το άλλο στην αύξηση. Επειδή όμως το ίδιο πράγμα είναι αυτό που μπορεί να ιαθεί και που είναι δεκτικό της νόσου, αν κινηθεί ως ιάσιμο φέρεται προς την υγεία, αν όμως κινηθεί ως νοσηρό φέρεται προς την νόσο.

Το βαρύ και το ελαφρύ φαίνεται να έχουν περισσότερο την αρχή της κίνησης μέσα τους, επειδή η ύλη τους είναι πάρα πολύ κοντά στην ουσία. Ένδειξη αυτού αποτελεί το γεγονός πως η φορά ανήκει σε σώματα που έχουν απελευθερωθεί από άλλα, και ως προς την γένεση είναι η τελευταία από τις κινήσεις, οπότε θα είναι η πρώτη ως προς την ουσία⁵⁹⁵. Όταν λοιπόν από νερό γίνεται αέρας και από βαρύ ελαφρύ, πηγαίνει προς τα πάνω. Εκεί, αμέσως είναι ελαφρύ, δεν γίνεται πια, αλλά είναι. Είναι

αέρας ως αέρας είναι ύλη του νερού όπως ακριβώς και το θερμό δεν είναι ύλη του ψυχρού ούτε το ψυχρό ύλη του θερμού. Η κοινή ύλη ως αυτό που υπόκειται και είναι δυνάμει και τα δύο ενάντια ή αντίθετα είναι πάντοτε μια αναλογία η οποία ωστόσο κάθε φορά είναι είτε κάποιο από τα δύο άκρα, δηλαδή τα δύο αντίθετα, είτε κάποιο ενδιάμεσο. Για αυτό η ύλη είναι αχώριστη και η εν λόγω δυνάμεις είναι υλικές ενάντιες δυνάμεις ή ύλη. (ΠΓΦ 319β, 329α30) Όταν η δυνατότητα του νερού να είναι αέρας ενεργοποιηθεί από τον κατάλληλο ποιητικό παράγοντα κάποια στιγμή, με το τέλος της κίνησης, είναι εντελέχεια αέρας και όχι νερό. Η εντελέχεια του ως αέρας είναι το πέρας της κίνησης που οδηγεί στην γένεση του από το νερό και εκτός αυτής κίνησης· ούτως ειπείν από την άλλη πλευρά του ορίου που είναι το τέλος της κίνησης. Για την ακρίβεια, κάθε όριο είναι συγχρόνως το τέλος ενός προηγούμενου και η αρχή ενός επόμενου και ετούτο ισχύει τόσο για τα σημεία όσο και για τα 'νυν'. Εν πάση περιπτώσει, το νερό ως δυνάμει αέρας είναι ύλη ενώ το νερό εντελέχεια σε σχέση με την δυνατότητά του να γίνει αέρας είναι αέρας. Βέβαια, σε σχέση με το βάρος και την ελαφρότητα, ακόμη και ως αέρας είναι δυνάμει ελαφρύς για όσο ανεβαίνει προς τα πάνω μέχρι να φτάσει στον φυσικό του τόπο αλλά είναι δυνάμει ελαφρύς με διαφορετικό τρόπο. Στην πρώτη περίπτωση μεσολάβησε η κίνηση μέσω της οποίας κάτι βαρύ έγινε ελαφρύ, το νερό έγινε αέρας. Στην δεύτερη περίπτωση, η ενέργεια του ως ελαφρύς αέρας, η κίνησης ως ενέργεια της δυνατότητάς του να κινείται προς τον τόπο του έτσι ώστε να αποκτήσει την πληρότητά του ως ελαφρύ σώμα, είναι η εκδήλωση της εντελέχειας ή φύσης του ως ο αέρας που ήδη είναι η οποία εκδηλώνεται πλήρως όταν φτάσει στον φυσικό του τόπο. Ωστόσο, μέχρι να φτάσει στον φυσικό του τόπο, η ενέργειά του δεν παύει να είναι κίνηση και άρα ατελής ενέργεια που τείνει προς ένα όριο έξω από αυτήν και ως εκ τούτου αποτελεί εκδήλωση μιας ατελούς εντελέχειας, δηλαδή μιας 'μορφής' ή φύσης η οποία παρέχει μόνο μια παθητική αρχή κίνησης. Τα απλά σώματα δεν καθορίζουν τα ίδια την κίνησή τους ούτε αυτοπραγματώνονται. Ακόμα και όταν φτάσουν στον φυσικό τους τόπο η πληρότητά τους ως τα ελαφριά ή βαριά σώματα που είναι εξαρτάται από την σχέση τους με τα γύρω σώματα ή αλλιώς από την σχέση τους με το περιέχον, δηλαδή από τον τόπο. Ηρεμούν στο συνεχές όλον που συγκροτούν με τα όμοιά τους και είναι όπως τα μέρη μέσα στο όλον το οποίο όλον εξαρτάται από την σχέση τους με το είδος του περιέχοντος. Βλ. Φ 212β30-213α12, 255α35-β33.

⁵⁹⁵ Επιπλέον, ένας άλλος λόγος που η κατά τόπον κίνηση είναι η πρώτη από όλες τις άλλες κινήσεις είναι γιατί είναι η λιγότερη εκστατική από όλες τις άλλες, τουτέστιν εκείνη κατά την οποία το είναι του κινούμενου μεταβάλλεται λιγότερο. "Είναι προφανές ότι το γιγνώμενο είναι ατελές και οδεύει προς την αρχή του. Επομένως, το τελευταίο σχετικά με την γένεση είναι το πρώτο σχετικά με την φύση...η φορά υπάρχει περισσότερο σε όσα έχουν κατακτήσει την φύση τους...Τόσο για τον λόγο αυτό, όσο και γιατί η κίνηση όπου το κινούμενο απομακρύνεται λιγότερο από την ουσία του είναι όταν αυτό υπόκειται σε τοπική κίνηση [τω φέρεσθαι]. Γιατί μόνο κατά αυτήν την κίνηση δεν μεταβάλλεται το είναι του, σε αντίθεση με εκείνο που αλλοιώνεται όπου μεταβάλλεται το ποιόν και με εκείνο που αυξάνεται ή φθίνει όπου μεταβάλλεται η ποσότητα". Φ 261α17-29

λοιπόν φανερό ότι το δυνάμει ον, κινούμενο σε εντελέχεια⁵⁹⁶ έρχεται εκεί στην θέση και στην ποσότητα και στην ποιότητα που αντιστοιχούν στην εντελέχεια που του αρμόζει. Το ίδιο αίτιο ισχύει επίσης και για εκείνα που υπάρχουν ήδη και είναι γη και φωτιά και κινούνται προς τους τόπους τους όταν δεν τα εμποδίζει τίποτα. Πράγματι και η τροφή, όταν δεν την εμποδίζει κάτι, και το ιάσιμο όταν δεν το αναχαιτίζει κάτι, κινούνται αμέσως. Η κίνηση οφείλεται και σε αυτό από το οποίο προέκυψαν αρχικά και σε αυτό που απομάκρυνε το εμπόδιο ή σε εκείνο στο οποίο προσέκρουσε και εκτινάχθηκε. Γιατί όπως ορίσαμε και στην αρχή, κανένα από αυτά τα πράγματα δεν κινεί αυτό τον εαυτό του ⁵⁹⁷.

Η φυσική τάση σημαίνει απλώς ότι ανάλογα με τις επιδράσεις που δέχονται από τα γύρω σώματα, λόγω του εκάστοτε τόπου στον οποίο βρίσκονται, η κίνησή τους μπορεί να είναι είτε φυσική, δηλαδή σύμφωνη προς την φύση τους και άρα προς τον φυσικό τους τόπο, είτε βίαιη δηλαδή προς την αντίθετη κατεύθυνση. Το να κινείται κάτι από κάτι άλλο δεν ταυτίζεται με το να κινείται παρά την φύση του, η φυσική κίνηση δεν ταυτίζεται με την αυτοκίνηση και η αυτοκίνηση δεν ταυτίζεται με την αυτενεργοποίηση και την ανεξαρτησία από περιβαλλοντικά ή εσωτερικά συναίτια⁵⁹⁸. Η βίαιη κίνηση είναι εκείνη στην οποία εκείνο που κινείται κινείται από κάτι εξωτερικό χωρίς όμως το ίδιο το κινούμενο να συνεισφέρει τίποτε σε αυτή την μεταβολή. Αν αφήσω μια πέτρα ή την σπρώξω προς τα κάτω τότε αυτή η κίνηση δεν είναι βίαιη αλλά φυσική. Αν την πετάξω προς τα πάνω, η προς τα πάνω κίνηση είναι βίαιη ενώ η επιστροφή προς τα κάτω είναι φυσική. Ακόμη όμως και η επιστροφή προς τα κάτω σχετίζεται με τον περιβάλλοντα χώρο, για παράδειγμα με τον υποκειμένο αέρα που ως πιο αραιός εκτοπίζεται εύκολα. Ο αέρας γενικώς επηρεάζεται συνεχώς από την κίνηση και την θερμότητα του ήλιου και παίζει σημαντικό ρόλο τόσο στην βίαιη όσο και στην φυσική κατά τόπον κίνηση⁵⁹⁹.

"Επειδή, όμως, φύση είναι η αρχή κίνησης που ενυπάρχει μέσα στο πράγμα, ενώ δύναμις είναι η αρχή κίνησης μέσα σε άλλο ή στο ίδιο ως άλλο, και όσον αφορά την κίνηση η μια είναι σύμφωνη με την φύση [κατά φύσιν] ενώ η άλλη είναι βίαιη, η κατά φύση κίνηση, όπως της πέτρας προς τα κάτω, θα επιταχυνθεί από την δύναμη [θάττω ποιήσει το κατά δύναμιν], ενώ η παρά φύση θα οφείλεται αποκλειστικά σε αυτή. Και στις δύο περιπτώσεις ο αέρας χρησιμοποιείται ως όργανο (διότι αυτός είναι από την φύση του και ελαφρύς και βαρύς)· όταν ωθηθεί και λάβει την αρχή της κίνησης από την

⁵⁹⁶ "Ἄμα δ' ἐστὶ κοῦφον, καὶ οὐκέτι γίνεται, ἀλλ' ἐκεῖ ἐστίν. Φανερόν δὴ ὅτι δυνάμει ὄν, εἰς ἐντελέχειαν ἰδὼν ἔρχεται ἐκεῖ καὶ εἰς τὸ τοσοῦτον καὶ τὸ τοιοῦτον, οὐ ἢ ἐντελέχεια καὶ ὄσου καὶ οἴου [καὶ ὄπου]". Το "δυνάμει ὄν, εἰς ἐντελέχειαν ἰδὼν" είναι το απλό σώμα 'μέσα' στην εντελέχεια ή κίνηση του, δηλαδή το σώμα που με συνεχή τρόπο μεταβαίνει στην εντελέχεια που είναι η κίνηση και όχι στην εντελέχεια που αντιστοιχεί στο σημείο άφιξης. Είναι απλώς και μόνο το κινητό ως κινούμενο που μέσω της κίνησης "έρχεται εκεί", δηλαδή φτάνει στον τόπο του και αποκτά την πληρότητά ή εντελέχειά του που είναι εκτός της εντελέχειας ως κίνησης του προς τον τόπο. Όπως θα προσπαθήσω αν αποσαφηνίσω καλύτερα στην ανάλυση του ορισμού της κίνησης, εκείνο που κινείται και είναι σε εντελέχεια επειδή κινείται είναι το δυνάμει ον το οποίο ως κινητό ή ὕλη μαζί με την εντελέχεια που είναι η κίνησή του είναι ένα κινούμενο πράγμα, τρόπον τινά ένα υλομορφικό σύνθετο, το οποίο ωστόσο μέχρι να ολοκληρωθεί η κίνησή του δεν έχει καθορισμένη μορφή σε σχέση με την μορφή ως προς την οποία μεταβάλλεται. Η εν λόγω εντελέχεια είναι η ατελής εντελέχεια της κίνησης η οποία με το τέλος της κίνησης θα αντικατασταθεί από την εντελέχεια που αποκτά το σώμα στην φυσική του θέση. Το δυνάμει ελαφρύ δεν είναι μια ανεξάρτητη οντότητα αλλά υπάρχει μόνο μέσα στην κίνηση, ως αδιαχώριστο υποκειμένο ή ὕλη της κίνησης, που υπό την επενέργεια του αντίστοιχου κινητικού είναι το κινούμενο που μεταβάλλεται.

⁵⁹⁷ ΠΟ 310α32-β23

⁵⁹⁸ "μεταξύ αυτών που κινούνται από κάτι άλλο τα μεν κινούνται σύμφωνα με την φύση, τα δε παρά φύσιν" Φ 254β20-22.

⁵⁹⁹ Βλ. HN 1110β15, ΠΟ 301β18-33. Βλ. και Larson 2007563-564, Machamer 1978 384.

δύναμη στο μέτρο που είναι ελαφρύς, , θα προκαλέσει την προς τα επάνω φορά ενώ στο μέτρο που είναι βαρύς θα προκαλέσει την φορά προς τα κάτω. Και στις δύο περιπτώσεις η δύναμη μεταδίδει την κίνηση με ελαφρύ άγγιγμα. Για αυτό και αυτό που τέθηκε σε κίνηση βίαια φέρεται χωρίς να ακολουθείται από αυτό που προκάλεσε την κίνηση [του κινήσαντος]. Αν δεν υπήρχε τέτοιο σώμα [όπως ο αέρας], δεν θα υπήρχε και βίαιη κίνηση. Και κατά τον ίδιο τρόπο συνεπικουρεί και την φυσική κίνηση κάθε σώματος⁶⁰⁰

Το άμεσο περιβάλλον καθορίζει την κίνηση των βαριών ή των ελαφριών σωμάτων είτε εμποδίζοντας είτε βοηθώντας την ενεργή δυνατότητα τους να φέρονται προς τον φυσικό τους τόπο. Οι μορφές ή ψυχές των έμβιων όντων είναι εσωτερικές αρχές κίνησης επειδή καθορίζουν, κατευθύνουν και συντονίζουν συνολικά τις εσωτερικές κινήσεις του σώματος παρέχοντας ταυτόχρονα και το εσωτερικό τελικό όριο, χωρίς όπως έχω επαναλάβει πολλάκις, να είναι δρώντες φορείς που επενεργούν στα σώματα των οποίων είναι φύσεις. Τα έμβια σώματα μετασηματίζουν τις επιδράσεις του περιβάλλοντος σε κινήσεις σύμφωνα με την δική τους φύση. Για παράδειγμα, κάτι είναι τρόφιμο ή αισθητό μόνο εν σχέσει με έναν έμβιο οργανισμό. Κάτι δεν είναι τρόφιμο σε σχέση με την φωτιά όπως και οι ενέργειες των χρωμάτων στον αέρα, που είναι το ενδιαμέσο της όρασης, ως εντελέχεια του φωτός δεν είναι αισθητές από τον αέρα. Όσον αφορά την κατά τόπο κίνηση τους κινούν αυτά τον εαυτό τους χρησιμοποιώντας το σώμα τους ως ενδιαμέσο, τουτέστιν κινούν το σώμα τους μέσω του σώματος. Από κάτι ορεκτό που έχουν συλλάβει στην φαντασία ή την αίσθηση, δηλαδή ένα ακίνητο κινούν, προκαλείται συγχρονικά όρεξη που αντιστοιχεί σε ενεργοποίηση του οργάνου της όρεξης, δηλαδή του ορεκτικού που λειτουργεί ως κινούμενο κινούν, το οποίο με την σειρά του κινεί το κατάλληλο μέλος του σώματος που κινεί το σώμα.

Όστόσο, οι μορφές όλων των άβιων φυσικών σωμάτων είναι αρχές καθορισμού της κίνησης με μια πιο ασθενή έννοια· καθορίζουν μόνο παθητικά τα επιτρεπόμενα είδη κίνησης. Δεν είναι εσωτερικά ποιητικά καθοριστικά αίτια όπως οι μορφές των έμβιων γιατί είναι ατελείς δυνατότητες που δεν παρέχουν το τελικό όριο της κίνησης και ως εκ τούτου είναι μόνο παθητικές αρχές κίνησης, δηλαδή ύλη. Το ότι δεν παρέχουν το τελικό όριο της κίνησης συνδέεται με το ότι δεν παρέχουν ένα λόγο σύμφωνα με τον οποίο λαμβάνει χώρα η κίνηση. Είναι παθητικές αρχές κίνησης ανεξαρτήτως του αν η δύναμη που τα χαρακτηρίζει είναι μια ενεργητική δύναμη μεταβολής άλλων υλικών πραγμάτων όπως αυτή της φωτιάς⁶⁰¹. ακόμη και όταν μεταβάλλουν κάτι άλλο μπορούν να είναι μόνο κινούμενα κινούντα τόσο ως προς την κίνηση που προκαλούν όσο και από το ότι η κίνησή τους εξαρτάται από ένα προηγούμενο κινούν που τα κίνησε τοπικά. Εν ολίγοις δεν είναι ποτέ τα ίδια εκείνα στα οποία ενυπάρχει μια πρώτη αρχή κίνησης και κινούν μόνο ως κινούμενα κινούντα⁶⁰². όλες οι φυσικές κινήσεις τους είναι μεταξύ ενάντιων ιδιοτήτων και τα ενάντια καθότι ένυλα είναι αρχές κίνησης μόνο δευτερογενώς. Η φωτιά πάντοτε καίει όταν υπάρχει καύσιμο και η φωτιά που δεν καίει όταν έρθει σε επαφή με κάτι

⁶⁰⁰ ΠΟ 301β18-33

⁶⁰¹ "το πάσχειν και το κινείσθαι ανήκουν στην ύλη αλλά το κινείν και το ποιείν ανήκουν σε άλλη δύναμη.....όμως είναι φανερό πως η ίδια η φωτιά κινείται και πάσχει...έτσι, όσο και αν αληθεύει ότι η φωτιά ποιεί και κινεί, δεν παρατηρούν το πώς κινεί, δηλαδή με τρόπο κατώτερο από αυτόν των οργάνων" ΠΓΦ 335αβ29-336α-13.

⁶⁰² Βλ. και Waterlow 1982 170, Buchheim 2007 65-96..

καύσιμο δεν είναι φωτιά. Υπάρχει ένα είδος γεγονικής αναγκαιότητας όσον αφορά τα στοιχεία βάσει της οποίας αν υπάρχουν ενεργούν πάντοτε σύμφωνα με την απλή φύση τους αλλά από την άλλη, ως αυτά τα συγκεκριμένα, δεν είναι αναγκαίο να υπάρχουν⁶⁰³. Τα απλά σώματα καθ'εαυτά δεν είναι υποθετικά αναγκαία αλλά, υπό μια περιορισμένη έννοια, είναι απλώς αναγκαία. Είναι πράγματα που μπορούν να υπάρχουν μόνο ενεργεία και με έναν τρόπο, αλλά από την άλλη, σε αντίθεση με τα αιώνια πράγματα ή την ύλη του κόσμου στο σύνολο της ανεξάρτητα από τα σώματα των οποίων περιστασιακά είναι η συστατική ύλη, δεν είναι αναγκαίο να είναι, καθότι καθόσον αλληλομετατρέπονται και αποτελούν την ύλη άλλων σωμάτων ενδέχεται και να μην είναι και άρα δεν είναι με την αυστηρή έννοια απολύτως ή απλώς αναγκαία⁶⁰⁴. Από την άλλη, όταν συμβαίνει να είναι, είναι αναγκαία κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο και όχι επειδή κατέχουν δυνατότητες που μπορούν να ασκούν ή να μην ασκούν διατηρώντας το είναι τους. Ωστόσο, το ότι είναι υλικά φθαρτά σώματα σημαίνει εξ ορισμού ότι είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι και άρα ενδέχεται και να μην είναι. Αυτό τα κατατάσσει, μαζί με όλα τα πράγματα που έχουν άλογες δυνάμεις είτε μονής είτε διπλής κατεύθυνσης και μαζί με τα πράγματα που έχουν έλλογες δυνάμεις διπλής κατεύθυνσης, στις δυνάμεις που έχουν να κάνουν με την αντίφαση και η ουσία τους είναι δυνατότητα γιατί ενδέχεται και να μην είναι⁶⁰⁵. Η φωτιά ως φωτιά δεν γίνεται παρά να είναι ενεργεία θερμή, αυτή είναι η φύση της, αλλά από την άλλη είναι ενεργεία θερμαντική κάποιου πράγματος μόνο κατά συμβεβηκός, δηλαδή επειδή έτυχε να βρεθεί στο δρόμο της κάποιο καύσιμο, μόνο ως κινούμενο κινούν, μόνο ως κάτι που υφίσταται αντικίνηση και κυρίως η ενέργεια της ως φωτιά είναι η ατελής ενέργεια ή κίνηση που προκαλεί σε κάτι άλλο και όχι κάτι που εμμένει στον εαυτό της ως φωτιά. Η φωτιά όταν ενεργεί συγχρόνως πάσχει και ως εκ τούτου δεν μπορεί να είναι πρώτη αρχή κίνησης· Η φωτιά είναι ύλη γιατί έχει το θερμό ένυλο και η ύλη είναι πάντοτε παθητική. Καμία από τις ενάντιες ποιοτικές ιδιότητες δεν μπορεί να είναι πρώτη αρχή κίνησης γιατί καμία από αυτές δεν αντιστοιχεί σε ουσία· το θερμό είναι πάντοτε ποιότητα και ποτέ ουσία⁶⁰⁶.

⁶⁰³ ΜΦ 1050β30-35.

⁶⁰⁴ "το αναγκαίο έχει όλες αυτές τις σημασίες, το ένα είναι αναγκαίο με τη βία, δηλαδή αντίθετο προς την φυσική ροπή, το άλλο είναι αυτό χωρίς το οποίο δεν μπορεί να υπάρξει το καλό και το τρίτο το απόλυτο που δεν ενδέχεται να είναι αλλιώς παρά μόνο με ένα τρόπο" ΜΦ 1072β11-13.

⁶⁰⁵ Βλ. ΜΦ Θ8, 1071β18-19. Ένα πράγμα θεωρείται δυνατόν είτε επειδή είναι κατ'ενέργεια αυτό που λέμε ότι είναι δυνατόν ότι είναι, για παράδειγμα ένας άνθρωπος λέμε ότι είναι δυνατόν να βαδίζει επειδή βαδίζει, είτε επειδή μπορεί να ενεργήσει σύμφωνα με αυτή την δυνατότητα που λέμε ότι έχει, για παράδειγμα λέμε ότι ένας άνθρωπος είναι δυνατόν να βαδίζει επειδή μπορεί να βαδίζει. Η τελευταία αυτή δυνατότητα ισχύει μόνο για τα όντα που υπόκεινται σε μεταβολή ενώ η πρώτη ισχύει και για τα όντα που δεν μεταβάλλονται. Κάποιες άλογες δυνατότητες πραγμάτων που υφίστανται μόνο ενεργεία, όπως η δυνατότητα της φωτιάς να θερμαίνει, δεν συνδέεται με την αντίθετη δυνατότητα. Τούτέστιν, η φωτιά εφόσον είναι φωτιά αν έρθει σε επαφή με κάτι θα το θερμάνει και δεν είναι δυνατόν είτε να το θερμάνει είτε όχι. Η φωτιά μπορεί να θεωρηθεί ακίνητη από την άποψη ότι είναι θερμή με την έννοια ότι καθόσον είναι φωτιά δεν μεταβάλλεται ως προς την δυνατότητα της να θερμαίνει, τούτέστιν δεν έχει την δυνατότητα η να θερμαίνει ή να μην θερμαίνει. Καθόσον όμως είναι μεταβαλλόμενο ον που υπόκειται σε φθορά μπορεί είτε να είναι είτε να μην είναι φωτιά (Βλ. ΠΕ 22α35-23α25).

⁶⁰⁶ ΠΓΦ 7

Η φωτιά όπως και όλα τα απλά σώματα δεν χαρακτηρίζονται από την απαιτούμενη εσωτερική ενότητα, δεν είναι εξατομικευμένα όντα αλλά μοιάζουν περισσότερο με ένα σωρό ορισμένου υλικού· υπάρχουν πάντοτε μόνο ως σώματα ή υλικές ουσίες ή ως συστατική ύλη άλλων ουσιών. Τόσο τα απλά σώματα όσο και τα μέρη των ζώων είναι δυνάμεις που με διαφορετικό τρόπο εξαρτώνται από το συνεχές στο οποίο ανήκουν⁶⁰⁷.

"Ο Εμπεδοκλής, τώρα, δε μίλησε σωστά, όταν προσέθεσε ότι τα φυτά, απλώνοντας ρίζες, αναπτύσσονται προς τα κάτω, επειδή η γη έχει από τη φύση την κατεύθυνση αυτή, και προς τα πάνω, επειδή το ίδιο κάνει η φωτιά. Γιατί, πράγματι, δεν κατανοεί σωστά το πάνω και το κάτω. αφού, το πάνω και το κάτω, δεν είναι το ίδιο για όλα τα όντα και για το σύμπαν, αλλά, ό,τι είναι η κεφαλή για τα ζώα, αυτό είναι οι ρίζες για τα φυτά, αν, βέβαια, πρέπει να διακρίνουμε και να ταυτίσουμε τα όργανα με βάση τα έργα τους. Κοντά σε αυτά, όμως, τι είναι αυτό που συνέχει τη φωτιά και τη γη, που τείνουν σε αντίθετες κατευθύνσεις; Γιατί θα διασπασθούν, αν δεν υπάρχει κάτι να τα εμποδίσει. αν όμως υπάρχει, αυτό είναι η ψυχή, και η αιτία για την ανάπτυξη και τη θρέψη. Κάποιοι, όμως, θεωρούν ότι η φύση της φωτιάς είναι η μόνη αιτία για τη θρέψη και την ανάπτυξη. γιατί μόνο αυτή, από τα σώματα ή τα στοιχεία, φαίνεται να θρέφεται και να αναπτύσσεται. Γι' αυτό και, μέσα στα φυτά και στα ζώα, θα μπορούσε κανείς να θεωρήσει ότι αυτή είναι εκείνο που ενεργεί. Εκείνη, όμως, είναι κατά κάποιον τρόπο συναίτιο, κι όχι απόλυτη αιτία, που περισσότερο είναι η ψυχή. Γιατί η αύξηση της φωτιάς είναι απεριόριστη, όσο υπάρχει κάτι για να καεί, ενώ, εκείνα που έχουν συσταθεί φυσικά, όλα έχουν ένα όριο και ένα λόγο στο μέγεθος και την αύξηση. Αυτά, όμως, οφείλονται στην ψυχή, κι όχι στη φωτιά, και στον λόγο περισσότερο, παρά στην ύλη"⁶⁰⁸.

Οι παθητικές αρχές κίνησης είναι αρχές γιατί καθορίζουν ή συγκροτούν το σώμα ως φυσική δυνατότητα να μεταβάλλεται κατά συγκεκριμένους τρόπους, ή πιο σωστά κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο, από μια εξωτερική καθοριστική αρχή και όχι κατά οιονδήποτε τρόπο. Το άβιο υλικό σώμα εκδηλώνει ένα απλό πρότυπο συμπεριφοράς που καθορίζεται από την φύση του και αυτό το πρότυπο συμπεριφοράς το καθιστά αυτό το σώμα που είναι ως φυσικό σώμα. Ένα σώμα είναι βαρύ λόγω της μορφής του που αντιστοιχεί σε μια αναλογία, και αυτό καθορίζει ένα φυσικό πρότυπο συμπεριφοράς, δηλαδή κάτι που χαρακτηρίζει το σώμα καθ'εαυτό και όχι κατά συμβεβηκός⁶⁰⁹. Ωστόσο, η ενέργεια της δυνατότητάς τους είναι ατελής γιατί είναι εξωτερικά καθοριζόμενη κίνηση που απαιτεί χρόνο για να ολοκληρωθεί. Η φυσική τους κίνηση είναι απεριόριστη και σταματά μόνο λόγω ενός εξωτερικού από αυτά ορίου. Η φωτιά καίει για όσο υπάρχει καύσιμο και ο αέρας ανεβαίνει προς τα πάνω όταν τίποτε δεν τον εμποδίζει μέχρι να φτάσει στον φυσικό του τόπο όπου αποκτά την πληρότητά του λόγω αυτού του τόπου ως σχέση με το περιέχον που τον φέρνει και τον κρατά στην εντελέχειά του.

Ένα έμβιο όμως αναπτύσσεται, αυξάνεται και φθίνει κατά συγκεκριμένους τρόπους και εντός ορίων που καθορίζονται από την ψυχή του. Οι μορφές των άβιων όντων έγκεινται στην αναλογία των βασικών ζευγών δυνάμεων οι οποίες χαρακτηρίζουν την ύλη ως κάτι που δεν είναι τελείως απροσδιόριστο, και άρα έχει μορφή, και η φύση ή μορφή ή ουσία τους ταυτίζεται περισσότερο με το βάρος που αντιστοιχεί σε αυτές τις αναλογίες. Αφενός γιατί το βάρος είναι μια ιδιότητα που διατηρείται, τουτέστιν τα σώματα δεν αλλοιώνονται όταν μετατοπίζονται λόγω του

⁶⁰⁷ Βλ. ΜΦ 1040β5-21

⁶⁰⁸ ΠΨ 416α1-19

⁶⁰⁹ Βλ. Μετ. 379b18-380a1.

βάρους τους, και αφετέρου γιατί η τοπική κίνηση που λαμβάνει χώρα επειδή όλα τα σώματα είναι ελαφριά και βαριά είναι η πρώτη από όλες τις κινήσεις. Όλες οι άλλες κινήσεις, μολονότι δεν ανάγονται στην τοπική κίνηση και γενικώς δεν ανάγονται η μία την άλλη, προϋποθέτουν την τοπική κίνηση και καμία δεν μπορεί να συμβεί αν δεν λάβει χώρα κάποιου είδους μετατόπιση⁶¹⁰. Τέλος, το βαρύ και το ελαφρύ συσχετίζονται απευθείας με την αναλογία των στοιχειωδών δυνάμεων, δηλαδή του θερμού, του ξηρού, του υγρού, και του ψυχρού. Αυτή η αναλογία τώρα, ανάλογα με το ζεύγος δυνάμεων και άρα το απλό σώμα που επικρατεί, είναι κάτι ένα στον αριθμό με το βάρος ή την ελαφρότητα ως δυνατότητα κίνησης. Και αυτή είναι η μόνη ουσιώδης φύση των υλικών σωμάτων. Για αυτό κατά την γνώμη μου ο Αριστοτέλης λέει ότι όσον αφορά το βαρύ και ελαφρύ, άρα κάθε είδους υλικό φυσικό σώμα ως βαρύ ή ελαφρύ, η "ύλη του είναι εγγύτατα της ουσίας" και άρα φαίνεται να έχει περισσότερο την αρχή κίνησης μέσα του. Το υγιαστό για να έρθει στην υγεία⁶¹¹ χρειάζεται μια εξωτερική αρχή η οποία ενδέχεται να επενεργήσει είτε όχι. Επιπλέον δεν είναι όλα τα σώματα υγιαστά ή δυνάμενα να 'νοσήσουν' αλλά, για παράδειγμα, μόνο κάποια υγρά και μόνο ως λειτουργικά μέρη του σώματος ενός οργανισμού. Κάτι μπορεί να έρθει στην υγεία, που εν προκειμένω εδώ αφορά κάποιου είδους αναλογία ενάντιων υλικών δυνάμεων των σωματικών υγρών, είτε λόγω μιας εξωτερικής αρχής όπως ή τέχνη είτε αυτόματα. Αντιθέτως, κάθε τι που είναι σώμα, συμπεριλαμβανομένων των έμβιων ως υλικά σώματα, είναι αναγκαία είτε βαρύ είτε ελαφρύ, τα οποία όπως ήδη ειπώθηκε δεν είναι αλληλοδραστικές ποιότητες, και βρίσκεται αναγκαία σε κάποιο τόπο, δηλαδή είναι κάπου, και άρα κινείται ή ηρεμεί είτε σύμφωνα με την φύση του είτε ενάντια στην φύση του ανάλογα με τις σχέσεις που έχει με τα σώματα με τα οποία άπτεται. Τα άβια σώματα, αν δεν τα εμποδίσει τίποτα, φέρονται αναγκαία προς τον τόπο τους επειδή είναι φύσει βαριά ή ελαφριά και γιατί βρίσκονται σε μια συνεχή σχέση με το περιβάλλον τους. Ο αέρας, για παράδειγμα, δεν γίνεται ελαφρύς αλλά είναι ελαφρύς και απλώς πραγματώνεται πλήρως ως η φύση που είναι στον οικείο του τόπο. Τα στοιχεία όμως είναι όλα όπως μια στον αριθμό ύλη με διαφορετικούς τρόπους του είναι. Έτσι ο αέρας όχι ως αέρας αλλά ως ύλη που είναι δυνάμει φωτιά πραγματώνεται πλήρως όταν γίνει φωτιά και ως φωτιά φτάσει στον οικείο της τόπο.

Η αναλογία στοιχείων είναι ένα 'ούτως έχειν' που αντιτίθεται στο 'πάντως έχειν' και είναι μορφή με μια υποτυπώδη έννοια κατ'αναλογία με τις μορφές με την αυστηρή έννοια. Ο Αριστοτέλης αρνείται διαρρήδη ότι η ψυχή ή ουσία των έμβιων είναι κάποιο είδος διευθέτησης, αναλογίας ή αρμονίας· εν' ολίγοις κάποιο είδος αναδυόμενης ή μη αναδυόμενης ποιοτικής διαφοράς⁶¹². Οι ποιότητες είναι πάντοτε ένυλες δυνάμεις, αφορούν τις εναντιότητες και την ύλη και δεν μπορούν να

⁶¹⁰ Βλ. Φ Ε.2, Φ 260β2-16.

⁶¹¹ Εδώ ο Αριστοτέλης με υγιαστό αναφέρεται μόνο στο υλικό αίτιο της υγείας και άρα σε κάποια ισορροπία ή αναλογία ενάντιων υλικών δυνάμεων.

⁶¹² ΠΨ 1.4. Αν η ψυχή ήταν είτε κάποιο από τα στοιχεία είτε αναλογία στοιχείων ή απλή διευθέτηση τότε δεν θα μπορούσε να εξηγηθεί ούτε η ουσιώδης εσωτερική ενότητα του σώματος, ούτε κανενός είδους κίνηση, ούτε καμία ψυχική ιδιότητα. "Είναι επίσης άτοπο να αποτελείται η ψυχή από στοιχεία ή να είναι κάποιο από αυτά. Πώς θα συμβούν άλλωστε οι αλλοιώσεις της ψυχής; Πώς, για παράδειγμα, θα μπορούσε να υπάρξει μεταβολή από το μουσικό πάλι στο άμουσο ή πως θα λάβουν χώρα η μνήμη ή η λήθη; Διότι είναι προφανές ότι, αν η ψυχή είναι φωτιά, τα πάθη που θα εκδηλωθούν σε αυτή θα είναι μόνο όσα χαρακτηρίζουν την φωτιά ως φωτιά. Αν δε είναι μίγμα θα έχει μόνο σωματικές τροποποιήσεις. Τίποτα όμως από όσα αναφέραμε δεν είναι σωματικό." ΠΓΦ 2.6 334α10-14

αποτελούν πρώτες αρχές κίνησης. Η ψυχή είναι η συγκροτητική αρχή των ανώτερων ή ολιστικών αιτιακών επαρκών δυνατοτήτων του σώματος, δηλαδή του ζωντανού ή έμψυχου σώματος, δηλαδή του έμβιου όντος. Η αρχή που καθορίζει και εξηγεί τα άλλα και πέραν από την οποία δεν υπάρχει ανάλυση για το συγκεκριμένο πράγμα του οποίου είναι αρχή.

Οι μορφές των άβιων είναι μόνο ένυλες μορφές και όχι εμμενείς και χωριστές. Δεν είναι μορφές ή ουσίες με την αυστηρή έννοια, δεν είναι δηλαδή ουσιώδες μορφές, και τα άβια σώματα είναι ουσίες με μια πιο ασθενή έννοια του όρου. Οι ποιοτικές ιδιότητες και η απλή διευθέτηση λόγω αναλογίας δεν αρκούν για να χαρακτηριστεί κάτι ως ουσία ή μάλλον αρκούν για να χαρακτηριστεί κάτι ως αμιγώς υλική ουσία. Εν ολίγοις, τα ποιοτικά χαρακτηριστικά είναι υλικά χαρακτηριστικά και ότι μπορεί να αναγνωριστεί μόνο μέσα από τις ποιοτικές του ιδιότητες είναι ύλη και υλική ουσία. Για τον Αριστοτέλη, όλες οι ποιότητες είναι αντικειμενικές και υπάρχουν ανεξάρτητα από τις αισθήσεις μας μολονότι ως κατ'ενέργεια αισθητές υπάρχουν μόνο όταν τις αντιλαμβανόμαστε. Το βάρος ως φυσική ροπή δεν ορίζεται ως αισθητή ποιότητα, δηλαδή ως κάτι που προκαλεί την αίσθηση, αλλά συγκροτεί την ουσιαστική φύση των απλών σωμάτων καθώς ανάλογα με το βάρος του σε κάθε φυσικό υλικό σώμα αντιστοιχεί ένα οιονεί έργο και το έργο αυτό είναι να είναι αυτό το βάρος. Όπως είπαμε, το βάρος συνιστά την φυσική δύναμη που έχει κάθε υλικό σώμα να φέρεται προς ένα συγκεκριμένο τόπο μέσα σε ένα σύμπαν που έχει αντικειμενικές διαστάσεις ακριβώς επειδή τα βασικά απλά σώματα έχουν φυσικό ή οικείο τόπο⁶¹³. Το επάνω είναι η περιφέρεια του σύμπαντος προς την οποία κινείται το απόλυτα ελαφρύ που είναι η φωτιά και το κάτω είναι το κέντρο του σύμπαντος προς το οποίο κινείται το απόλυτα βαρύ που είναι η γη. Τα σώματα είναι παντού και πάντοτε βαριά ή ελαφριά και όσο πιο κοντά στον φυσικό τους τόπο βρίσκονται τόσο πιο βαριά ή ελαφριά είναι, ενώ όταν φτάσουν στον φυσικό τους τόπο είναι πλέον στην εντελέχεια ή πληρότητα ή πλήρη πραγματικότητα που τους αντιστοιχεί ως τα βαριά ή ελαφριά σώματα που είναι. Εν ολίγοις το βάρος, ορίζεται αντικειμενικά ή απόλυτα ως συγκεκριμένη φυσική δύναμη ή αιτιακή αρχή λόγω της οποίας κάτι μπορεί να κινείται προς τα κάτω και όχι σχετικά με τις αισθήσεις μας ούτε συγκριτικά το ένα με το άλλο⁶¹⁴. Υπ'αυτή την απόλυτη έννοια, κάθε σώμα όπου και να βρίσκεται είναι είτε βαρύ είτε ελαφρύ και όσο πιο κοντά βρίσκεται στο φυσικό του τόπο τόσο βαρύτερο ή ελαφρύτερο είναι, η πιο σωστά τόσο περισσότερο έχει πραγματώσει την συναφή φύση του, μέχρις ότου να φτάσει στον φυσικό του τόπο και να αποκτήσει την εντελέχεια του ως οργανική ενότητα με τα ίδια βαριά ή ελαφριά σώματα και να ηρεμήσει όπως το μέρος μέσα στο όλον· για παράδειγμα, το νερό με το νερό και ο αέρας με τον αέρα. Το νερό ως συνεχές, εν προκειμένω ως κάτι που χαρακτηρίζεται από μια ενιαία κίνηση, αποκτά όλο μαζί μια εντελέχεια ενώ τα 'μόρια' του νερού είναι μόνο δυνάμει ανεξάρτητα ή κινούμενα μόρια μέσα σε όλο το νερό. Η συνέχεια και η διατήρηση όμως αυτής της ενότητας, και άρα η εντελέχεια, εξαρτάται από τον τόπο, γιατί εξαρτάται από το είδος του

⁶¹³ Για την αριστοτελική θεωρία του βάρους Βλ. και Κάλφας 2005 107-125, Machamer 1978, Larson 2007, Sokolowski 1970, Kretschmann 1931.

⁶¹⁴ ΠΟ Δ.2.

περιβάλλοντος συνεχούς σώματος που τρόπον τινά το κρατά καθώς το εσωτερικό όριο του οποίου, το αντίστοιχο της εσωτερικής κοίλης επιφάνειας του αγγείου, είναι σε επαφή με το εξωτερικό όριο του 'σώματος' που περιέχει και κρατά. Υπ'αυτή την έννοια η εντελέχεια των απλών σωμάτων καθορίζεται από τον τόπο και είναι μια εξωτερική εντελέχεια υπό την έννοια ότι είναι ένας εξωτερικά καθοριζόμενος εσωτερικός καθορισμός⁶¹⁵. Δεν είναι ο τόπος η μορφή των απλών σωμάτων αλλά αποκτούν την μορφή ή εντελέχεια τους μόνο στον οικείο τόπο τους, τουτέστιν λόγω της σταθερής σχέσης που έχουν με το εφεξής σώμα το πέρασ του οποίου είναι ο τόπος που τα περιβάλλει⁶¹⁶.

Η μορφή όμως με την αυστηρή έννοια δεν είναι κάτι που επιδέχεται το λιγότερο και το περισσότερο. Κάτι δεν μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο ουσία ενώ κάθε υλικό σώμα, συμπεριλαμβανομένων των έμβιων από την άποψη ότι είναι υλικά, μπορεί να είναι λιγότερο ή περισσότερο ελαφρύ ή βαρύ. Η μορφή ή ουσία σε αντίθεση με το βάρος είναι όλα ή τίποτα. Υπ'αυτή την έννοια στα άβια πράγματα η ουσία τους είναι "περισσότερο ύλη"⁶¹⁷ και το τέλος ως ου ένεκα είναι ελάχιστα ευδιάκριτο· η φυσική κίνηση τους, πάντα από κάτι άλλο, έχει μια κατεύθυνση που εξαρτάται παθητικά από την φύση τους αλλά και η ίδια η κίνησή τους και η ολοκλήρωση αυτής της κίνησης καθορίζεται από κάτι εξωτερικό, τουτέστιν από τον τόπο ως όριο ή πέρασ που συνιστά στον νου πλαίσιο αναφοράς της αντικειμενικής αιτιακής σχέσης τους με τα περιβάλλοντα σώματα που τα περιέχουν. Το να χαρακτηρίζεται κάτι από μια εξωτερική εντελέχεια δεν σημαίνει ότι η εν λόγω εντελέχεια ή μορφή είναι εξωτερική του πράγματος. Σημαίνει όμως ότι το πράγμα αποκτά την εντελέχειά του παθητικά υπό τον καθορισμό κάτι εξωτερικού. Τόσο η κίνηση όσο και η ηρεμία των φυσικών σωμάτων εξαρτάται από τον τόπο τους. Το όριο τους δεν είναι κάτι που τους ανήκει γιατί το 'έργο' τους είναι η παθητική τους κίνηση και όχι ένα αυτοριοθητικό έργο. Η αιτιότητα που χαρακτηρίζει ένα άβιο φυσικό σώμα, είτε είναι εκτοπισμένο και αλληλεπιδρά με άλλα υλικά σώματα, είτε ηρεμεί στον φυσικό του τόπο ως οργανική ενότητα ή όπως το μέρος προς το όλον εν σχέσει με τα γύρω ίδια σώματα, δεν διαφέρει από αυτή του περιβάλλοντα χώρου του. Τα άβια όντα είναι σώματα αλλά δεν έχουν σώμα· "τα πράγματα που έχουν συσταθεί φυσικά, μερικά είναι σώματα και μεγέθη, άλλα έχουν σώμα και μέγεθος και άλλα πάλι είναι αρχές όσων έχουν σώμα και μέγεθος"⁶¹⁸. Δεν υπάρχει κανενός είδους εσωτερικά οριοθετημένο έργο ή τέλος όπως αυτό που χαρακτηρίζει ουσίες όπως τα έμβια, παρά μόνο τα αντιθετικά χαρακτηριστικά τους βάσει των οποίων

⁶¹⁵ Πρβ. Φ 212β35-213α12.

⁶¹⁶ "Είναι λογικό το ότι το κάθε σώμα φέρεται προς τον δικό του τόπο, γιατί τα πράγματα που είναι διαδοχικά και σε επαφή αλλά χωρίς βία είναι συγγενή [όμοιοι είδους]. Αυτά όταν αποτελούν οργανική ενότητα [συμπεφυκόμενα] δεν πάσχουν το ένα από το άλλο, ενώ όταν είναι μόνο σε επαφή [απτόμενα] είναι μεταξύ τους αμοιβαία ποιητικά και παθητικά. Επομένως, δεν είναι χωρίς λόγο που το καθένα παραμένει από την φύση του στον οικείο τόπο του. Γιατί κάθε μέρος μέσα σε όλο τον τόπο είναι όπως ένα διαιρετό μέρος σε σχέση με το όλον στο οποίο ανήκει, για παράδειγμα, όπως αν κάποιος κινήσει ένα μέρος νερού ή αέρα, έτσι είναι και η σχέση του αέρα προς το νερό" Φ 212β30-35. Βλ. και ΠΟ 310β16-311α8.

⁶¹⁷ Μετ. 390α4-5.

⁶¹⁸ ΠΟ 268α3-5. "Κάθε σώμα, λοιπόν, που έχει την μορφή μέρους είναι πλήρες εξ ορισμού αφού έχει όλες τις διαστάσεις. Αλλά το καθένα αποκτά τον καθορισμό του μέσω επαφής με το πλησίον του και έτσι κατά κάποιο τρόπο το καθένα από αυτά τα σώματα είναι πολλά" ΠΟ 268β5-8.

εμπλέκονται σε μεταβολές οι οποίες είναι όλες αλληλοκαθοριζόμενες ή ετεροκαθοριζόμενες · η πραγμάτωση ή πληρότητά τους δεν εξαρτάται ενεργητικά από τα ίδια και το όριο τους δεν τους ανήκει.

Με άλλα λόγια, τα άβια σε αντίθεση με τα έμβια δεν έχουν την δυνατότητα να κινούν αυτά τον εαυτό τους σύμφωνα με την μορφή τους γιατί αυτή συμπίπτει με μια μη επαρκή δυνατότητα που τα καθιστά μη αυτοτελή όντα ή αλλιώς ύλη. Επί της ουσίας τα άβια όντα είναι αυτές οι δυνατότητες όπως καθορίζονται από την μη αυτοτελή μορφή τους. Είναι μια παθητική μορφή, που καθορίζει τα επιτρεπόμενα είδη κινήσεων αλλά όσον αφορά μια συγκεκριμένη κίνηση στην οποία υπόκεινται δεν 'ελέγχει' την έκβασή της. Δεν είναι συγχρόνως και τελικό και ποιητικό αίτιο της κίνησης και δεν παρέχει ένα εσωτερικό όριο ή πέρασ· αν το τέλος της κίνησής τους ήταν εσωτερικό τότε η κίνηση μορφικά δεν θα ήταν ατελής ενέργεια ή κίνηση αλλά πλήρης ενέργεια που είναι τέλος. Η ενέργεια ως τέλος είναι πλήρης κάθε στιγμή και εκδηλώνει την εντελέχεια ή κατάσταση πληρότητας που ήδη έχει το ον λόγω αυτής της μορφής ακόμα και όταν αυτό υλικώς μεταβάλλεται ή κινείται. Με άλλα λόγια η μορφή τους δεν είναι και πλήρες τελικό αίτιο και άρα δεν μπορεί να είναι και εσωτερικά καθοριστικό ποιητικό αίτιο. Για αυτό δεν είναι όπως τα έμβια που είναι αυτοτελή εξατομικευμένα όντα που αυτοπραγματώνονται και μπορούν να κινούν αυτά τον εαυτό τους, αλλά καθορίζονται πάντοτε από μια εξωτερική αρχή κίνησης η οποία τα κινεί είτε σύμφωνα με την φύση ή παθητική μορφική αρχή τους είτε βίαια.

Η ύλη είναι το δυνατόν είναι και μη είναι, δηλαδή είναι το υποκείμενο μεταβολής αλλά η μορφή είναι εκείνο που καθορίζει την δυνατότητα της ύλης να είναι αυτή η δυνατότητα. Όταν μια δυνατότητα που είναι ατελής ενεργοποιηθεί έχουμε ένα άβιο υλικό σώμα που κινείται, ένα κινούμενο ή κατ'ενέργεια κινητό, μέχρις ότου να λήξει η κίνηση και να αποκτήσει ακαριαία την τελική του μορφή ή εντελέχεια που είναι εκτός της κίνησης. Γιατί η μορφή δεν γεννιέται αλλά αποκτάται ακαριαία ολοκληρώνοντας την γέννηση του συγκεκριμένου πράγματος που έχει προκύψει μέσω της κίνησης από την επενέργεια μιας ίδιας μορφής που κατέχει ο ποιητικός παράγων ενεργεία⁶¹⁹. Με την λήξη της κίνησης αποκτά μια διαφορετική μορφή από αυτή που είχε προηγουμένως και ενεργεία ή εντελεχεία είναι ένα διαφορετικό ον και από αυτό που ήταν όταν ξεκίνησε η κίνηση και από τις πιθανές ενδιάμεσες οντότητες που ήταν δυνάμει και όχι ενεργεία κατά την διάρκεια της συνεχούς κίνησης. Βέβαια, μια συνεχής φυσική κίνηση δεν είναι όπως τύχει γιατί κάθε στάδιο είναι χάριν του επόμενου και όλη η κίνηση είναι χάριν της νέας οντότητας που προκύπτει ή αλλιώς κάθε στάδιο είναι υποθετικά αναγκαίο για το επόμενο και όλα μαζί υποθετικά αναγκαία για την νέα οντότητα. Όταν, τώρα, μια δυνατότητα είναι πλήρης τότε δεν μπορεί παρά να είναι ενεργοποιημένη ως ένα βαθμό οπότε έχουμε ένα έμβιο σώμα που ενεργεί ή ζει εκδηλώνοντας κάθε στιγμή την ψυχή ή εντελέχεια που το έχει συγκροτήσει και συνεχίζει να το συγκροτεί ως αυτό το σώμα που είναι. Το πλήρες ή αλλιώς το τετελεσμένο δεν σημαίνει ότι δεν υφίστανται σωματικές κινήσεις αλλά σημαίνει ότι ο οργανισμός ως όλον δεν αλλοιώνεται μέσω αυτών των κινήσεων γιατί, στο επίπεδο του όλου, κάθε μοναδιαίο ενέργημα είναι πλήρες και

⁶¹⁹ Για την ακαριαία απόκτηση μορφών που δεν συνιστά γένεση, βλ. ΜΦ 1002α28-β3, 1044β20-29, 1033α24-34, 1043β32-1044α2, 1034β7-10, 1039β24-26, 1070α22

αποτελεί κάποιου βαθμού εκδήλωση της εντελέχειας ή ψυχής του. Τόσο η θρέψη ενός ανώριμου οργανισμού όσο και η διατήρηση και οι χαρακτηριστικές συμπεριφορές ενός ώριμου οργανισμού δεν είναι κινήσεις αλλά πλήρεις ενέργειες ή ζωή του ίδιου του οργανισμού. Δεν είναι κινήσεις όχι γιατί ο οργανισμός δεν μεταβάλλεται αναπτυσσόμενος ή εκδηλώνοντας τις χαρακτηριστικές συμπεριφορές του αλλά γιατί κάθε στάδιο συγκροτεί μια πλήρη εκδήλωση του είναι του ως αυτό το ον που είναι ή που θα είναι επειδή αυτό ήταν να είναι· ως 'τι ην είναι'. Σε οποιοδήποτε στάδιο της ανάπτυξης και της ζωής του ως ενεργεία ή ζωντανό ον αποτελεί ένα βαθμό εκδήλωσης μιας πλήρους πραγματικότητας γιατί κατέχει πλήρως, δηλαδή από τον εαυτό του λόγω της ψυχής του, την δυνατότητα να είναι όλα όσα καθορίζει η ψυχή του ως εντελέχεια. Αυτή η δυνατότητα είναι πάντοτε ως ένα βαθμό εκδηλωμένη, δηλαδή ενεργός, και συγκροτεί ως εντελέχεια ή ψυχή την ένυλη μορφή ή την λειτουργική οργάνωση επειδή ως μορφικό αίτιο είναι η αιτιακή ενότητα του ποιητικού και του τελικού αιτίου του δυνάμει όντος που είναι το σώμα ως ύλη ή υποκείμενο κίνησης. Η ψυχή είναι πρώτη εντελέχεια επειδή είναι εμμενής στην ίδια την δυνατότητα ως σώμα έτσι ώστε αυτό να είναι μια μονίμως ενεργός δυνατότητα που κάθε επόμενη ενέργειά του αποτελεί εκδήλωση της ψυχής.

Ο οργανισμός ζώντας 'ποιεί' αυτός τον εαυτό του χρησιμοποιώντας περιβαλλοντικούς παράγοντες και μετασχηματίζοντάς τους σύμφωνα με την δική του οργανωτική και κανονιστική αρχή ή ψυχή. Η ψυχή δεν κινείται αλλά τόσο κατά την ανάπτυξη όσο και κατά την διάρκεια της ύπαρξης του ώριμου οργανισμού εκδηλώνεται μέσα από διαφορετικές καταστάσεις και ενέργειες του οργανισμού του οποίου αποτελεί την ψυχή. Η εκδήλωση αυτής της ψυχής δεν συμβαίνει μέσω της δράσης της στο σώμα αλλά μέσω του συντονισμού και της κατεύθυνσης που παρέχει στις υλικές κινήσεις που συμβαίνουν μέσω κανονικών υλικών αιτιακών σχέσεων όταν αλληλεπιδρούν εσωτερικοί παράγοντες ή εσωτερικοί με εξωτερικούς παράγοντες. Η ψυχή ως πρώτη εντελέχεια σημαίνει ότι ο οργανισμός συγκροτείται από δυνατότητες η συνολική ενέργεια των οποίων αποτελεί κάθε στιγμή εκδήλωση αυτής της εντελέχειας. Από την στιγμή που κάτι έχει ψυχή έχει εντός του ενεργά την αιτιακή δύναμη, δηλαδή το μορφικό αίτιο που είναι συγχρόνως και τελικό και ποιητικό αίτιο, που το καθιστά ικανό, υπό κανονικές συνθήκες, να είναι από τον εαυτό του όλα όσα ορίζουν οι δυνάμεις ή ικανότητες που του παρέχει η ψυχή του. Η ψυχή δεν εκδηλώνεται ως μια δυνατότητα που μπορεί να είναι είτε ενεργή είτε ανενεργή αλλά εκδηλώνεται ως ένα σύνολο δυνατοτήτων κάποιες εκ των οποίων πρέπει πάντοτε να είναι σε κάποιο βαθμό ενεργές. Κάτι ενεργεί από τον εαυτό του μόνο όταν είναι ήδη εντελεχεία, δηλαδή 'έχει' εντελέχεια ή ψυχή η οποία καθοδηγεί την ενέργεια έτσι ώστε το δυνάμει ον να βαδίζει προς την εντελέχεια που ήδη κατέχει ως δυνατότητα· κατά μια έννοια μέσα και άρα εμμενώς στην δυνατότητα που είναι επειδή έχει συγκροτηθεί ως υποκείμενο από αυτή την εντελέχεια που εκδηλώνει ως ενεργό δυνατότητα. Η σημασία του να είναι κάτι πρώτη εντελέχεια έγκειται στο να είναι η ενότητα ενός ορισμένου οργανικού σώματος, τουτέστιν να είναι το αίτιο της ενότητας ως αυτό που ενοποιεί τα διάφορα μέρη του σώματος σε μια διαρθρωμένη λειτουργική ενότητα, το οποίο αίτιο, ωστόσο, δεν υπάρχει κατά κανέναν άλλο τρόπο παρά μόνο ως αυτή η ενότητα που κάθε στιγμή είναι το συγχρονικό του αποτέλεσμα. Δεν είναι οι αλληλεπιδράσεις των στοιχείων ή των

μερών του σώματος, ούτε η λειτουργική οργάνωση ως διαθεσιακή κατάσταση του σώματος.

Η μορφή και γενικώς οι ποιότητες μπορεί να μην μεταβάλλονται αλλά κάτι μεταβάλλεται επειδή χάνει ή αποκτά κάποια ουσιώδη ή συμπτωματική μορφή. Το υποκείμενο μιας μεταβολής δεν είναι μια απροσδιόριστη ύλη αλλά μια υλική ουσία με ιδιότητες. Επι της ουσίας πάντοτε έχουμε ένα πράγμα που γίνεται ένα άλλο πράγμα· ένα κομμάτι χαλκού που γίνεται άγαλμα με αφαίρεση, ένα σωρό τούβλων που γίνεται σπίτι με σύνθεση, έναν άμουσο άνθρωπο που γίνεται μουσικός άνθρωπος με εκπαίδευση ή ένα σπέρμα που γίνεται φυτό ή ζώο⁶²⁰. Ανεξαρτήτως του αν πρόκειται για απλή γένεση ουσιών ή τεχνημάτων ή για ειδική γένεση αναλογικά ο τρόπος μεταβολής είναι ο ίδιος. Εκείνο που δεν είναι ίδιο είναι το αν η καθοριστική αρχή της μεταβολής, από ένα σημείο και μετά, είναι εσωτερική ή εξωτερική και βάσει αυτού ο βαθμός αυτοτέλειας και η ουσιώδης ή συμπτωματική ενότητα αυτού που προκύπτει. "πάντα δὲ τὰ οὕτω γιγνόμενα φανερόν ὅτι ἐξ ὑποκειμένων γίγνεται. ὥστε δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ γιγνόμενον ἅπαν ἀεὶ συνθετόν ἐστι"⁶²¹. Πάντοτε, το υποκείμενο της κίνησης, δηλαδή η ύλη, είναι αυτό που παραμένει ενώ μεταβάλλεται. Κατά την στατική ανάλυση της κίνησης στα Φ1.1, δηλαδή κατά την υλομορφική ανάλυση προκύπτουν διάφορα προβλήματα τα οποία ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει με την δυναμική ανάλυση μέσω των εννοιών του δυνάμει και του ενεργεία και τον πραγματικό ορισμό της κίνησης στα Φ 3.1-3 ως 'εντελέχεια του δυνάμει ως τέτοιου', δηλαδή από την άποψη που είναι δυνάμει.

Πριν περάσω στην κομβική κατά την γνώμη μου για όλη την αριστοτελική μεταφυσική ανάλυση αυτού του ορισμού θα προσπαθήσω να διευκρινίσω το εξής. Υπάρχει πολύ μεγάλη συζήτηση για το κατά πόσον όσον αφορά την ουσιακή μεταβολή η ύλη παραμένει ή όχι. Κατά την ποιοτική μεταβολή όπως αυτή ενός άμουσου ανθρώπου σε μουσικό ή ενός λευκού ξύλου σε κόκκινο υπάρχει ένα υποκείμενο που με την ευρεία έννοια είναι ουσία και οι δύο όροι της μεταβολής· μία στέρηση ή μια αρχική συμπτωματική μορφή που χάνεται και μια τελική μορφή η απόκτηση της οποίας σηματοδοτεί την λήξη της κίνησης. Σε αυτή την περίπτωση η ύλη ως υποκείμενο μεταβολής είναι ουσία. Ο αυστηρός όμως ορισμός της αριστοτελικής ύλης είναι το να είναι κάτι το καθαυτό υποκείμενο μεταβολής, και κυρίως ουσιακής μεταβολής, και αυτό σε τελική ανάλυση σημαίνει και το να είναι κάτι δυνάμει, τουλάχιστον στην αυστηρή εκδοχή του όρου⁶²². Ωστόσο, το υποκείμενο της ουσιακής μεταβολής είναι το άμεσο υποκείμενο της ουσίας, δηλαδή η ίδια η σύνθετη ουσία, που αποκτά με τον τελευταίο καθορισμό της κίνησης την ενεργεία μορφή του ακαριαία επειδή με αυτό τον καθορισμό γίνεται ή είναι άμεσα δυνάμει το σύνθετο και η ενέργεια αυτού του δυνάμει δεν είναι κίνηση αλλά η νέα ενεργεία μορφή που σηματοδοτεί το τέλος της κίνησης και είναι εκτός της ίδιας της κίνησης. Μολονότι όταν ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην περιοχή της κίνησης ή στο

⁶²⁰ Βλ. Φ Α.7. Η αναπαραγωγή ή η παραγωγή γενικώς δεν σημαίνει ενοποίηση διαφορετικών πραγμάτων αλλά παραγωγή ενός πράγματος από ένα άλλο μέσω συγκεκριμένων κινήσεων. Το ερώτημα είναι πως "από αυτό εδώ, που είναι χαλκός, φτιάχνουμε αυτό το άλλο που είναι σφαίρα" ΜΦ 1033β1-3, Βλ. και 1033β14-19, Buchheim 2001 231.

⁶²¹ Φ 190β9-12

⁶²² "λέγω γάρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστω, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός"

πράγμα που μεταβάλλεται εννοεί την μορφή, η μορφή είναι ακριβώς αυτό που από μόνο του δεν μεταβάλλεται γιατί η μορφή είναι πάντοτε μέσα σε ένα υποκείμενο και γιατί γενικώς οι μορφές δεν κινούνται ούτε επιδρούν η μια στην άλλη. Καθ'όλη την διάρκεια της κίνησης η ύλη είναι ακριβώς αυτό που μεταβάλλεται⁶²³ και γίνεται όλο και εγγύτερα δυνάμει ένα πράγμα αυτής της μορφή, τρόπον τινά γίνεται άλλη ύλη με την ίδια σύσταση, μέχρι το πέρας της κίνησης όπου η ενέργεια αυτού του δυνάμει με τον τελευταίο καθορισμό από το ποιητικό εκδηλώνει την ακαριαία αποκτημένη ενεργεία μορφή ή εντελέχεια που είναι συνάμα και το τέλος της κίνησης. Τα θεμέλια είναι εγγύτερα δυνάμει σπίτι από τα επεξεργασμένα τούβλα και απώτερα δυνάμει σπίτι από την έσχατη ύλη του σπιτιού, δηλαδή το διαμορφωμένο σπίτι που ενυπάρχει στο σύνθετο που η μορφή του το καθιστά σπίτι τόσο ως ολοκληρωμένη δομή όσο και κυρίως επειδή του παρέχει την δυνατότητα να στεγάζει και άρα να εκδηλώνει την μορφή του ως ακριβώς αυτό που είναι το να είναι σπίτι.

Στην περίπτωση λοιπόν που το υποκείμενο είναι κάποιου είδους ουσία, θεωρείται σαφές ότι αυτό το υποκείμενο παραμένει της μεταβολής. Ο άνθρωπος από άμουσος άνθρωπος γίνεται μουσικός άνθρωπος. Η αμουσία δεν παραμένει ενώ ο άνθρωπος παραμένει και αποκτά μια νέα ιδιότητα, το λευκό δεν παραμένει ενώ το ξύλο παραμένει και αποκτά την ιδιότητα του κόκκινου. Η περιγραφή αυτή ωστόσο είναι παραπλανητική. Ο άνθρωπος και το ξύλο προφανώς και παραμένουν υπό την έννοια ότι δεν μεταβάλλονται ως προς την ουσία τους, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι δεν μεταβάλλονται ως υλομορφικές οντότητες ή συμπτωματικές ενότητες από την άποψη της εν λόγω συμπτωματικής μορφής. Με δύο λόγια το όποιο λευκό πράγμα είναι αυτό που μεταβάλλεται και γίνεται κόκκινο. Αν η ύλη είναι κάτι που παραμένει ως έχει και απλώς χάνει και αποκτά μορφές τότε επί της ουσίας δεν υπάρχει τίποτα που να μεταβάλλεται και δεν δικαιολογείται ο βασικός ορισμός της ύλης ως το κατάλληλο πράγμα που είναι το καθαυτό υποκείμενο κάθε κίνησης και μεταβολής. Το υποκείμενο μεταβολής είναι ακριβώς αυτό που μεταβάλλεται έτσι ώστε να αποκτά ή να χάνει ενεργεία μορφές με την λήξη της κίνησης, και αυτό το υποκείμενο είναι πάντοτε μια έμμορφη οντότητα που μεταβάλλεται ως ύλη από την

⁶²³ "είναι αδύνατον να παραχθεί κάτι αν κάτι δεν προϋπάρχει.. κάποιο μέρος θα προϋπάρχει αναγκαστικά, διότι η ύλη είναι μέρος αφού ενυπάρχει και αυτή είναι που γίνεται κάτι" (ΜΦΖ7 1032β 30-1033α1). "γιατί αυτό που γίνεται από κάτι προϋποθέτει την μεταβολή εκείνου από το οποίο γίνεται και όχι την παραμονή" (ΜΦ 1033Β22-23). Εδώ αυτό που δεν παραμένει είναι η στέρηση ή πιο σωστά η ύλη ως αυτό που έχει την στέρηση. Αυτό από το οποίο κάτι γίνεται μπορεί να εκληφθεί με τρεις τρόπους. Είτε ως ύλη, είτε ως στέρηση είτε ως ύλη μαζί με την στέρηση. Το πρώτο δεν είναι σωστό αλλά λέγεται, για παράδειγμα λέμε ότι ο χαλκός γίνεται άγαλμα. Το δεύτερο κατά μια έννοια είναι αυτό που πραγματικά συμβαίνει αλλά συμβαίνει μόνο μέσω της διαχωρίστης από την μορφή ύλης. Σε τελική ανάλυση εκείνο που μεταβάλλεται είναι πάντοτε κάποιου είδους σύνθετο. Επιπλέον μολονότι οι μορφές δεν υπόκεινται σε διαδικασία γένεσης κατά μια έννοια γίνονται γιατί η μεταβολή ενός πράγματος σημαίνει ότι μεταβάλλεται ως προς κάποια συμπτωματική ή ουσιώδη μορφή. "Όσα γίνονται ή από τη φύση ή από την τέχνη έχουν ύλη, διότι καθένα από αυτά είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι, και αυτή ακριβώς η δυνατότητα είναι στο καθένα ύλη" (ΜΦ Ζ7 1032α20-22). Όπως έχει ήδη ειπωθεί, το να είναι ή να μην είναι αναφέρεται πάντοτε σε ένα συγκεκριμένο ον, δηλαδή σε μια μορφή ή ουσία, και όχι γενικά στην ύπαρξη· το δυνάμει ον, που επί της ουσίας είναι η ύλη μαζί με την στέρηση, δεν είναι μεταβατικό, τουτέστιν αν κάτι Χ είναι δυνάμει Α και το Α είναι δυνάμει Β, δεν σημαίνει ότι το Χ είναι δυνάμει Β. Η μόνη περίπτωση που ενδέχεται να ισχύει κάτι τέτοιο είναι αν τα διαφορετικά δυνάμει αφορούν τα στάδια μιας συνεχούς ή εσωτερικά ενοποιημένης διαδικασίας.

άποψη που είναι μεταβλητή. Όταν ο άμουσος άνθρωπος γίνεται μουσικός άνθρωπος αυτό που μεταβάλλεται, και άρα το υποκείμενο της κίνησης, είναι ο άμουσος άνθρωπος, τουτέστιν ο άνθρωπος από την άποψη ότι είναι άμουσος ή αλλιώς ο δυνάμει μουσικός άνθρωπος.

Εκείνο που υπόκειται σε μεταβολή είναι η ύλη ως κάποιου είδους υλομορφικό σύνθετο που κατά την διάρκεια μιας συνεχούς κίνησης έχει απροσδιόριστη συναφή μορφή και, υπό μια έννοια, αυτή η μορφή είναι το 'πράγμα' που μεταβάλλεται καθώς είναι αυτό αναφορικά με το οποίο κάτι μεταβάλλεται. Η περιγραφή της κίνησης ως ένα σύνολο ενδιάμεσων διαδοχικών μορφών που αποκτά και χάνει ένα υποκείμενο είναι ακριβώς αυτό που δεν συμβαίνει. Το υποκείμενο αποκτά ενδιάμεσες μορφές μόνο αν κατά κάποιο τρόπο σπάσει το συνεχές της κίνησης. Μόνο με την λήξη ή την διακοπή της κίνησης το υποκείμενο αποκτά μια συγκεκριμένη μορφή. Η απόκτηση της τελικής μορφής είναι μια ακαριαία διαδικασία που ισοδυναμεί με την γένεση του προϊόντος και η ύλη που υπόκειται αυτής της μεταβολής, δηλαδή το αποτέλεσμα της κίνησης, είναι το καθαυτό υποκείμενο της μεταβολής που επί της ουσίας είναι το πράγμα. Δεν υπάρχει καμία στιγμή της διαδικασίας που το υποκείμενο της κίνησης αν διακοπεί η κίνηση θα είναι χωρίς κάποια ενδιάμεση μορφή της διαδρομής της συγκεκριμένης κίνησης· μόνο που η εκάστοτε ενδιάμεση μορφή υπάρχει μόνο δυνάμει καθώς δεν εκδηλώνεται αν δεν υπάρξει διακοπή της κίνησης. Η διαφορά στην ουσιακή μεταβολή σχετίζεται με την αλλαγή της ουσιώδους ταυτότητας του υποκειμένου, το οποίο στις συμπτωματικές μεταβολές είναι η ύλη, και όχι με το ότι στην μια περίπτωση υπάρχει μια ύλη που παραμένει ενώ στην άλλη δεν παραμένει. Απλώς στις ουσιακές μεταβολές μεταβάλλεται η ταυτότητα του υποκειμένου ενώ η ύλη που παραμένει αποκτά το καθεστώς των ποιοτήτων. Το ότι δεν υπάρχει ενάντιο της ουσίας δεν σημαίνει ότι στην πορεία της κίνησης το κινούμενο δεν έχει μορφή αλλά είναι, *per impossibile*, μόνο άμορφο υλικό. Απλώς αυτές οι ενδιάμεσες μορφές δεν είναι ενδιάμεσες με την έννοια που είναι ενδιάμεσες οι μορφές των ενάντιων. Για παράδειγμα, όταν μεταβάλλεται κάτι από λευκό σε μαύρο οιαδήποτε στιγμή το πράγμα που μεταβάλλεται έχει δυνάμει ένα ενδιάμεσο χρώμα. Αν η κίνηση διακοπεί πριν το τέλος της, δηλαδή πριν την απόκτηση του μαύρου, θα έχουμε ένα πράγμα που θα έχει κάποιο χρώμα αλλά όλες αυτές οι ενδιάμεσες διαδοχικές μορφές δεν υφίστανται ενεργεία παρά μόνο αν διακόψουμε την κίνηση. Για όσο διαρκεί η κίνηση από το λευκό προς το μαύρο το πράγμα θα είναι πάντοτε κάτι που δεν είναι μαύρο⁶²⁴. Σε μια ουσιακή μεταβολή, οι δυνάμει ενδιάμεσες μορφές δεν ανήκουν σε ένα συνεχές μεταξύ ενάντιων μορφών γιατί η ουσία δεν έχει ενάντιο. Καμία από τις ενδιάμεσες μορφές αν αποκτηθεί ενεργεία με διακοπή της κίνησης δεν προσδίδει την συγκεκριμένη ειδητική ταυτότητα στο αντικείμενο και υπ'αυτή την έννοια δεν είναι ενδιάμεσες της αρχικής στέρησης και της νέας μορφής. Τουτέστιν, κατά το χτίσιμο ενός σπιτιού, που μόνο κατ'αναλογία μπορεί να θεωρηθεί ουσιακή μεταβολή, που είναι μια ενιαία διαδικασία με πραγματικά ενδιάμεσα στάδια ή μέρη προφανώς δεν έχουμε ενδιάμεσα σπίτια μέχρι να φτάσουμε στο τέλος της διαδικασίας. Το σημαντικό ωστόσο δεν είναι αυτό. Το σημαντικό είναι ότι κάτι είναι σπίτι μόνο όταν είναι κάτι

⁶²⁴ Φ 263β15-31

που έχει αποκτήσει την μορφή του σπιτιού και η απόκτηση της μορφής του σπιτιού σημαίνει ταυτόχρονα απόκτηση της άμεσης δυνατότητας στέγασης. Οτιδήποτε προηγείται ως όλον δεν είναι σπίτι αλλά δυνάμει σπίτι. Από την άλλη οτιδήποτε προηγείται είναι κάτι και μάλιστα κάτι που ήδη έχει γίνει και παραμένει ως μέρος του προϊόντος που θα προκύψει, πχ θεμέλια ή τοίχοι έστω και μισοτελειωμένοι κοκ. Η απόκτηση της μορφής είναι ακαριαία γιατί αφορά την απόκτηση μιας συγκεκριμένης δυνατότητας και αυτό τηρουμένων των αναλογιών ισχύει για κάθε μεταβολή είτε ουσιακή είτε όχι. Ισχύει δε και για κάθε ενδιάμεση μορφή αν διακοπεί η κίνηση. Η κίνηση για να είναι μια ενιαία κίνηση σημαίνει ότι είναι ένα συνεχές και το συνεχές είναι κάτι που τα μέρη του δεν είναι ενεργεία παρά μόνο δυνάμει. Καθένα από αυτά τα μέρη μπορεί να γίνει ενεργεία ακριβώς αυτό που είναι δυνάμει μόνο όταν ένα συμβάν σπάσει το συνεχές σε αυτά τα μέρη ή γενικότερα αν σε μια συγκεκριμένη διαδικασία προς ένα συγκεκριμένο τέλος υπάρχουν κάποιες κατά συμβεβηκός διαλείψεις οπότε η κίνηση μπορεί μεν να χαρακτηριστεί ενιαία αλλά όχι απολύτως συνεχής. Μια κίνηση μπορεί να είναι ενιαία ή 'εξατομικευμένη' επειδή συμβαίνει σε ένα υποκειμένο υπό την επενέργεια του ίδιου ποιητικού και 'ακολουθεί' μια συγκεκριμένη διαδρομή. Τα μέρη μιας κίνησης είναι απλώς τα μέρη μιας ενιαίας οριοθετημένης διαδρομής και υπάρχουν δυνάμει μέσα στην ενέργεια που είναι η συνολική κίνηση ως η επιτέλεση ακριβώς αυτής της διαδρομής της οποίας τα μέρη δεν υπάρχουν ποτέ συγχρονικά ή μαζί. Επομένως, κάτι έχει γίνει μαύρο μόνο όταν αποκτήσει την δυνατότητα να εκδηλώνει το έργο του μαύρου, πχ την δυνατότητα να είναι ορατό ως μαύρο. Πριν από αυτό αν διακοπεί η κίνηση θα προκύψει μια οντότητα με ένα άλλο ενδιάμεσο χρώμα το οποίο αν συνεχιζόταν η κίνηση θα υπήρχε μέσα στην διαδρομή μόνο δυνάμει. Αυτό που αποκτάται δεν είναι η δυνατότητα να είναι κάτι μια μορφή ή ιδιότητα αλλά η άμεση ή ενεργός δυνατότητα να επιτελεί το έργο του ως κάτι που είναι ή έχει ενεργά αυτή την μορφή. Όταν μιλάμε για την διαδρομή ή περιοχή μιας κίνησης τότε μπορούμε να αναφερόμαστε στα μέρη μια κίνησης ή γενικότερα σε μια σύνθετη υλομορφική διαδικασία όπου η ατελής μορφή της είναι η κίνηση. Όταν όμως λέμε ότι κάτι γίνεται από μαύρο λευκό μπορεί να αναφερόμαστε μόνο στο τέλος της διαδικασίας και την συντελεσμένη μεταβολή ως ακαριαία απόκτηση του ενεργεία λευκού που είναι συνάμα και το αδιαίρετο τέρμα της κίνησης γιατί είναι πέρασ και κάθε πέρασ είναι αδιαίρετο⁶²⁵.

"Εκ τινός εις τι' είναι τα όρια της κίνησης, η μορφή που χάνεται και η μορφή που λαμβάνεται. Ετούτοι οι όροι μπορούν να εκληφθούν είτε ως σύνθετοι είτε ως απλοί. Δηλαδή μπορούμε να πούμε είτε ότι εκ του άμουσου ανθρώπου γίνεται ο μουσικός άνθρωπος είτε ότι από το άμουσο γίνεται το μουσικό. Τέλος, μολονότι δεν λέμε, ή τουλάχιστον δεν είναι σωστό να λέμε, ότι από άνθρωπος γίνεται μουσικός, λέμε ότι ο άνθρωπος έγινε μουσικός⁶²⁶. Το πρόβλημα με τις δύο πρώτες περιγραφές της

⁶²⁵ "τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ τέλος τῆς μεταβολῆς πρῶτον λεγόμενον ὑπάρχει τε καὶ ἔστιν (ἐνδέχεται γὰρ ἐπιτελεσθῆναι μεταβολὴν καὶ ἔστι μεταβολῆς τέλος, ὃ δὴ καὶ δέδεικται ἀδιαίρετον ὄν διὰ τὸ πέρασ εἶναι)" Φ 236a13-15

⁶²⁶ Φ 1.7. Αυτό έχει σημασία γιατί επισημαίνει ότι σε τελική ανάλυση δεν είναι σωστό να λέμε ότι κάτι γίνεται από χαλκός άγαλμα, γιατί αυτό από το οποίο γίνεται, δηλαδή το εκ τινός, είναι η στέρηση του αγάλματος που τρόπον τινά είναι μια στον αριθμό με την δυνατότητα του χαλκού ως υποκειμένου της κίνησης να μεταβληθεί με συγκεκριμένο τρόπο.

κίνησης είναι ότι ενέχουν την αντικατάσταση του πράγματος που μεταβάλλεται από αυτό στο οποίο μεταβάλλεται· είτε του άμουσου ανθρώπου από τον μουσικό άνθρωπο είτε του άμουσου από το μουσικό. Αυτή ακριβώς η περιγραφή είναι παραπλανητική υπό την έννοια ότι κάνει την κίνηση να φαίνεται σαν ένα σύνολο διαδοχικών συμπτωματικών ενοτήτων που αντικαθιστούν η μια την άλλη χωρίς να παραμένει τίποτε σταθερό. Έτσι οι σοφιστές μπορούν να λένε ότι, για παράδειγμα, ο Σωκράτης στην αγορά και ο Σωκράτης στο Λύκειο είναι από κάθε άποψη διαφορετικά πράγματα. Το πρόβλημα με την τρίτη περιγραφή είναι ότι το να είναι κάτι άνθρωπος και το να είναι κάτι μουσικό είναι δύο διαφορετικά πράγματα και το μουσικό δεν μπορεί να προέλθει από τον άνθρωπο ως τέτοιο. Η απάντηση του Αριστοτέλη είναι ότι πάντοτε στις μεταβολές υπάρχει κάτι που παραμένει και κάτι άλλο που δεν παραμένει. Και αυτό που παραμένει είναι με μια ευρύτερη έννοια ύλη η οποία ύλη μαζί με την στέρηση που χάνεται στην διαδικασία της μεταβολής, δηλαδή στην κίνηση, είναι το δυνάμει ον το οποίο δυνάμει ον είναι πραγματικά δυνάμει ον μόνο όταν μπορεί να γίνει αυτό το ον που λέμε ότι είναι δυνάμει μέσα από μια συγκεκριμένη ενιαία διαδικασία. Αν μάλιστα πρόκειται για φυσικές διαδικασίες αυτές θα πρέπει να είναι συνεχείς. Το δυνάμει ον τώρα, εκτός της κίνησης, είναι πάντοτε ένα άλλο ενεργεία πράγμα που έχει την απώτερη δύναμη ή δυνατότητα να γίνει μέσω της κίνησης το συγκεκριμένο ον. Το ενεργεία ον, για παράδειγμα ο χαλκός, που έχει την δυνατότητα να γίνει κάτι άλλο, για παράδειγμα άγαλμα, είναι ένα στον αριθμό και δύο ως προς το είναι με το δυνάμει ον, δηλαδή με το δυνάμει άγαλμα.

Στην κίνηση δεν υπάρχει κανένα στάδιο κατά το οποίο η ύλη υπάρχει χωρίς να είναι δυνάμει κάποια μορφή, και για αυτό τον λόγο άλλωστε μπορούμε να λέμε ότι το υποκείμενο είναι ένα στον αριθμό αλλά δύο ως προς την μορφή⁶²⁷ τόσο όταν κάτι μεταβάλλεται, συμπεριλαμβανομένης της ουσιακής μεταβολής, όσο και όταν δεν μεταβάλλεται. Ένα στον αριθμό και δύο, ή περισσότερα, ως προς το είναι, είναι όλα τα φθαρτά πράγματα είτε μεταβάλλονται είτε όχι κάθε στιγμή. Το ότι ο μουσικός άνθρωπος είναι ο ίδιος άνθρωπος με εκείνον που ήταν άμουσος διασφαλίζεται από το υποκείμενο της κίνησης που εν προκειμένω, επειδή είναι ουσία, παραμένει ως υποκείμενο ιδιοτήτων και μετά την μεταβολή. Στην ουσιακή μεταβολή αλλάζει μέσω της κίνησης το ίδιο το υποκείμενο ενώ η αρχική ύλη παραμένει ως κάτι που χαρακτηρίζει, ως ποιότητα ή σύνολο ποιοτήτων, υλικά την νέα ουσία η οποία αποτελεί πλέον το νέο υποκείμενο των ιδιοτήτων⁶²⁸. Ετούτο συναρτάται άμεσα με τον μη αναγωγισμό του Αριστοτέλη και τον λόγο που η μορφή γενικότερα δεν αποτελεί κατηγορική ιδιότητα της ύλης και η ψυχή, ειδικότερα και κυρίως, ιδιότητα του σώματος. Μια συγκεκριμένη σύνθετη ουσία δεν υπάρχει επειδή υπάρχει αυτή η συγκεκριμένη ύλη που έχει αυτή την μορφή αλλά η συγκεκριμένη ύλη, ως υποκείμενο ή υπόστρωμα της νέας ουσίας, υπάρχει επειδή υπάρχει αυτή η σύνθετη ουσία που έχει συσταθεί από αυτή την ύλη⁶²⁹. Ένα χάλκινο άγαλμα δεν είναι χαλκός που έχει την μορφή του αγάλματος αλλά είναι άγαλμα που η συστατική του ύλη

⁶²⁷ Φ 190α15-16, β23-25, β35-37, 217α21-25, ΠΓΦ 319β3-4, 320β14.

⁶²⁸ Αυτό είναι το νόημα του 'εκείνινον', για παράδειγμα, όταν μιλάμε για μια χάλκινη σφαίρα. Βλ. ΜΦ 1033α5 κε, 1049α18κε,

⁶²⁹ Βλ. και Menn 2008 28-30

είναι χαλκός και η ύλη του με την αυστηρή έννοια είναι ο διαμορφωμένος ως άγαλμα χαλκός. Το χάλκινο ως υλικός χαρακτηρισμός του αγάλματος του παρέχει κάποιες ποιότητες οι οποίες δεν είναι πλέον ποιότητες του χαλκού αλλά ποιότητες του αγάλματος γιατί ο χαλκός ως όλον έχει απολέσει την προσίδια ταυτότητά του και έχει υπαχθεί στην νέα μορφή. Η μορφή του χαλκού, δηλαδή η ύλη, έχει 'παραδοθεί' σε αυτή του αγάλματος και υπάρχει μόνο δυνάμει μέσα στο άγαλμα. Ο χαλκός δεν είναι πλέον ανεξάρτητη υλική ουσία αλλά συστατική ύλη του αγάλματος και ως συστατική ύλη είναι περισσότερο κατηγορούμενο παρά υποκείμενο. Τόσο η ύλη όσο και οι ιδιότητες εξαρτώνται οντολογικά από το σύνθετο του οποίου αποτελούν ύλη και ιδιότητες και το ίδιο το σύνθετο εξαρτάται οντολογικά από την μορφή του τόσο όσον αφορά την γένεση όσο και το είναι. Η έσχατη ύλη, δηλαδή η διαμορφωμένη ύλη, και οι αντίστοιχες ιδιότητες δεν υπάρχουν καθόλου πριν να υπάρξει το σύνθετο και το σύνθετο δεν υπάρχει αν δεν παραχθεί μέσω μιας ίδιας μορφής. Η οντολογική προτεραιότητα της μορφής αφορά το είναι και τις αιτιακές σχέσεις και όχι την ανεξάρτητη ύπαρξη της μορφής έξω από το σώμα του οποίου είναι μορφή ή σε ένα δεύτερο κόσμο. Η μορφή δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς ύλη ούτε χωρίς ιδιότητες αλλά μπορεί και να υπάρξει και να συνεχίσει να υπάρχει χωρίς την συγκεκριμένη συστατική ύλη και χωρίς τις συγκεκριμένες ιδιότητες οι οποίες, για παράδειγμα σε μια πλήρη ουσία όπως ένα έμβιο, αλλάζουν στον χρόνο χωρίς όμως το έμβιο να χάνει την ουσιαστική ταυτότητά του. Η μορφή 'υπάρχει' μόνο συγχρονικά με το πράγμα του οποίου είναι μορφή αλλά το πράγμα ως τέτοιο δεν υπάρχει καθόλου χωρίς την μορφή του. Προφανώς αυτό δεν αφορά στην συστατική ύλη αν εκληφθεί ως πρώτη ύλη του πράγματος που προϋπάρχει της διαδικασίας της γένεσης και ήταν ενεργεία ένα άλλο πράγμα και η οποία είτε ως τέτοια είτε ως η δική της συστατική ύλη παραμένει της φθοράς του πράγματος.

Τα πάντα είναι ένα στον αριθμό και δύο ή περισσότερα ως προς το είναι και το ζητούμενο είναι τι είναι αυτό που τα ενοποιεί έτσι ώστε να είναι ένα πράγμα, τόσο όσον αφορά τα συμπτωματικά χαρακτηριστικά του όσο και τα ουσιαστικά. Αφορά εξίσου και τα δύο γιατί το ερώτημα γιατί ο λευκός Σωκράτης και ο σοφός Σωκράτης είναι αριθμητικά ένα πράγμα αλλά δύο ως προς την μορφή, δηλαδή ως προς το είναι, σχετίζεται άμεσα με το ερώτημα του Σωκράτη καθ'εαυτού που με κάποιο τρόπο πρέπει να ταυτίζεται με την ψυχή του Σωκράτη και να είναι, έστω και διαμεσολαβημένα από το σώμα που συγκροτεί, το υποκείμενο όλων όσων αποδίδονται στον Σωκράτη ως όλον. Επομένως, ένα κρίσιμο ερώτημα είναι το γιατί η ύλη είναι κάτι⁶³⁰, δηλαδή ένα ενοποιημένο και συγκεκριμένο πράγμα. Ομοiotρόπως, ένα συναφές ερώτημα είναι γιατί τα μέρη του λόγου, που αντιστοιχούν, τουλάχιστον κατά την γνώμη μου στην ύλη του λόγου ή στον λόγο ως ύλη είναι ένα πράγμα. Στο ΜΦ Η.6 το ερώτημα αφορά εξίσου το υλομορφικό σύνθετο και την ενότητα των μερών της μορφής. Ωστόσο τα μέρη της μορφής επί της ουσίας είναι οι ήδη ενοποιημένες δυνατότητες που αποκτά, ή κατά μια έννοια είναι, η ύλη και τα μέρη της ως σύνθετο όταν πραγματώνεται σε πράγμα λόγω της μορφής ως εντελέχειας που είναι ταυτόχρονα πηγή και καθορισμός του συνόλου δυνατοτήτων που είναι το είναι της ύλης ως δυνάμει ον. Τόσο τα μέρη ως φυσικά μέρη του σύνθετου ή ακόμη και το σύνολο της ύλης του σύνθετου, όσο και τα μέρη

⁶³⁰ ΜΦ Ζ17

της μορφής ως αδιαχώριστες δυνατότητες της ύλης ως σύνθετου έχουν όλα μαζί μια μόνο καθοριστική εντελέχεια και δεν είναι ανεξάρτητα ενεργεία μέρη που συνενώνονται μεταξύ τους· μέσα στο σύνολο δεν είναι ενεργεία ανεξάρτητα πράγματα ή ουσίες. Έχουν όλα μια κοινή κατεύθυνση και είναι ενοποιημένα και υφίστανται ως τέτοια λόγω της εντελέχειας. Το ίδιο ισχύει και στον λόγο όσον αφορά τα μέρη του ορισμού· τα μέρη του ορισμού σε τελική ανάλυση είναι η αδιαίρετη ενέργεια του νου εκείνη που τα κάνει ένα⁶³¹ ενώ ούτως ή άλλως η ενότητα του ορισμού είναι παρασιτική της ενότητας του αντικειμένου· "ο ορισμός είναι κάτι ενιαίο επειδή είναι ο ορισμός ενός πράγματος" και μολονότι στους ορισμούς ορίζονται τα καθόλου "το ατομικό στην σύνθεσή του είναι ανάλογο με το καθόλου"⁶³² και το καθόλου είναι κάτι που δεν υπάρχει στον κόσμο ενώ ακόμη και στην γνώση είναι κάτι που είναι μόνο ύλη ή δύναμις όσον αφορά την κατ'ενέργεια γνώση των ατομικών πραγμάτων⁶³³. Το σημαντικό πάντως είναι ότι η κατανόηση της ουσιάς ενότητας ως κάποιου είδους εντελέχειας προϋποθέτει την κατανόηση της αριστοτελικής κίνησης ως ατελούς εντελέχειας του δυνάμει καθώς και την διάκριση της κίνησης ως διαδικασίας μεταβολής, κυρίως της ουσιακής που αφορά την γένεση μιας σύνθετης ουσίας, από την ολοκλήρωση της που επιτελείται τρόπον τινά από την ενεργεία μορφή που έχει αποκτήσει το δυνάμει ως αυτό ακριβώς που έχει υποστεί μεταβολή μέσω της κίνησης. "Γιατί σε τελική ανάλυση το να αναζητάμε το αίτιο του ενός και το αίτιο του να είναι ένα είναι το ίδιο, και το δυνάμει και το ενεργεία είναι κατά κάποιον τρόπο ένα και δεν υπάρχει άλλο αίτιο εκτός αν υπάρχει κάτι που κίνησε από την δύναμη στην ενέργεια"⁶³⁴. Σε κάθε περίπτωση η πρώτη ουσία ή μορφή είναι κάτι ένα όχι επειδή είναι μονάδα ή σημείο αλλά επειδή είναι 'εντελέχεια και μια ορισμένη φύση'⁶³⁵ και σε αντίθεση με την 'μετά της ύλης' ουσία δεν ανέχεται το λιγότερο και το περισσότερο. Τέλος, οι σύνθετες ουσίες φέρουν ούτως ή άλλως και κάποια συμπτωματικά χαρακτηριστικά αλλά αυτά είναι παρακολουθήματα της εξατομίκευσης της. Για παράδειγμα, ένας άνθρωπος σε οποιοδήποτε στάδιο της ανάπτυξής του θα έχει κάποιο βάρος εντός ενός φάσματος τιμών που εξαρτάται από την ψυχή του αλλά το συγκεκριμένο βάρος του είναι συμπτωματικό. Ή το ότι ένας άνθρωπος έγινε μουσικός είναι κάτι που εξαρτάται από την ουσία του ως άνθρωπος. Λόγω της ουσίας του έχει την δυνατότητα να γίνει μουσικός, δηλαδή να μάθει μουσική, αλλά το αν όντως θα γίνει μουσικός είναι συμπτωματικό. Από την άλλη δεν είναι συμπτωματικό το ότι κάποιος άνθρωπος τρέφεται ή αισθάνεται και γενικώς διαθέτει κάποια συγκεκριμένα πρότυπα συμπεριφοράς που αποτελούν εκδήλωση της ουσίας του και χωρίς τα οποία δεν θα ήταν άνθρωπος.

Ο χαλκός είναι δυνάμει άγαλμα όχι γενικά και αόριστα επειδή είναι ύλη αλλά επειδή είναι υλική ουσία που έχει κάποιες συγκεκριμένες ιδιότητες που εξαρτώνται από την μορφή του χαλκού ως χαλκού. Και επειδή έχει αυτές τις ιδιότητες μπορούμε

⁶³¹ "τὸ δὲ ἓν ποιῶν ἕκαστον, τοῦτο ὁ νοῦς" ΠΥ 430β5-6.

⁶³² ΜΦ 1045α12-14, 1037α9-10

⁶³³ "ἢ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργεία. ἢ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη [τοῦ] καθόλου οὕσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀόριστου ἐστίν, ἢ δ' ἐνεργεία ὠρισμένη καὶ ὠρισμένου, τότε τι οὕσα τοῦδε τινος" ΜΦ 1087α15-18.

⁶³⁴ ΜΦ Η6 1045β20-23.

⁶³⁵ ΜΦ 1044α7-9

να πούμε ότι στερείται την μορφή του αγάλματος που μέσω της κατάλληλης διαδικασίας μπορεί να την αποκτήσει. Ο χαλκός ως υποκείμενο μιας μεταβολής είναι ο χαλκός μαζί με την στέρηση του αγάλματος όπου η στέρηση του αγάλματος είναι ο αρχικός όρος της μεταβολής, το 'εκ τινός', που θα χαθεί κατά την διάρκεια της μεταβολής και ο χαλκός είναι εκείνο που θα παραμείνει της μεταβολής και θα λάβει την μορφή του αγάλματος, το 'εις τι'. Ωστόσο, όπως ήδη ειπώθηκε η περιγραφή είναι παραπλανητική γιατί, αυστηρά μιλώντας, ο χαλκός δεν παραμένει ως ουσιώδες υποκείμενο της μεταβολής αλλά μόνο ως υλικό χαρακτηριστικό του νέου υποκειμένου που θα προκύψει μέσω της μεταβολής. Ο χαλκός είναι μια υλική ουσία που αποτελεί την ύλη πριν την γένεση ενός αγάλματος ενώ η ύλη της γένεσης του αγάλματος είναι ο αριθμητικά ίδιος χαλκός ως διαμορφούμενος χαλκός και που ως διαμορφωμένος αποκτά την ενεργεία μορφή του αγάλματος και γίνεται χάλκινο άγαλμα. Η έσχατη ύλη δεν είναι η συστατική ύλη γιατί η συστατική ύλη αποτελεί κάτι ανάλογο με τα ποιοτικά χαρακτηριστικά και όχι ουσία. Αυτό που προκύπτει με την ουσιακή μεταβολή ως προς την ουσία ή μορφή του είναι άγαλμα και όχι χαλκός.

Η κίνηση, με την γενικότερη έννοια της μεταβολής, είναι το κατεξοχήν προς εξήγηση φαινόμενο του αριστοτελικού κόσμου. Δεν αφορά κάποιους γενικούς νόμους της κίνησης αλλά αντικειμενικές αιτιακές σχέσεις: την αιτιακή σχέση του κινητικού και του κινητού και ομοιοτρόπως του ποιητικού και του παθητικού. Η αριστοτελική θεωρία της κίνησης δεν αφορά τους γενικούς νόμους της κίνησης ως φυσικής κατάστασης όλων των ομοιογενών πραγμάτων και ως εκ τούτου δεν σχετίζεται τόσο με την σύγχρονη επιστήμη της φυσικής από την σκοπιά της οποίας είναι μια λανθασμένη θεωρία ή δεν είναι καν επιστημονική θεωρία, αλλά μπορεί να συσχετιστεί με μια φιλοσοφική προσέγγιση στις μεταφυσικές έννοιες της αιτιότητας και της συνέχειας. Ούτως ή άλλως, όπως έχουμε ήδη επισημάνει, η αλλαγή της έννοιας της κίνησης είναι εκείνη που συνεπίφερε αλλαγή στην έννοια της αιτιότητας. Ωστόσο, το ότι η κίνηση πέρασε από την κατηγορία της διαδικασίας μεταβολής στην κατηγορία της κατάστασης άλλαξε την έννοια της αιτιότητας επειδή άλλαξε την έννοια αυτού που θεωρείται μεταβολή και όχι επειδή άλλαξε την ιδέα ότι όταν συμβαίνει μια μεταβολή, όποια και αν θεωρούμε ότι είναι αυτή, χρειάζεται μια επαρκής αιτία.

Όπως επισημαίνει και ο Moravcsik, αν αφήσουμε κατά μέρος τον ορισμό των συμβάντων ως απλές διελεύσεις χρόνου ή ως αποτύπωση κατηγορημάτων στον χρόνο και εκλάβουμε τα συμβάντα ως μεταβολές τόπου ή ποιότητας στο χρόνο, τότε μπορούμε να θεωρήσουμε ότι η εξήγηση των σύγχρονων συμβάντων μπορεί να συσχετιστεί με την αριστοτελική θεωρία της μεταβολής⁶³⁶. Ο Αριστοτέλης αφού αναγνωρίζει την ύπαρξη της μεταβολής αναγνωρίζει τα συμβάντα ως γεγονότα με την σημαντική διαφορά ότι αυτά δεν συνιστούν σκέτες μεταβολές γιατί η μεταβολή δεν έχει ανεξάρτητο οντολογικό καθεστώς. Οι μεταβολές δεν προκαλούν άλλες μεταβολές, δηλαδή δεν υπάρχουν ανεξάρτητα συμβάντα που επιφέρουν άλλα συμβάντα, γιατί οι μεταβολές συνιστούν πραγματώσεις δυνατοτήτων και οι δυνατότητες για να πραγματωθούν απαιτούν ενέργειες και οι δυνατότητες και οι ενέργειες αφορούν τις ουσίες. Αφορούν δηλαδή τα ίδια τα πράγματα είτε αυτά είναι ατελείς ουσίες όπως τα φυσικά άβια σώματα είτε ουσίες με την αυστηρή έννοια

⁶³⁶ Βλ. Moravcsik 1995 39

όπως τα έμβια όντα. Αυτό σημαίνει ότι όταν εξετάζουμε μια αλυσίδα γεγονότων, είτε έχει δύο μέλη είτε περισσότερα, όλα τα μέλη της σειράς είναι ουσίες με την ευρύτερη έννοια του όρου.

"Επειτα, δεν υπάρχει κίνηση έξω από τα πράγματα που μεταβάλλονται γιατί οτιδήποτε μεταβάλλεται, μεταβάλλεται πάντοτε ή ως προς την ουσία ή προς το ποσό ή ως προς την ποιότητα ή ως προς τον τόπο. Αλλά είναι αδύνατο, όπως είπαμε, να βρούμε οτιδήποτε κοινό ανάμεσα σε αυτά που να μην είναι ούτε 'τόδε' ούτε ποσότητα ούτε ποιότητα ούτε κάποιο από τα άλλα κατηγορήματα. Επομένως, ούτε η κίνηση ούτε η μεταβολή αναφέρονται σε κάτι πέρα από αυτά που ειπώθηκαν, γιατί δεν υπάρχει τίποτε έξω από αυτά."⁶³⁷

Η αριστοτελική κίνηση, όμως, καθόσον αφορά τις ποιοτικές, τοπικές, ποσοτικές και ουσιακές μεταβολές μπορεί να συσχετιστεί με το μεταφυσικό πρόβλημα της αιτιακής 'σύνδεσης' μεταξύ αιτίου και αποτελέσματος καθώς και με σύγχρονα προβλήματα της φιλοσοφίας της ζωής και του νου που αφορούν στην μεταβολή καταστάσεων και στην εκδήλωση ιδιοτήτων. Αφορά στην σχέση του αιτίου και του αποτελέσματος όταν λαμβάνει χώρα μια διαδικασία, η οποία αντιαριστοτελικά σε σύγχρονους όρους περιγράφεται ως ένα σύνολο διαδοχικών συμβάντων, που οδηγούν σε μια συγκεκριμένη τελική κατάσταση. Αφορά άρα ένα διαχρονικά επίκαιρο πρόβλημα. Η Αριστοτελική απάντηση σχετικά με το πώς ένα ποιητικό αίτιο επιφέρει ένα αποτέλεσμα και την φύση ή τρόπο της μεταξύ τους σύνδεσης διαφέρει ριζικά από όλες τις αντιλήψεις περί αιτιότητας, τόσο τις αρχαίες όσο και τις σύγχρονες. Με μια λέξη, κατά την άποψη μου, η απάντηση του Αριστοτέλη στο ερώτημα τι είναι εκείνο που συνδέει ένα αίτιο με ένα αποτέλεσμα ή ποιά είναι η φύση μιας αιτιακής σχέσης, είναι η κίνηση ως εντελέχεια. Η κίνηση ως εντελέχεια είναι εκείνο που ανά πάσα στιγμή συνδέει το αίτιο με το αποτέλεσμα τα οποία είναι συγχρονικά καθ'όλη την διάρκεια μιας ενιαίας φυσικής διαδικασίας. Η κίνηση δεν ορίζεται ως η μετάβαση από μια κατάσταση σε μια άλλη κατάσταση ούτε ως μια διαδοχή ενεργείας συμβάντων αλλά ως μια ενέργεια που αντιστοιχεί στην ενιαία διαδικασία απόκτησης μιας ουσιακής ή συμπτωματικής μορφής και συνιστά το μέσο για την μετάβαση σε μια νέα κατάσταση. Το τέλος της κίνησης δεν είναι μέρος της κίνησης αλλά μια κατάσταση που επέρχεται με την λήξη της κίνησης επειδή έχει ολοκληρωθεί η διαδικασία εξομοίωσης ως προς την μορφή σύμφωνα με την οποία κάτι μεταβάλλεται· τουτέστιν αυτό που αποκαλείται 'μετάδοση' της μορφής. Ωστόσο, έχει σημασία ότι ακριβώς το ίδιο ισχύει και αν διακοπεί μια κίνηση ή διαδικασία. Για παράδειγμα ένας οικοδόμος μπορεί να σταματήσει στα θεμέλια του σπιτιού ή ένα θερμό πράγμα να απομακρυνθεί από αυτό που θερμαίνει ή να παρέμβει ένα εμπόδιο και να σταματήσει η ανάπτυξη ενός εμβρύου. Προφανώς η τελευταία περίπτωση το διαφέρει ριζικά από τις δύο προηγούμενες. Το τελικό αποτέλεσμα της κίνησης είναι κάτι που δεν ανήκει στην κίνηση αλλά επέρχεται συνάμα ή 'συγχρόνως' με την λήξη της κίνησης επειδή το παθητικό έχει αποκτήσει από το ποιητικό, ή λόγω του ποιητικού, μια μορφή που δεν είχε και άρα έχει πλέον την δυνατότητα να είναι από μόνο του αυτή η μορφή. Η συγχρονικότητα αυτή αφορά μια πλήρη ενέργεια που κατά την γνώμη μου δεν είναι μόνο εκτός της κίνησης αλλά υπό μια οπτική είναι και εκτός χρόνου, τουτέστιν όχι κάτι έξω από

⁶³⁷ Φ200β32-201α2

τον χρόνο αλλά κάτι που δεν έχει χρονική δομή κατ'αναλογία με ένα σημείο που δεν έχει εκτατική δομή. Αφορά κατά την γνώμη μου την οντολογική πραγματικότητα κάποιων ορίων και ετούτο ισχύει για οτιδήποτε αφορά την ενέργεια μιας δυνατότητας που ως ενέργεια δεν είναι κίνηση αλλά πλήρης ενέργεια που είναι ολοκληρωμένη ανά πάσα στιγμή. Από αυτή την άποψη τόσο η απόκτηση οιασδήποτε μορφής όσο και οι εμμενείς ενεργεία μορφές των πραγμάτων που είναι ουσίες δεν είναι μέσα στον χρόνο μολονότι οι πραγματώσεις τους, δηλαδή τα πράγματα του κόσμου, είναι μέσα στον χρόνο και συνεχονται από την ιδιότυπη αιτιακή αποτελεσματικότητα της μορφής τους. Ετούτο δεν σημαίνει ότι οι μορφές είναι άυλες υποστασιακές οντότητες. Οι μορφές ως εντελέχειες κατά την γνώμη μου αφορούν στην πραγματικότητα αιτιακών σχέσεων ή αιτιακών ενοτήτων μέσα στα πράγματα και συγκροτούν την δομή του είναι και της ουσίας τους με τα οποία και συμπίπτουν. Από την άλλη η αιτιακή πληρότητα και εμμένεια της μορφής αφορά μόνο τα έμβια και τις αμετάβλητες ψυχές τους γιατί μόνο τα έμβια είναι ουσιοδώς ή εσωτερικά ενοποιημένα και ως εκ τούτου αυτοτελείς ουσίες. Η γένεση των έμβιων δεν αφορά ένα μοναδιαίο ενέργημα απόκτησης και μετέπειτα στατικής ή παθητικής παραμονής ενός σχήματος ή την ολοκλήρωση και μετέπειτα στατική παραμονή μιας δομής, είτε λειτουργικής είτε όχι, λόγω του τρόπου που έχουν καθοριστεί από έναν εξωτερικό παράγοντα ή λόγω της αναλογίας ή οργάνωσης των συστατικών τους ή των μερών τους. Τα έμβια είναι τα μόνα όντα που αφού γεννηθούν η μορφή τους ως εντελέχεια είναι πραγματική ενεργητική αυτοσχεςία και όχι η πραγματικότητα ή εντελέχεια ή καθορισμός μιας, ετεροκαθοριζόμενης ως προς το έργο της, ένυλης δύναμης. Τα έμβια δεν αποκτούν μια οργάνωση που παραμένει λόγω κάποιας αναλογίας αλλά, τρόπον τινά, επιτελούν συνεχώς αυτή την αναλογικοποίηση, αυτοδιατηρούνται και αυτοριοθετούνται μέσω του χαρακτηριστικού έργου τους, δηλαδή της μορφής ζωής τους. Η βασική διαφορά των άβιων με τα έμβια αφορά τον τρόπο που σχετίζονται με το περιβάλλον τους και κατ'επέκταση με τον εαυτό τους. Τα άβια είναι παθητικές οντότητες που υπόκεινται σε κινήσεις ή είναι αντικείμενα χρήσης από κάτι άλλο. Τα έμβια είναι ενεργητικές οντότητες γιατί ως παθητικές οντότητες μετασηματίζουν την σχέση τους με το περιβάλλον τους σε εαυτό. Για να το θέσω αλλιώς, αν όπως υποστηρίζω η μορφή ως εντελέχεια αφορά την σχέση του δυνάμει και του ενεργεία ως σχέση ενός πράγματος με τον εαυτό του, πραγματική εμμενής και άρα τελεολογική σχέση υφίσταται μόνο στα έμβια. Η σχέση ενός πράγματος με τον εαυτό του αφορά εξίσου τόσο την συγχρονική σχέση της συνολικής ύλης με το σύνθετο του οποίου είναι ύλη όσο και την συγχρονική σχέση του σύνθετου με το έργο του. Η σχέση της μορφής με την ύλη είναι η 'σχέση' μιας σχέσης, δηλαδή μιας αιτιακής ενότητας μέσα στην ύλη με την πραγματικότητά της. Ο λόγος που η ζωή δεν είναι σύνδεσμος σώματος και ψυχής είναι γιατί η ίδια η ψυχή είναι η αιτία ή το είναι της ενότητας ενός συνόλου δυνάμεων που είναι το σώμα, δηλαδή ως μορφικό αίτιο αφορά στην αιτιακή ενότητα υλικο-ποιητικών αιτιών ή επενεργητικών και παθητικών δυνάμεων λόγω ενός κοινού τέλους που η πραγμάτωσή του εκδηλώνει συνεχώς και 'συγχρονικά' την εντελέχεια ή ψυχή ως ενέργεια ή ζωή. Τουτέστιν η εντελέχεια αφορά ένα συγκεκριμένο είδος αιτιακής σχέσης ή ενότητας και υπάρχει ή εκδηλώνεται ως ενέργεια αυτών που ενοποιεί χωρίς ωστόσο να είναι μια επιπρόσθετη οντότητα ή το άθροισμα των σχέσεων που ενοποιεί. Με άλλα λόγια, η ενότητα ή ενεργεία σχέση των δυνατοτήτων θα πρέπει με κάποιο τρόπο να είναι οντολογικά πρότερη και των ίδιων των ενεργών

δυνατοτήτων και της πραγμάτωσης ή εκπλήρωσής τους. Η δε εμμένεια της ψυχής στο έμψυχο είναι η ζωτική δραστηριότητα ή ζωή του έμψυχου αλλά μπορεί να την επιτελεί ακριβώς επειδή έχει ψυχή ως κάποιου είδους σχέση με τον εαυτό του· ως τελεολογική σχέση της συνολικής δυνατότητας με αυτό που είναι λόγω αυτού που την καθιστά αυτό που είναι και που για να συνεχίσει να είναι πρέπει συνεχώς, τουλάχιστον σε ένα βαθμό, να το εκδηλώνει μέσω του έργου της.

Ο Καρτεσιανός ορισμός της κίνησης είναι ότι η "κίνηση...δεν είναι τίποτε περισσότερο από την δράση (action) δια της οποίας οιοδήποτε σώμα μεταβαίνει από έναν τόπο σε έναν άλλο"⁶³⁸. Προφανώς πρόκειται για έναν κυκλικό ορισμό της κίνησης μέσω της κίνησης ή αλλιώς για μια απλή περιγραφή της παροδικής στατικής διάρθρωσης των τμημάτων από τα οποία περνούν τα κινούμενα σώματα. Ο Αριστοτελικός ορισμός της κίνησης είναι ότι η "κίνηση είναι η εντελέχεια του δυνάμει όντος ως τέτοιου"⁶³⁹ και υποστηρίζω ότι δεν συνιστά έναν κυκλικό ορισμό γιατί δεν ορίζει την κίνηση μέσω της μετάβασης από μια κατάσταση σε άλλη αλλά μέσω του τι συμβαίνει στην ίδια την κίνηση, ή μάλλον μέσω του τι είναι η κίνηση ως 'δομημένη' σχέση του ποιητικού και του παθητικού, έτσι ώστε να υπάρξει η μετάβαση από μια κατάσταση σε μια άλλη. Η αριστοτελική κίνηση αφορά ένα οριοθετημένο πρότυπο συμπεριφοράς. Το τι συμβαίνει στην ίδια την κίνηση, το τι είναι η κίνηση, δεν συνιστά ταυτολογία γιατί υπάρχουν κατανοήσιμα είδη κίνησης και η ίδια η κίνηση έχει μια τελεολογική δομή ή, αλλιώς, μια κανονιστική τάξη ή αιτιακή δομή που δεν εξαρτάται από έναν προεδομένο χρόνο. Το να είναι κάτι δυνατότητα ή δυνάμει κάτι άλλο ή το να είναι κάτι κινούμενο αφορά μια συγκεκριμένη και οριοθετημένη διαδικασία πραγμάτωσης του συναφούς δυνάμει όντος ως ύλη. Ο αριστοτελικός ορισμός της κίνησης περιγράφει τόσο την σχέση του επενεργητικού και του παθητικού όσο και την κατάσταση του παθητικού που πραγματώνει αυτή την σχέση, όχι μόνο πριν και μετά την λήξη της κίνησης, αλλά κατά την διάρκεια της κίνησης που ως διαδικασία είναι το μέσο για την μετάβαση στην νέα κατάσταση η οποία επέρχεται συγχρονικά με την λήξη της κίνησης. Η σύμπτωση δύο συμπληρωματικών δυνατοτήτων, δηλαδή μιας ποιητικής και μιας παθητικής μέσα στο παθητικό, αφορά μια κοινή εντελέχεια η οποία είναι η επαρκής ενεργή συνθήκη συνεχούς πραγμάτωσης του δυνάμει όντος. Επί της ουσίας, η κίνηση ως εντελέχεια είναι η σχέση ή ενότητα της επενεργητικής και της παθητικής δυνατότητας η οποία ως μια ενεργοποιημένη δυνατότητα μέσα στην συναφή ύλη του παθητικού παρέχει την ταυτότητα του παθητικού ως κινούμενου. Η σύμπτωση των ενεργειών των δύο δυνατοτήτων μέσα στο παθητικό είναι μια εντελέχεια που εκδηλώνεται ως ενέργεια του παθητικού· και αυτή είναι η ατελής ενέργεια ή κίνησή του. Με άλλα λόγια, η κίνηση ως ατελής εντελέχεια είναι η συγκροτητική ή μορφική αιτία αυτού του οποίου είναι κίνηση και εκδηλώνει αυτή την κίνηση ως ατελή ενέργεια.

⁶³⁸ Principles II, 24.

⁶³⁹ "ή τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὐξήτου καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν) αὐξήσις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά. ὅτι δὲ τοῦτο ἔστιν ἡ κίνησις, ἐντεῦθεν δῆλον". Φ 201α 11-15-13, Βλ. καὶ ΜΦΚ9.

Το ποιητικό και το παθητικό δεν είναι διαθεσιακές ιδιότητες που υπό κάποιες αρχικές συνθήκες αν βρεθούν μαζί παρέχουν το έναυσμα για την αλλαγή μιας κατάστασης πραγμάτων. Η λογική των αριστοτελικών δυνάμεων είναι ότι το ποιητικό κάνει κάτι στο παθητικό έτσι ώστε να το μεταβάλλει και το παθητικό μεταβάλλεται επειδή κάτι παθαίνει. Και αυτό που παθαίνει το παθητικό είναι αυτό που του κάνει το επενεργητικό επειδή το τελευταίο είναι ήδη ενεργεία αυτό που το πρώτο είναι δύναμη. Λόγω αυτής της ασύμμετρης ομοιότητας μεταξύ της επενεργητικής και της παθητικής δύναμης όταν οι φορείς τους έλθουν σε επαφή ενεργοποιούνται αναγκαία και ταυτόχρονα και κατά την διάρκεια αυτής της ενεργοποίησης το ένα ποιεί και το άλλο πάσχει. Για παράδειγμα, το νερό κάτι κάνει στην ζάχαρη και την διαλύει και η μπάλα του μπιλιάρδου σπρώχνει την άλλη μπάλα⁶⁴⁰. Η διαλυτότητα δεν είναι η τάση μιας ιδιότητας της ζάχαρης αλλά, όπως το βάρος είναι η δυνατότητα του κινείσθαι, είναι η τάση της ζάχαρης και η εκδήλωσή της είναι η διαδικασία ή κίνηση της διάλυσης υπό την επενέργεια του νερού ως διαλύτη. Η δυνατότητα διάλυσης δεν είναι τάση της διαλυτότητας αλλά η ίδια η διαλυτότητα. Ομοίως η διαλυτικότητα του νερού, δηλαδή η δύναμη του νερού, εκδηλώνεται μέσα στην ζάχαρη ως η κίνηση ή διάλυση της. Στις καθιερωμένες χιουμιανές και μεταχιουμιανές αντιλήψεις περί αιτιότητας αναζητούμε την σύνδεση μεταξύ μιας αιτιακής δράσης και του αποτελέσματός της και όχι μεταξύ ενός ποιητικού φορέα και του αποτελέσματός του. Ωστόσο, η αιτιακή δράση μέσα στο αποτέλεσμα είναι ακριβώς αυτό που συνδέει το αίτιο με το αποτέλεσμα και δεν χρειάζεται να αναζητήσουμε κάτι άλλο που να συνδέει την αιτιακή δράση με το αποτέλεσμα. Το μαχαίρωμα είναι αυτό που συνδέει τον δράστη με τον θύμα από την άποψη που ο ένας είναι θύτης και ο άλλος θύμα, γιατί το μαχαίρωμα του δράστη μέσα στο σώμα του θύματος καταλήγει στον θάνατο του θύματος.

Εφόσον η ουσία έχει οντολογική, γνωσιολογική και λογική προτεραιότητα και τα πάντα εξαρτώνται ως προς την ύπαρξή τους από την ουσία, το ίδιο συμβαίνει και με την κίνηση. Μπορεί σε πρώτη προσέγγιση εκείνο που μας φαίνεται γνωριμότερο να είναι η κίνηση αλλά εν τέλει εκείνο που είναι κατά τον λόγο και κατά την φύση γνωριμότερο είναι η ουσία και μόνο μέσω της ουσίας θα κατανοήσουμε πλήρως και την κίνηση. Έτσι, κατά την συνήθη τακτική του Αριστοτέλη ξεκινάμε με την κίνηση ως το πιο γνώριμο σε μας για να περάσουμε μέσω αναλογιών σε άλλα είδη ενέργειας που δεν είναι κινήσεις έτσι ώστε να κατανοήσουμε την σχέση της ύλης και της μορφής μέσα σε μια ουσία και εξ'αυτού να επανακατανοήσουμε και την κίνηση ως ατελή ενέργεια και ατελή εντελέχεια.

⁶⁴⁰ Το γνωστό πρόβλημα με τις αριστοτελικές βίαιες τοπικές κινήσεις δεν θα με απασχολήσει εδώ. Η κίνηση της μπάλας του μπιλιάρδου λόγω της πρόσκρουσης όπως και η κίνηση του βλήματος επί της ουσίας δεν συνιστούν μια συνεχή διαδικασία αλλά μια διαδοχή κινήσεων κάθε μια από τις οποίες έχει το δικό της κατά συμβεβηκός κινητικό αίτιο που σχετίζεται με τα τμήματα του αέρα που την συνεπικουρούν και απλώς δίνει την εντύπωση ότι είναι μια συνεχής ή ενιαία διαδικασία (βλ. Φ 266β27-267α20, ΠΟ 301β17-31) Ωστόσο, και εδώ η αιτιακή σχέση της μιας μπάλας με την άλλη είναι μια συγχρονική μεταβολή που συμβαίνει κατά την επαφή των δύο σφαιρών στην διάρκεια της οποίας η πρώτη σφαίρα καθιστά ικανή την δεύτερη να κινεί τον αέρα ή γενικώς το μέσο με την βοήθεια του οποίου θα συνεχίσει να κινείται.

"Η σημασία της λέξης ενέργεια που σχετίζεται με την εντελέχεια προήλθε από την περιοχή των κινήσεων και από εκεί επεκτάθηκε και σε άλλα πράγματα. Γιατί κατά την κοινή εκδοχή κατεξοχήν ενέργεια είναι η κίνηση. Γι' αυτό και οι άνθρωποι δεν αποδίδουν κίνηση στα μη όντα αλλά τους αποδίδουν κάποια άλλα κατηγορήματα. Για παράδειγμα, τα μη όντα είναι διανοητά και επιθυμητά αλλά δεν είναι κινούμενα. Και ο λόγος για αυτό είναι ότι έτσι θα καταστούν ενεργεία, όντα που δεν είναι ενεργεία. Γιατί από τα μη όντα μερικά είναι δυνάμει όντα· ωστόσο, ό,τι δεν είναι σε εντελέχεια δεν είναι."⁶⁴¹

Η λέξη ενέργεια προήλθε από την περιοχή της κίνησης γιατί οι άνθρωποι θεωρούν πως οτιδήποτε κινείται υπάρχει και ως εκ τούτου έχει ένα βαθμό πραγματικότητας. Και ο λόγος για αυτό είναι πως για να κινείται κάτι σημαίνει ότι έχει μια δύναμη να υποστεί αυτή την κίνηση, είναι δεκτικό της κίνησης, το οποίο με την σειρά του σημαίνει πως υπάρχει και κάτι που έχει την δύναμη να προκαλέσει αυτή την κίνηση. Τουτέστιν, έχει δύναμη με την πρωταρχική σημασία του όρου που είναι "αρχή μεταβολής μέσα σε κάτι άλλο ή στο ίδιο πράγμα ως άλλο"⁶⁴². Ωστόσο, "η φύση εμπίπτει στο ίδιο γένος με την δύναμη, αφού είναι αρχή κίνησης, όχι όμως μέσα σε άλλο πράγμα, αλλά μέσα στο ίδιο το πράγμα ως ο εαυτός του". Και τα όντα που έχουν αυτό το είδος δύναμης είναι εκείνες οι φυσικές σύνθετες ουσίες που μπορούν να μεταβάλλουν τον εαυτό τους, δηλαδή τα έμβια, επειδή η φύση τους είναι η ψυχή τους που είναι ταυτόχρονα ποιητικό, μορφικό και τελικό αίτιο. Και τα άψυχα φυσικά όντα έχουν φύση αλλά η φύση τους "δεν είναι αρχή του ποιείν, ούτε του κινείν αλλά μόνο του πάσχειν"⁶⁴³.

"Η πείρα μας δεν μας δείχνει κάτι τέτοιο για τα άψυχα, αλλά πάντοτε τα κινεί κάποιο άλλο εξωτερικό. Το ζώο ωστόσο κινεί αυτό τον εαυτό του"⁶⁴⁴. Τα άψυχα όντα έχουν φύση μόνο ως παθητική αρχή κίνησης, τουτέστιν είναι δεκτικά της κίνησης ή κινητά και όχι κινητικά παρά μόνο κατά συμβεβηκός⁶⁴⁵. Τα άψυχα δεν είναι καθαυτό ποιητικά αίτια. Η φωτιά που είναι άλογη ενεργητική δύναμη μπορεί να θερμάνει ένα άλλο σώμα αν τύχει να έρθει σε επαφή μαζί του αλλά η κίνηση της φωτιάς εξαρτάται από την δράση ενός άλλου ποιητικού αιτίου πάνω της. Πρώτον, μπορεί η θερμότητα να μην συγκαταλέγεται στα κινούμενα όντα αλλά το θερμό σώμα πάντοτε πάσχει όταν ποιεί και η δυνατότητα του να θερμαίνει δεν παραμένει η ίδια. Δεύτερον, το θερμό σώμα θα πρέπει να κινηθεί από κάτι άλλο προκειμένου να έρθει σε επαφή με ένα καύσιμο. Τρίτον ένα θερμό σώμα δεν θερμαίνει σύμφωνα με κάποιο λόγο αλλά θερμαίνει μέχρι να εξαντληθεί η δυνατότητά του ή μέχρι να παρέμβει κάτι που θα διακόψει την κίνηση.

Η φράση ότι ένα ον πραγματώνεται επειδή 'κατέχει' την μορφή του δεν είναι πιο παράξενη, ή ίσως είναι και λιγότερο παράξενη, από την φράση ότι, βάσει του νόμου

⁶⁴¹ ΜΦ 1047α32-β1. Βλ και ΠΓΦ 2.9 335β25-336α3

⁶⁴² ΜΦ 1046α10-11.

⁶⁴³ Φ 255β34-36

⁶⁴⁴ Φ 252β25-26

⁶⁴⁵ Φ 252β 24-26

της αδράνειας, ένα αντικείμενο αφ' ης στιγμής τεθεί σε κίνηση παραμένει σε κίνηση. Ο Αριστοτέλης είχε μια πολύ πιο δυναμική σύλληψη της φύσης από την σημερινή. Όπως επισημαίνει η Waterlow η αριστοτελική μεταβατική αιτιότητα αποκλείει ένα ' τρίτον τι ' ανάμεσα στον δρώντα και τον πάσχοντα όχι επειδή θεωρεί ότι δεν υπάρχει δραστηριότητα στον κόσμο, αλλά επειδή η δραστηριότητα είναι πανταχού παρούσα, στις ίδιες τις ουσίες των οποίων η φύση συνίσταται στο να συμβαίνει μεταβολή μέσα και γύρω από αυτές.⁶⁴⁶ Τα ίδια τα φυσικά αντικείμενα είναι ουσιωδώς δυναμικά. Ο οργανισμός είναι ένα σύνολο κινήσεων ή διαδικασιών οι οποίες όμως είναι ενοποιημένες σε ένα συντονισμένο σύστημα, σε μια ενιαία σύνθετη διαδικασία, που οριοθετείται από την εντελέχεια ή ψυχή του και ο οργανισμός όταν επιτελεί το έργο του, δηλαδή ζει την ζωή που του προσιδιάζει, αυτοριοθετείται ο ίδιος μέσα στον κόσμο.

Το ότι η φύση είναι εσωτερική αρχή και αιτία κίνησης και στάσης, δεν σημαίνει ούτε ότι η φύση είναι φορέας ποιητικής δράσης, τουτέστιν μια εσωτερική οντότητα που δρα στο πράγμα του οποίου είναι φύση έτσι ώστε να το κινεί, ούτε ότι τα πράγματα, είτε τα άβια είτε τα έμβια, είναι αυτοκινούμενα. Το θερμό δεν θερμαίνεται από την θέρμανση που προκαλεί και ο δάσκαλος δεν διδάσκεται από την δίδαξη που επιτελεί. Κανένα πράγμα, είτε άβιο είτε έμβιο, δεν μπορεί εκλαμβανόμενο ως κάτι ενιαίο και αδιαφοροποίητο να είναι ταυτόχρονα το κινούν και το κινούμενο της κίνησής του και τίποτα που δεν έχει μέγεθος, όπως η ψυχή, δεν κινείται έτσι ώστε να μπορεί να κινεί κάτι άλλο επειδή κινείται είτε από μόνη της είτε από κάτι άλλο. Τουτέστιν, υπ' αυτή την έννοια, δεν υπάρχουν αυτοκινούμενα πράγματα. Το να έχει κάτι εσωτερική αρχή κίνησης στην γενική του εκδοχή δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από το ότι είναι κάτι που μπορεί να υπόκειται σε ένα είδος κίνησης που το χαρακτηρίζει ως αυτό που είναι και άρα είναι φυσικό πράγμα ανεξάρτητα από την ανθρώπινη ποιητική δράση. Οι κινήσεις στις οποίες υπόκεινται τα φυσικά πράγματα δεν είναι όπως να'ναι αλλά υπάρχουν καθορισμένοι και κατανοητοί τρόποι με τους οποίους μπορούν να κινηθούν και αυτό οφείλεται στην φύση τους. Τα έμβια σώματα, σε αντίθεση με τα άβια που ως ομοιομερή στερούνται ετερογενών μερών και εσωτερικών διαφορών, καθορίζουν και ελέγχουν τα ίδια λόγω της ψυχής τους εσωτερικά τις κινήσεις τους και κινούν αυτά τον εαυτό τους ή δρουν δι'εαυτών αλλά ούτε τα ίδια ως ενιαίες ολότητες ούτε η ψυχή τους είναι αυτοκινούμενα πράγματα. Η ψυχή των έμβιων είναι υπό μια οπτική ποιητικό αίτιο αφενός επειδή ως πλήρης μορφή είναι και τελικό αίτιο και όχι απλώς τέλος και αφετέρου επειδή τα ετερογενή όργανα του σώματος ως όργανα της ψυχής μπορούν να κινούν το ένα το άλλο και έτσι να κινούν ολόκληρο το σώμα ή να προκαλούν εσωτερικές κινήσεις στην ύλη του σώματος σύμφωνα με την ψυχή. Το έμβιο κινεί αυτό τον εαυτό του τοπικά επειδή κάποιο μέρος του κινεί ένα άλλο μέρος και έτσι κινείται το όλο σύμφωνα με την κατεύθυνση που δίνει η ψυχή ως καθοριστική εντελέχεια όλων των επιμέρους κινήσεων και μέσω του οργάνου της ορεκτικής δύναμης. Όλα τα αισθητά, είτε με μια απώτερη είτε με μια εγγύτερη έννοια, έχουν μια κοινή υλική φύση ενώ η φύση ως μορφή, στην κοινή εκδοχή της που αφορά τόσο τα άβια όσο και τα έμβια, είναι εσωτερική αρχή ή και αίτια κίνησης επειδή

⁶⁴⁶ Waterlow 1982 192-193.

είναι εκείνο που καθιστά το πράγμα δυνατό να κινηθεί κατά συγκεκριμένους τρόπους και όχι επειδή προκαλεί ως δρών φορέας την κίνηση. Η φύση καθορίζει τα είδη μεταβολών που εκδηλώνουν τους προσίδιους τρόπους του είναι ενός φυσικού πράγματος καθώς και τα όρια μέσα στα οποία ένα πράγμα μπορεί να υποστεί μεταβολές και να παραμείνει αυτό που είναι. Προσδίδει στο πράγμα φυσική ή μορφική τάξη καθορίζοντας σε κάθε σώμα τις ενεργητικές και τις παθητικές του ιδιότητες ως ενιαίο φυσικό πράγμα και κυρίως προσδιορίζει το τι είναι καλό ή φυσικό για αυτό το πράγμα· οι παρά φύσει κινήσεις υπάρχουν επειδή υπάρχουν οι κατά φύσει. Οτιδήποτε κινείται είναι κατά κάποιο τρόπο παθητικό αλλά το να είναι κάτι παθητικό δεν ταυτίζεται με το να είναι αδρανές. Αντιθέτως, στο φυσικό κόσμο κάτι, δηλαδή ένα φυσικό πράγμα, πρέπει πρώτα από όλα να είναι, με κάποιο τρόπο και με μια ευρύτερη έννοια, παθητικό προκειμένου να μπορεί να ενεργήσει. Τα παθητικά είναι αυτά που κινούνται, αλληλεπιδρούν και γενικώς ενεργούν. Ωστόσο, υπάρχουν διαφόρων ειδών και διαφορετικής επάρκειας φύσεις και υπό μια οπτική και οι ψυχές των έμβιων είναι οι, διαβαθμισμένης επάρκειας, φύσεις τους. Ο Αριστοτέλης δεν θέλει να εξηγήσει την φαινομενικότητα αλλά την πραγματικότητα των φαινομένων και υπ'αυτή την σκοπιά η έννοια της φύσης ως εσωτερικής αρχής ή πραγματικής δυνατότητας του κινείσθαι με συγκεκριμένους τρόπους σύμφωνα με αυτή την αρχή, οριοθετεί την κίνηση ως εκδήλωση του τρόπου του είναι κάποιων πραγμάτων και την καθιστά κατανοητή. Τα φυσικά πράγματα, σε αντίθεση με την ύλη της τέχνης, μπορούν να κρατούν ή να διατηρούν την φυσική τους κίνηση με την βοήθεια του περιβάλλοντος και χωρίς να είναι πλέον σε άμεση επαφή το ποιητικό που τα γέννησε ή τα κίνησε πρώτο. Έτσι, το βαρύ κινείται προς τα κάτω και το ελαφρύ προς τα πάνω μέσω εξωτερικών αλληλεπιδράσεων ενώ το σπέρμα διατηρεί μια εσωτερική κίνηση που έλαβε από τον πρόγονο μέχρι το κύημα να αποκτήσει μέσω αυτού ενεργεία θρεπτική ψυχή, δηλαδή την εσωτερική αρχή κίνησης που στερούνται τα άβια. Ο Αριστοτέλης έχει μια γενική έννοια φύσης που μπορεί να εφαρμοστεί τόσο στα φυσικά απλά σώματα όσο και στα έμβια γιατί και τα δύο είναι πράγματα που κινούνται και η φυσική εξετάζει αυτού του είδους τα πράγματα. Ωστόσο, ούτε ψυχοποιεί την φύση των άβιων ούτε αδρανοποιεί την ψυχή των έμβιων. Μόνο η ψυχή των έμβιων είναι και τελικό και ποιητικό αίτιο, γιατί μόνο τα έμβια είναι διαβαθμισμένα όλο και πιο αυτοτελείς ουσίες που αυτοπραγματώνονται και έχουν ετερογενή όργανα, τις φυσικές ή υλικές ή, ακόμη και μηχανικές, κινήσεις των οποίων μπορεί με κάποιο τρόπο να κατευθύνει και να συντονίζει η ψυχή ως ολιστική μορφική αρχή χωρίς ωστόσο να κινείται η ίδια. Δεν κινεί ποιητικά το όλο ως υλικό πράγμα τα μέρη του, τουτέστιν δεν επιδρά το όλο στα μέρη· τα μέρη κινούνται σύμφωνα με την ψυχή ή τις πράξεις του οργανισμού και οι πράξεις εσωτερικά δεν είναι ποιητικά αίτια αλλά μορφικά. Για να το θέσω αλλιώς, η βαρύτητα ως φύση ή αρχή κίνησης ενός υλικού σώματος δεν κινεί από τα μέσα το σώμα ούτε το κατευθύνει προς ένα εσωτερικό τέλος ούτε παρέχει στο σώμα αυτό την δυνατότητα να κινεί αυτό τον εαυτό του. Απλώς καθιστά το σώμα δυνατό να κινείται παθητικά με ένα χαρακτηριστικό τρόπο· να φέρεται προς τον οικείο του τόπο χωρίς να χάνει την φύση του γιατί η τοπική κίνηση είναι η λιγότερο εκστατική και γιατί το βαρύ και το ελαφρύ δεν αλληλεπιδρούν ποιοτικά· τουτέστιν το βαρύ και το ελαφρύ πράγμα όταν είναι σε επαφή ως τέτοια δεν αλλοιώνουν το ένα το άλλο όπως συμβαίνει με τις δραστικές δυνάμεις όπως το θερμό και το ψυχρό. Εκτός από την πολυσυζητημένη ανάλυση στα Φ Θ4 ο Αριστοτέλης στο Φ Ε 226β αναφέρει

ρητά ότι η τοπική κίνηση με την κυριολεκτική σημασία αφορά τα πράγματα που μετατοπίζονται χωρίς να μπορούν να κινήσουν αυτά τον εαυτό τους και που δεν μπορούν να σταματήσουν, και άρα να καθορίσουν σύμφωνα με κάποιο εσωτερικό λόγο, τα ίδια την κίνησή τους. Η ψυχή όμως ως εσωτερική αρχή κίνησης κινεί ως ακίνητο κινούν προς ένα τέλος, δηλαδή προς ένα τέλος που ως σχέση με τον κόσμο ανήκει στο έμβιο, και συγχρόνως παρέχει στο έμψυχο την δυνατότητα να κινεί μέσω των οργάνων του αυτό τον εαυτό του κατά διάφορους τρόπους και, γενικότερα, του παρέχει την δυνατότητα να δρα ή να ενεργεί δι'εαυτού με διαφορετικούς τρόπους από τα υλικά σώματα. Τίποτα όμως που είναι μια οργανική ενότητα δεν πάσχει, ως όλον, από τον εαυτό του γιατί το να είναι κάτι ενότητα σημαίνει ότι είναι ενεργεία ένα και όχι δύο ή περισσότερα πράγματα. (ΜΦ Θ1). Από αυτή την άποψη οι πράξεις και οι ενέργειες ως προς τον πράττοντα δεν είναι ποιητικά αλλά μορφικά αίτια που καθορίζουν φυσικές ή φυσιολογικές κινήσεις. Με δύο λόγια, η φύση ως μορφή συγκροτεί την δυνατότητα που έχει ένα πράγμα να κρατά μια κίνηση υπό την επενέργεια μιας εξωτερικής αρχής και μέσω του περιβάλλοντος ενώ η ψυχή ως 'όθεν η κίνησις' συγκροτεί την δυνατότητα έτσι ώστε ένα πράγμα να κατευθύνει και να ελέγχει εσωτερικά τις κινήσεις του πάλι με την βοήθεια είτε του εξωτερικού είτε του εσωτερικού του περιβάλλοντος.

ΕΝΤΕΛΕΧΕΙΑ ΤΟΥ ΔΥΝΑΜΕΙ: ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΚΙΝΗΣΗ

"η κίνηση είναι η εντελέχεια του δυνάμει όντος ως τέτοιου"⁶⁴⁷

"και η κίνηση φαίνεται να είναι μια ενέργεια, αλλά ατελής· ο λόγος για αυτό είναι ότι είναι ατελής το δυνατόν του οποίου είναι ενέργεια ...είναι ένα είδος ενέργειας δύσκολο να το συλλάβουμε αλλά που ενδέχεται να υπάρξει"⁶⁴⁸

"έχουμε καθορίσει ότι αυτό που κινείται είναι το κινητό. Αυτό όμως είναι δυνάμει κινούμενο και όχι εντελέχεια. Το δε δυνάμει βαδίζει στην εντελέχεια και η κίνηση είναι εντελέχεια του κινητού αλλά ατελής. Το δε κινούν είναι ήδη ενεργεία"⁶⁴⁹.

"πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν· καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις ἐνεργεία τις, ἀτελής μὲντοι, καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται. πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος, διὸ ἔστι μὲν ὡς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, ἔστι δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου, καθάπερ εἴπομεν· πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὁμοίον ἔστιν"⁶⁵⁰.

"φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται, διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνεργεία, ἡ δ' ἀπλῶς ἐνεργεία ἑτέρα, ἡ τοῦ τετελεσμένου"⁶⁵¹.

Η εντελέχεια, κατά την γνώμη μου, ακόμη και στην κίνηση δεν είναι πραγμάτωση της μορφής καθώς αποτελεί πάντοτε ενεργή και συγκεκριμένη εσωτερική συνθήκη, αρχή ή αιτία πραγμάτωσης του δυνάμει όντος ή της άσκησης ή της εκπλήρωσης μιας δυνατότητας με την ενέργεια της οποίας συμπίπτει. Η εντελέχεια θεωρώ ότι διακρίνεται από την ενέργεια όχι με την έννοια ότι αποτελεί κάτι διακριτό αλλά με την έννοια ότι η ενέργεια είναι η εκδήλωση της εντελέχειας ή πληρότητας ή βαθμού

⁶⁴⁷ "ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἧ τοιοῦτον, κίνησις ἔστιν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἧ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ ἀύξητοῦ καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν) αὔξησις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθοροῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά." Φ 201α10-17

⁶⁴⁸ Φ 201β35-38. Βλ. καὶ ΜΦ Θ6 1048β18-37, 1066α20-22.

Κατά την ανάλυση του ορισμού της κίνησης εστιάζω στις διαδικασίες που οδηγούν σε ποιοτικές και ουσιακές μεταβολές. Ούτως ή άλλως ο ορισμός της κίνησης είναι κοινός για όλες τις διαδικασίες μεταβολής και όλες οι μεταβολές μπορούν να ιδωθούν ως ειδικού τύπου γενέσεις όταν ως αρχικός όρος εκληφθεί η στέρηση και άρα έχουμε μεταβολή σύμφωνα με την αντίφαση. Για διάφορες, και διαφορετικές μεταξύ τους, ερμηνείες του ορισμού της αριστοτελικής κίνησης και την διάκρισή και την αναλογία της με τις πλήρεις ενέργειες βλ. Kosman 1969, 1984, Heinaman 1985, 1994, 1995, 1998, Charles 1984, Gill 1980, 2004, Ross *physics* 1936, Coope 2009, Acryll 1965, Kostman 1987, Hussey 1983, Balaban 1990,1995, Brague 1990, Stone 1985, Waterlow 1982, Marmodoro 2007, Anagnostopoulos 2010, Burnyeat 2008, White 1980, Namo 1970, Mourelatos 1993, DeHart 1995. Για την μεσαιωνική ερμηνεία στην έννοια της αριστοτελικής κίνησης βλ. Trifolgi 1995.

⁶⁴⁹ "ἔτι διώριστα ὅτι κινεῖται τὸ κινητόν· τοῦτο δ' ἔστιν δυνάμει κινούμενον, οὐκ ἐντελεχεία, τὸ δὲ δυνάμει εἰς ἐντελέχειαν βαδίζει, ἔστιν δ' ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελής. τὸ δὲ κινοῦν ἦδη ἐνεργείᾳ ἔστιν" Φ 257β7-11.

⁶⁵⁰ ΠΨ 417α14-21

⁶⁵¹ ΠΨ 431α4-7

πραγματικότητας κάποιου είδους δυνατότητας. Η εντελέχεια προσδιορίζει μια κατάσταση και ένα είδος πληρότητας ή επάρκειας και η ενέργεια είναι αυτό που συμβαίνει σε αυτή την κατάσταση, είτε ενεργητικά είτε παθητικά είτε 'στατικά' ως διατήρηση και συνέχεια ενός συγκεκριμένου είδους ατομικού πράγματος. Με άλλα λόγια, η εντελέχεια αφορά την μορφή ως ενεργοποιημένη κατάσταση και η ενεργοποιημένη κατάσταση σχετίζεται ή συμπίπτει πάντοτε με κάτι που συμβαίνει, ακόμα και αν αυτό είναι η απλή διατήρηση αυτής της κατάστασης. Είναι μια συγχρονική εσωτερική, του συμβάντος ή του πράγματος, ενεργή συνθήκη επάρκειας. Η εντελέχεια αφορά την ταυτότητα ενός πράγματος και η ενέργεια αυτό που κάνει ή είναι το πράγμα εκδηλώνοντας την ταυτότητά του. Στην κίνηση η δυνατότητα του παθητικού να κινηθεί απαιτεί την δυνατότητα του ποιητικού να κινήσει και η δυνατότητα του ποιητικού να κινήσει απαιτεί το κατάλληλο παθητικό και ως εκ τούτου η εντελέχεια αφορά την σύμπτωση και ταυτόχρονη ενεργοποίηση των συμπληρωματικών δυνατοτήτων σε ένα ενιαίο συμβάν με μια ενέργεια μέσα σε ένα υποκείμενο που είναι πάντοτε αυτό του παθητικού. Η απόκτηση μορφής από την ύλη μέσω της κίνησης δεν είναι πραγμάτωση της μορφής αλλά της ύλης σε κάποιου είδους συμπωματικό ή ουσιώδες ενεργεία σύνθετο που είναι αυτό που είναι λόγω της μορφής που απέκτησε και που όσο ήταν σε κίνηση δεν την είχε. Η ακαριαία απόκτηση μορφής με την λήξη της κίνησης είναι μια ενέργεια που είναι η εντελέχεια της ύλης και η ενέργεια, τρόπον τινά, της ίδιας ύλης ως νέο υποκείμενο ή πράγμα. Η περιγραφή αυτή δεν αρμόζει εύκολα στην τοπική κίνηση παρά μόνο με μια διευρυμένη έννοια σύμφωνα με την οποία η φορά είναι γένεση που οριοθετείται από το σημείο από το οποίο ξεκινά και το σημείο στο οποίο λήγει "ή δέ φορὰ γένεσις ποθέν ποι". Για να πάει κάτι από την θέση Α στην θέση Β πρέπει να διανύσει το ενδιάμεσο διάστημα και αυτό αντιστοιχεί στην διαδικασία γένεσης μιας συμπωματικής οντότητας ή και οιονεί στην πλήρωση μιας 'ουσιώδους' ταυτότητας αν μιλάμε για τα φυσικά στοιχεία που η εντελέχειά τους δεν έγκειται σε αυτοπραγμάτωση ή αυτοσχεσία αλλά εξαρτάται από τον τόπο τους. Το να είναι στον τόπο τους και να ηρεμούν με τα όμοιά τους ως ένα συνεχές όλον δεν είναι η εντελέχεια τους, η οποία συμποσούται στο να είναι βαριά ή ελαφριά, αλλά εξαρτάται οντολογικά από τον τόπο τους ως σταθερή και, καθόσον άπτονται και έχουν κοινό και όχι ένα και το αυτό όριο, τρόπον τινά εξωτερική σχέση με τα γύρω σώματα. Αν η κίνηση είναι συνεχής, στο διάστημα που διαρκεί ή υπάρχει η κίνηση το κινούμενο 'διατρέχει' ενεργεία αλλά είναι ή βρίσκεται δυνάμει και όχι ενεργεία στις ενδιάμεσες θέσεις μεταξύ του Α και του Β. Οι ίδιες οι θέσεις δεν είναι κάτι που διαπερνά καθώς υπάρχουν μόνο ως δυνάμει όρια. Η κίνηση καθόσον ανήκει στα συνεχή είναι άπειρα διαιρετή αλλά ενεργεία είναι μόνο περιορισμένα διαιρετή σε μέρη. Επομένως η διαίρεση μιας κίνησης σε μέρη δεν σημαίνει την στάση ή την ολοκλήρωση μιας μεταβολής σε κάθε σημείο της διαδρομής αλλά μόνο την συμπωματική ή ενδεχομενική χρήση κάποιων από τα ενδιάμεσα σημεία ως τέλος ενός προηγούμενου και αρχή του αμέσως επόμενου ή εχόμενου μέρους της. Σε καθένα από αυτά τα ενδιάμεσα σημεία έχουμε ένα οσοδήποτε μικρό διάστημα διάλειψης ή παύσης. Το κινούμενο σύμφωνα με μια κίνηση οιοδήποτε είδους είναι κάτι που μεταβάλλεται εν χρόνω και όχι κάτι που διατρέχει τον χρόνο, ή σε τελική ανάλυση την ίδια του την κίνηση, διαμέσου χρονικών στιγμών ή σημειακών θέσεων ή στιγμιαίων καταστάσεων, δηλαδή μορφών που αποκτώνται και χάνονται κάθε στιγμή. Η κίνηση δεν είναι απλώς ένα διάστημα ή ένα εκτασιακό μέγεθος ή ποσό.

Υπάρχουν είδη κίνησης και κάθε κίνηση είναι μια συνεχής διαδικασία με εσωτερική δομή ή ταυτότητα καθώς αφορά την ενεργοποίηση και πλήρωση μιας συγκεκριμένου είδους δυνατότητας⁶⁵². Έγκειται στην σχέση του ποιητικού με το παθητικό και κατευθύνεται από το ποιητικό, και αυτή η δομή διαφοροποιείται εάν υπάρχουν διακοπές της κίνησης ή αν η κίνηση δεν έχει το ίδιο καθαυτό ποιητικό αίτιο. Το πιο καθοριστικό χαρακτηριστικό μιας μεταβολής είναι η ολοκλήρωσή της αλλά ο τρόπος ολοκλήρωσής της ενώ εξαρτάται από την δομή και την κατεύθυνση της κίνησης δεν καθορίζεται από την κίνηση μέσω της οποίας γίνεται και η οποία αποτελεί αναγκαία προϋπόθεσή της. Ο τρόπος ολοκλήρωσης της κίνησης, είτε διακοπεί από εξωτερικούς λόγους είτε ολοκληρωθεί φυσικά με την πλήρωση της δυνατότητας υπό την κατεύθυνση του ποιητικού, είναι διαφορετικός από την διαδικασία μεταβολής, δηλαδή την κίνηση. Συμβαίνει ακαριαία και της παρέχει ένα αδιαίρετο όριο, είτε μορφή είτε σημείο ή θέση, που δεν αποτελεί μέρος του συνεχούς πολλαπλά διαιρετού που είναι η κίνηση⁶⁵³. Η εξατομίκευση της κίνησης εξαρτάται ουσιαστικά από το τέλος της, δηλαδή από την εκδήλωση της μορφής που απέκτησε το κινούμενο λόγω της μεταβολής που υπέστη κατά την διάρκεια της κίνησής του. Κατά την διάρκεια της κίνησης η συναφής 'μορφή' του κινούμενου είναι η ίδια του η κίνηση και όχι το σύνολο των ενδιάμεσων μορφών ή καταστάσεων. Το πιο κρίσιμο σημείο διαφοροποίησης από κάθε σύγχρονη έννοια σύλληψης της κίνησης ως μετάβαση από μια θέση ή κατάσταση σε μια άλλη είναι ότι κατά την διαδρομή ή διάρκεια μιας συνεχούς κίνησης τα σημεία, οι θέσεις ή οι καταστάσεις, τουτέστιν οι ενδιάμεσες μορφές, δεν υπάρχουν ενεργεία παρά μόνο ως δυνάμει όρια της κίνησης που ενεργοποιούνται μόνο αν η κίνηση παρουσιάζει διαλείψεις και εκεί που παρουσιάζει διαλείψεις, ή αν λήξει ή διακοπεί⁶⁵⁴. Η διαδρομή της κίνησης δεν είναι μια πυκνή διαδοχή όπου όλα τα σημεία ή στοιχεία της υπάρχουν ενεργεία. Στην συνέχεια της κίνησης το κινούμενο είναι μόνο δυνάμει οι ενδιάμεσες μορφές και από αυτή την άποψη, εφόσον κάθε φυσικό συνεχές είναι άπειρα διαιρετό, διατρέχει κατά συμβεβηκός το άπειρο. Σε μια συνεχή κίνηση είτε κανένα από τα ενδιάμεσα σημεία ή μορφές δεν είναι ενεργεία είτε μόνο κάποια από τα ενδιάμεσα σημεία ή μορφές είναι ενεργεία οπότε η κίνηση μολονότι δεν είναι απολύτως συνεχής μπορεί να είναι μια ενιαία κίνηση με διαφορετικά στάδια ή υποείδη αν συμβαίνει στο ίδιο υποκείμενο υπό την επενέργεια του ίδιου καθαυτό ποιητικού αιτίου προς την ίδια κατεύθυνση και χωρίς διάλειψη στην περιοχή της κινήσεως, δηλαδή χωρίς διάλειψη ως προς το 'πράγμα' σύμφωνα με το οποίο μεταβάλλεται αυτό που μεταβάλλεται⁶⁵⁵. Ωστόσο, κάτι που έχει γίνει μέσω κίνησης, πρέπει να είναι και άρα η σταθερή ύπαρξή του απαιτεί χρόνο· δεν μπορεί να φθαρεί

⁶⁵² Φ 249α15-20.

⁶⁵³ βλ. Φ 236α6κε

⁶⁵⁴ Για την έννοια του συνεχούς γενικώς όπου, για παράδειγμα, τα σημεία μιας γραμμής υπάρχουν μόνο ως δυνάμει όρια και που, τρόπον τινά, υποστασιοποιούνται, ή τα υποστασιοποιούμε, με πράξεις διαιρέσεις ή όταν για κάποιο λόγο σπάσει το συνεχές βλ. Αναπολιτάνος 1985.

⁶⁵⁵ Στα Φ 7.1242α36-40, λέει ότι, δεδομένου ότι η κίνηση δεν είναι άπειρη αλλά πάντα περιορίζεται από δύο πέρατα και δεδομένου ότι μπορεί να είναι η αυτή είτε ως προς το γένος είτε ως προς το είδος είτε ως προς τον αριθμό, αριθμητικά μια κίνηση είναι η κίνηση που συμβαίνει από αριθμητικά ένα πράγμα στο αριθμητικά ίδιο πράγμα στον αριθμητικά αυτό χρόνο. "πᾶσα γὰρ κίνησις ἔκ τινος εἰς τι, καὶ οὐκ ἄπειρος τοῖς ἔσχατοις· λέγω δὴ ἀριθμῶ μίαν κίνησιν τὴν ἐκ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτὸ τῶ ἀριθμῶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ τῶ ἀριθμῶ γιγνομένην". Ἐτσι, για παράδειγμα, μια κίνηση είναι αυτή που συμβαίνει από αυτό εδώ το λευκό σε αυτό εδώ το μαύρο και μέσα σε αυτό το χρόνο.

πριν να είναι καθώς για οιαδήποτε διαδικασία μεταβολής έχει ολοκληρωθεί το μεταβαλλόμενο πράγμα είναι στην κατάσταση στην οποία έχει μεταβληθεί· αυτό που έχει μεταβληθεί είναι ακριβώς αυτό στο οποίο έχει μεταβληθεί⁶⁵⁶. Κάθε κίνηση χαρακτηρίζεται από ένα αδιαίρετο όριο και αυτή είναι η στιγμή της ολοκλήρωσης της· "ούτε η κίνηση ούτε η ηρεμία είναι δυνατή εντός του νυν αλλά το μονό που είναι αληθές εντός του νυν είναι ότι κάτι δεν κινείται και βρίσκεται σε μια ορισμένη κατάσταση"⁶⁵⁷. Δεν υπάρχει πρώτη στιγμή της κίνησης ούτε τελευταία στιγμή που κάτι κινείται, ούτε για αυτό που σταματά να κινείται υπάρχει πρώτη στιγμή ηρεμίας, ούτε υπάρχει για αυτό που έχει ολοκληρώσει την κίνησή του πρώτη στιγμή ηρεμίας. Έτσι και στην τοπική κίνηση μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει πρώτη στιγμή που κάτι είναι σε μια θέση Α αλλά δεν μπορούμε να πούμε ότι αυτή είναι η τελευταία στιγμή που σταμάτησε ή η πρώτη στιγμή που ηρέμησε⁶⁵⁸. Το τέλος της κίνησης είναι η στιγμή που το κινούμενο έχει γίνει κάτι και αυτή η στιγμή, όπως και κάθε όριο σε σχέση με αυτό του οποίου είναι όριο, δεν ανήκει στο χρονικό συνεχές και άρα δεν προσθέτει χρόνο. Έτσι, για παράδειγμα, υπάρχει πρώτη στιγμή που κάτι είναι λευκό αλλά δεν υπάρχει τελευταία στιγμή που δεν είναι λευκό. Η στιγμή που κάτι είναι λευκό είναι το όριο της κίνησης και άρα της χρονικής περιόδου κατά την οποία κάτι γίνεται λευκό και στη διάρκεια της οποίας είναι μη λευκό⁶⁵⁹. Κάτι είναι πέρας της κίνησης επειδή είναι η αρχή του επόμενου και όχι επειδή είναι το τέλος της ίδιας της κίνησης. Επιπλέον δεν υπάρχει κίνηση της κίνησης ούτε γενικότερα μεταβολή της μεταβολής και άρα ούτε η μετάβαση στην κίνηση δεν είναι κίνηση ούτε η μετάβαση στην ηρεμία και στην στάση είναι κίνηση.

Όπως το θέτει ο King⁶⁶⁰ εξετάζοντας την τοπική κίνηση υπό το πρίσμα μιας διαδικασιακής ερμηνείας του Αριστοτέλη, 'η κίνηση, τοπικά και χρονικά, είναι ένα χαρακτηριστικό των όντων που συνιστούν το εκτεταμένο άπειρα διαιρετό συνεχές· ως εκ τούτου το να ισχυρίζεται κάποιος ότι η Φύση πρέπει να προχωρά μέσω ατόμων ή μοναδιαίων κινήσεων σημαίνει ότι η δημιουργία πρέπει να διανύει τα δημιουργήματά της, ο χρόνος θα πρέπει να διανύει τον χρόνο και η έκταση την έκταση'. Όπως ήδη επεσήμανα η ίδια ανάλυση ισχύει και για κάτι που ηρεμεί. "Η κίνηση αυτού που είναι σε κίνηση και η ηρεμία αυτού που είναι σε ηρεμία απαιτούν χρόνο"⁶⁶¹. Γιατί όλα ηρεμούν εν χρόνω, μέσα σε μια διάρκεια και όχι στο νυν, καθώς η ηρεμία είναι η στέρηση κινήσεως ενός πράγματος που εκ φύσεως μπορεί

⁶⁵⁶ "ἀνάγκη τὸ μεταβεβληκός, ὅτε πρῶτον μεταβέβληκεν, εἶναι ἐν ᾧ μεταβέβληκεν. τὸ γὰρ μεταβάλλον, ἔξ οὗ μεταβάλλει, ἐξίσταται ἢ ἀπολείπει αὐτό..... ἔτι δὲ καὶ καθ' ἑκάστην λαμβάνουσι φανερόν, εἴπερ ἀνάγκη τὸ μεταβεβληκός εἶναι που ἢ ἔν τινι" Φ 235β6-24.

⁶⁵⁷ Φ 239β1-4

⁶⁵⁸ Βλ. Φ 236ακε, 239ακε. Για μια εξαιρετική κατά την γνώμη μου ανάλυση του θέματος βλ. Feyerabend 1983. Θεωρώ ότι αν κάποιος δεν σταθεί μόνο στην εξαιρετική ρητορική της γενικότερης πρόκλησης του Feyerabend και θέλει να κατανοήσει τι πραγματικά εννοούσε με το 'όλα επιτρέπονται' πρέπει να σταθεί στην φιλοσοφική αυστηρότητα της ανάλυσής του στο εν λόγω κείμενο και στον τρόπο που αναδεικνύει την ορθολογικότητα και την συνέπεια της θέσης του Αριστοτέλη για το συνεχές. Το να εντοπίζει κάποιος τους 'ανορθολογισμούς' που οδήγησαν ή οδηγούν σε εξέλιξη την επιστήμη και να πολεμά τον 'ιμπεριαλισμό' της στενής ορθολογικότητας, ή μάλλον της μεθοδολογικής ορθολογιστικότητας της, υπερασπιζόμενος την ορθολογικότητα ή τους βαθμούς ορθολογικότητας προεπιστημονικών και εξωεπιστημονικών φιλοσοφικών συστημάτων καθώς και κάθε πρακτικής, δεν αποτελεί προάσπιση του ανορθολογισμού αλλά φόρο τιμής στην ορθολογικότητα.

⁶⁵⁹ Φ 263β26-264α6.

⁶⁶⁰ King 1949 667.

⁶⁶¹ Φ 234β9.

να κινηθεί και όχι η ακινησία των ακίνητων πραγμάτων. Η ηρεμία χαρακτηρίζει ένα πράγμα που παραμένει σταθερό, 'ομοίως έχουν', σε σχέση με ένα πρότερον και ένα ύστερον, αλλά μέσα στο νυν δεν υπάρχει ούτε πρότερον ούτε ύστερον και άρα ούτε κίνηση ούτε ηρεμία. Η ηρεμία δεν σημαίνει αδράνεια αλλά 'αιτιακή' διατήρηση μιας κατάστασης ή διαμόρφωσης⁶⁶².

Το πλεονέκτημα, ωστόσο, της αριστοτελικής μεταφυσικής της ουσίας ως εντελέχειας, που παρέχει κάθε φορά συγκεκριμένου είδους ενότητα και εκδηλώνεται ως ενέργεια, έναντι μιας αμιγώς διαδικασιακής μεταφυσικής που δεν διακρίνει τις διαδικασίες ή κινήσεις προς ένα τέλος, τουτέστιν προς κάτι που ούτως ή άλλως είναι εκτός της κίνησης, από τις ενέργειες που είναι οι ίδιες τέλος, έγκειται στην σύλληψη της ουσίας ως ατομικής, εμμενούς, ενεργού και διαβαθμισμένης επάρκειας κανονιστικής συνθήκης που παρέχει σταθερή υποκείμενη ταυτότητα ανεπηρέαστη από τις διαδικασίες που οριοθετεί και μέσω των διαδικασιών που οριοθετεί. Τα άβια έχουν μορφές αλλά στερούνται μιας τέτοιου είδους εμμενούς ή ουσιαστικής μορφής. Η εναλλακτική λύση απέναντι σε μια καθολική εξωτερικότητα δεν χρειάζεται να είναι μια καθολική εσωτερικότητα. Η εσωτερική τελεολογική ή κανονιστική διάσταση της μορφής των έμβιων ως εντελέχειας ή τελεολογικής σχέσης ενός πράγματος με τον εαυτό του μέσα στον κόσμο, χωρίς να αναιρεί την συνέχεια και την αιτιακή αναλογική ομοιότητα με τα άβια και τις κινήσεις τους, αποτρέπει την σύγχυση μεταξύ των άβιων και των έμβιων όντων και παρέχει την βάση για την διάκρισή τους. Η αυτοριοθέτηση και αυτοδιάκριση των έμβιων λόγω των αυτοτελών ενεργειών των εντελών δυνατοτήτων τους, τα διακρίνει από τα άβια φυσικά σώματα που, μολονότι έχουν προσίδια ιδιότητες λόγω των αναλογιών των ενάντιων υλικών δυνάμεων, δηλαδή της μη αυτοτελούς μορφής ή ταυτότητάς τους, δεν αναπτύσσουν κανενός είδους εσωτερικότητα καθώς η πληρότητα ή εντελέχειά τους εξαρτάται άμεσα και ουσιαστικά από την τοπολογική αλληλοδιαπλοκή τους. Η αριστοτελική εμμέθεια της μορφής ή ψυχής των έμβιων έγκειται στην πληρότητά της ως μορφικό αίτιο που εγκλείει τα αντικείμενα αίτια της κίνησης, δηλαδή το τελικό που ως ακίνητο κινούν είναι ποιητικό, έτσι ώστε τόσο το είναι της σύνθετης ουσίας, δηλαδή του έμβιου σώματος, όσο και οι χαρακτηριστικές ενέργειες που αποτελούν εκδηλώσεις της ουσίας να ενέχουν το τέλος τους ή να είναι οι ίδιες τέλος. Μπορεί η κίνηση να συμβαίνει πάντοτε μέσα στο παθητικό και ό,τι κινείται φυσικά να πρέπει να έχει μια εσωτερική αρχή κίνησης, τουτέστιν κάποιου είδους άμεση δυνατότητα, αλλά η εκπόρευση της αρχής της κίνησης, το καθαυτό ποιητικό αίτιο που κατευθύνει την κίνηση, μπορεί να είναι είτε εξωτερική είτε εσωτερική. Στα έμβια, όταν έχουν γεννηθεί από τον πρόγονό τους, αυτή η αρχή είναι πρωτογενώς εσωτερική και αφορά προσίδια έργα ή ενέργειες κατά τις οποίες το έμβιο κάνει ενεργητικά κάτι, δηλαδή πραγματώνει το ίδιο τον εαυτό του για τον εαυτό του. Το τέλος του είναι εσωτερικό όχι με την έννοια ότι δεν αφορά την σχέση του με τον κόσμο. Είναι εσωτερικό γιατί αυτό το ενεργητικό και σε σχέση με τον κόσμο επιτελούμενο έργο ή τέλος εμμένει στο ίδιο και αφορά την συνεχή συγκρότηση, διατήρηση και ενίοτε ανέλιξη του εαυτού του σύμφωνα με την μορφή ζωής του. Το τέλος του ως ζωτικό έργο δεν είναι ούτε η παθητική πραγμάτωση του που οριοθετείται από κάτι άλλο ή οδηγεί σε κάτι άλλο, ούτε κάτι ενεργητικό που συμβαίνει μέσα σε κάτι άλλο. Αντιθέτως, στα άβια η

⁶⁶² Φ 234α35-β11, 239α-239β.

καθοριστική αρχή κίνησης είναι εξωτερική και ομοιογενής με τις δυνάμεις των σωμάτων που τα περιβάλλουν. Στα άβια τόσο η κίνηση προς τον τόπο τους όσο και η ηρεμία στον οικείο τους τόπο εξαρτάται άμεσα και ουσιωδώς από την τοπολογία τους. Η άμεση παθητική τους δυνατότητα ή φυσική ορμή αφορά μόνο την άμεση συγκεκριμένου είδους τοπική κίνηση στην οποία υπόκεινται αν δεν εμποδιστούν λόγω του πλέγματος των μεταξύ τους σχέσεων. Τα άβια φυσικά σώματα, και κυρίως τα στοιχεία, λόγω του βάρους ή της ελαφρότητάς τους έχουν μια ενεργή τάση ή κατευθύνονται προς ένα όριο ή τέλος μέσω και λόγω της σχέσης τους με το περιβάλλον τους, δηλαδή λόγω της σχέσης τους με τα άλλα ομοιογενή είδη σωμάτων που τα περιβάλλουν, αλλά οι υποτυπώδεις μορφές τους δεν είναι τελικά αίτια με την έννοια του ποιητικού καθορισμού της κίνησης ως ενέργειάς τους· η πληρότητά τους δεν οφείλεται σε κάτι που κάνουν ενεργητικά τα ίδια κατευθυνόμενα από την εσωτερική αρχή τους. Όσον αφορά τα τεχνητά αντικείμενα ως τέτοια δεν έχουν ούτε παθητική εσωτερική αρχή κίνησης ή τάση να γίνουν και να είναι αυτά που είναι. Απλώς μέσω της κατάλληλης ύλης αποκτούν δια της τέχνης τις παθητικές μορφές τους, 'διατηρούνται', δηλαδή παραμένουν, λόγω του τρόπου που έχουν συγκροτηθεί, και χρησιμοποιούνται. Δεν είναι κάθε μορφή του γίνεσθαι αυτοπραγμάτωση, ούτε κάθε συμβάν είναι από μόνο του πλήρες, ούτε, σε τελική ανάλυση, η αυτοπραγμάτωση των έμβιων είναι ανεξάρτητη από την αλληλεπίδραση τους με τον κόσμο, ούτε η φύση ή η μορφή ή η ψυχή είναι εμμενή δημιουργικά αίτια των ίδιων των πραγμάτων στα οποία ανήκουν. Όλα τα πράγματα γίνονται ή από την φύση ή από την τέχνη ή από τύχη ή αυτόματα⁶⁶³ και μολονότι η φύση σε αντίθεση με την τέχνη είναι εσωτερική αρχή κίνησης, ή κατά μια έννοια είναι η ίδια μια εκ των έσω διατηρούμενη κίνηση, ισχύει για όλα, και άρα και για αυτά που κινούν αυτά τον εαυτό τους, ότι τίποτε δεν γεννά τον εαυτό του⁶⁶⁴.

Βάσει αυτών, όταν ο Αριστοτέλης λέει στο τρίτο απόσπασμα που παρέθεσα στην αρχή ότι το κινητό είναι αυτό που κινείται αλλά το κινητό είναι δυνάμει κινούμενο και όχι εντελεχεία όπου το δυνάμει είναι κάτι που βαδίζει στην εντελέχεια και η κίνηση είναι ατελής εντελέχεια, δεν εννοεί ότι το κινητό ή δυνάμει κινούμενο δεν είναι ακόμη στο τέλος της διαδρομής της κίνησης, δηλαδή σε ένα προκαθορισμένο τέλος. Εννοεί κατά την γνώμη μου δύο πράγματα. Πρώτον ότι το κινητό κινείται από την άποψη που μπορεί να υποστεί το συγκεκριμένο είδος κίνησης, τουτέστιν το κινητό δεν είναι ο χαλκός ως εντελεχεία χαλκός αλλά ο χαλκός ως απώτερα δυνάμει άγαλμα και άρα ως άμεσα δυνάμει μεταβλητός με ένα συγκεκριμένο είδος κίνησης. Και δεύτερον ότι αυτό το πράγμα που είναι κινητό, από την άποψη σύμφωνα με την οποία κινείται, δεν είναι ένα εντελεχεία πράγμα, δεν είναι σε μια κατάσταση πληρότητας σύμφωνα με την οποία έχει μια συγκεκριμένη ταυτότητα. Τουτέστιν, δεν είναι κάτι που σύμφωνα με την μορφή κατά την οποία μεταβάλλεται είναι κάτι ολοκληρωμένο ή ένα καθορισμένο πράγμα. Κατά την κίνηση του δεν είναι σε κανένα σημείο της συναφούς διαδρομής ένα ενεργεία πράγμα μιας από τις ενδιάμεσες μορφές. Η συναφής μορφή του είναι απροσδιόριστη και παραμένει

⁶⁶³ ΜΦ 1070α7

⁶⁶⁴"ούθεν μόριον αίτιον τῆς γενέσεως ἀλλὰ τὸ πρῶτον κινήσαν ἔξωθεν. οὐθὲν γὰρ αὐτὸ ἑαυτὸ γεννᾷ· ὅταν δὲ γένηται αὔξει ἢδη αὐτὸ ἑαυτό" (ΠΖΓ 735α12-13).

απροσδιόριστη μέχρι, με οιοδήποτε τρόπο, να λήξει η κίνηση. Είναι συνεχώς κάτι δυνάμει κινούμενο, καθώς είναι με συνεχή τρόπο κάτι επόμενο, και η εντελέχεια μέσα στην οποία βαδίζει ή περνά με συνεχή τρόπο είναι η ίδια του η κίνηση, η συνεχής συγκεκριμένου είδους διαδικασία μεταβολής στην οποία υπόκειται μέχρι να αποκτήσει μια συναφή ενεργεία μορφή ή κανονική εντελέχεια είτε επειδή έφτασε στο τέλος της διαδρομής είτε επειδή κάτι έσπασε το συνεχές. Στην κίνηση το κινούμενο ως δυνάμει ον είναι συνεχώς ύλη ως αυτό που έχει γίνει και είναι δυνάμει το επόμενο· τρόπον τινά μέσα στην κίνηση ως 'αεί έτερον' το τώρα είναι το πριν του επόμενου που ήδη έχει γίνει. Το δυνάμει γίνεται συνεχώς ένα άλλο δυνάμει, που από κάποια άποψη παραμένει και από κάποια άλλη μεταβάλλεται, και η ενέργεια αυτής της διαδικασίας είναι η κίνηση. Σε αντίθεση με αυτό που υπόκειται σε κίνηση, το κινούν είναι ένα πράγμα ενεργεία, δηλαδή έχει την μορφή που είναι το καθαυτό ποιητικό αίτιο της κίνησης και ως εκ τούτου είναι κάτι που δεν μπορεί να μεταβληθεί από την κίνηση που προκαλεί, γιατί τίποτα δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονα το κινούν και το κινούμενο της κίνησής του. Για παράδειγμα, αν το θερμό ενεργεία πράγμα που είναι κινούν ή ποιούν μεταβάλλοταν από την κίνηση που προκαλεί θα ήταν ταυτόχρονα θερμό και μη θερμό⁶⁶⁵. Δεν υπάρχει εξ'αρχής ένα προκαθορισμένο τέλος στο οποίο οδεύει αυτό που κινείται. Εν προκειμένω όσον αφορά απλές κινήσεις όπως η θέρμανση ενός σώματος η κίνηση μπορεί να λήξει σε οποιοδήποτε ενδιάμεσο σημείο και για οποιοδήποτε λόγο. Εκείνο που υπάρχει είναι η συμπληρωματική σχέση δύο δυνατοτήτων, της δυνατότητας του ποιητικού να προκαλεί μια συγκεκριμένου είδους κίνηση και του παθητικού να υφίσταται αυτή την κίνηση, οι οποίες όταν βρεθούν μαζί ενεργοποιούνται ως τέτοιες συγχρόνως μέσα στο παθητικό που υφίσταται την κίνηση και είναι το δυνάμει ον ή υπό μια οπτική η ύλη μαζί με την στέρση που χάνεται με την κίνηση. Υπάρχει πάντοτε ένα είδος και μια διαδρομή της κίνησης που ορίζεται από εξωτερικά πέρατα αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι η κίνηση δεν μπορεί να λήξει σε οιοδήποτε ενδιάμεσο σημείο ούτε σημαίνει ότι αν λήξει σε κάποιο ενδιάμεσο σημείο δεν ισχύει ο ορισμός της κίνησης⁶⁶⁶.

Το παθητικό δεν έχει από μόνο του την δυνατότητα να επιτελέσει την κίνηση που μπορεί να υποστεί, ούτε το ποιητικό μπορεί να επενεργήσει, δηλαδή να ασκήσει την δυνατότητά του, χωρίς να είναι σε κάποιου είδους επαφή με το κατάλληλο παθητικό. Μόνο όταν βρεθούν μαζί το ποιητικό και το παθητικό αναγκαία το ένα ποιεί και το άλλο πάσχει αλλά δεν είναι αναγκαίο το να βρεθούν μαζί. "Η κίνηση φαίνεται να είναι κάτι αόριστο γιατί δεν μπορούν να την τοποθετήσουν απολύτως ούτε στην δύναμη ούτε στην ενέργεια των όντων. Ούτε αυτό που είναι δυνατόν να είναι κάποιο ορισμένο ποσό κινείται εξ'ανάγκης ούτε το ενεργεία ποσό. Η κίνηση φαίνεται να είναι κάποια ενέργεια αλλά ατελής. Το αίτιο είναι ότι είναι ατελές το

⁶⁶⁵ Αυτό είναι και το επιχείρημα του Αριστοτέλη στα Φ8 ότι τίποτα δεν είναι αυτοκινούμενο, ούτε κάποιο φυσικό πράγμα μπορεί να είναι αυτοκινούμενο ούτε η ψυχή είναι μια αυτοκινούμενη πλατωνική ψυχή που κινεί επειδή είναι αυτοκινούμενη. Τα ζώα κινούν αυτά τον εαυτό τους επειδή ένα μέρος κινεί ένα άλλο και έτσι κινείται το όλον λόγω της ψυχής και σύμφωνα με την ψυχή.

⁶⁶⁶ "Καμία μεταβολή δεν είναι άπειρη. Κάθε μεταβολή είναι 'εκ τινός εις τι'. Τόσο αυτή που συμβαίνει σύμφωνα με την αντίφαση όσο και αυτή που συμβαίνει μέσα στα ενάντια. Έτσι όσον αφορά τις μεταβολές σύμφωνα με την αντίφαση...το μεν ον είναι πέρας της γενέσεως το δε μη ον της φθοράς. Όσον αφορά τις μεταβολές προς τα ενάντια, τα ενάντια είναι τα πέρατα γιατί αυτά είναι τα άκρα της μεταβολής" Φ 241a31-36.

δυνατόν του οποίου η κίνηση είναι ενέργεια... θα έπρεπε να την τοποθετήσουμε είτε στην στέρηση είτε στην δύναμη είτε στην απλή ενέργεια αλλά δεν φαίνεται να είναι τίποτε από αυτά. Δεν μένει λοιπόν παρά ο τρόπος που είπαμε"⁶⁶⁷. Η κίνηση όταν ένα πράγμα κινεί ένα άλλο ή επενεργεί σε ένα άλλο είναι κάτι ατελές. Οι λόγοι ατέλειας της κίνησης είναι πολλοί αλλά ο βασικός είναι ότι είναι ατελές το δυνατόν του οποίου η κίνηση είναι ενέργεια. Το ζήτημα είναι βέβαια τι ακριβώς εννοεί εδώ ο Αριστοτέλης με το δυνατόν. Η μια περίπτωση είναι να αφορά την ίδια την δυνατότητα, δηλαδή το δυνάμει ον του οποίου η ενέργεια είναι η κίνηση, πριν την κίνηση, η άλλη είναι να αφορά το δυνάμει ον και μέσα στην κίνηση και η άλλη είναι να αφορά την ενότητα των αιτίων και την αναγκαιότητα. Η εντελέχεια ως κατάσταση πληρότητας ή επάρκειας αφορά την αιτιακή ενότητα που απαιτείται για οτιδήποτε συμβαίνει ή είναι και αυτό είναι κάθε φορά κάποιου είδους μορφικό αίτιο. Ισχυρίζομαι ότι η ατέλεια της εντελέχειας της κίνησης οφείλεται στο ότι το καθαυτό ποιητικό αίτιο της κίνησης είναι εξωτερικό καθώς εξ ορισμού αυτό που κινείται είναι το κινητό ως δυνάμει κινούμενο. Η ατέλεια αφορά το παθητικό, τόσο πριν όσο και μέσα στην κίνηση, όχι μόνο επειδή είναι αυτό που παθαίνει ή επειδή στερείται την μορφή που ωστόσο έχει την δυνατότητα να αποκτήσει, αλλά επειδή είναι αιτιακά ανεπαρκές και δεν μπορεί να καθορίσει την κίνηση στην οποία υπόκειται. Αυτό έχει ως συνέπεια και το τέλος της κίνησης να είναι κάτι εξωτερικό από αυτό που η ίδια είναι. Επιπλέον, το να είναι μια δυνατότητα ατελής συνεπάγεται ότι πρέπει να υπάρχει και κάποιου είδους μη ατελής ή συγκριτικά επαρκής δυνατότητα το οποίο με την σειρά του συνεπάγεται κάποιο είδος αναγκαιότητας. Ένας άλλος τρόπος για να το θέσω είναι ότι το παθητικό που είναι αυτό που υπόκειται σε κίνηση και κατά μια έννοια ενεργεί καθόσον παθαίνει δεν είναι επαρκές ούτε ως προς το να καθορίζει μόνο του την ταυτότητα αυτού που παθαίνει ούτε να διατηρεί την ταυτότητά του ενώ παθαίνει. Από μια άποψη η 'εμμονή' του Αριστοτέλη στο βαρύ και το ελαφρύ ως φύσεις ή έστω και παθητικές αρχές των απλών σωμάτων αφορά ακριβώς αυτό: την έστω και παθητική συμβολή και διατήρηση ταυτότητας ως προς την κίνηση στην οποία υπόκεινται ως βαριά ή ελαφριά σώματα. Σε κάθε περίπτωση μπορεί, για παράδειγμα, η ποίηση του οικοδόμου να συμβαίνει μέσα στα τούβλα και να συμπίπτει με την πάθηση των τούβλων αλλά το καθαυτό ποιητικό αίτιο που καθορίζει την κίνηση είναι πάντοτε η μορφή που έχει ή είναι ο ποιητικός φορέας και όχι ο ίδιος ο φορέας η κίνηση του οποίου έχει την ενέργεια της μορφής που 'μεταδίδει'. Τέλος, η κίνηση είναι ατελής και γιατί πάντοτε λείπουν κάποια από τα μέρη της, και γιατί τα μέρη της δεν υπάρχουν όλα συγχρονικά, και γιατί ολοκληρώνεται μόνο μετά από μια διάρκεια χρόνου και γιατί περιορίζεται από πέρατα που δεν της ανήκουν και πάνω από όλα γιατί έχει πάντοτε ένα εξωτερικό τέλος από αυτή την ίδια, τουτέστιν δεν είναι η ίδια τέλος ως κάτι που είναι ολοκληρωμένο ανά πάσα στιγμή αλλά για όσο υφίσταται είναι κάτι ανολοκλήρωτο που μόλις ολοκληρωθεί παύει.

Εφόσον ο Αριστοτέλης λέει ότι 'την κίνηση δεν μπορούμε να την τοποθετήσουμε άνευ όρων ούτε στην δύναμιν των όντων ούτε στην ενέργεια' καθώς 'ούτε το δυνατόν ποσόν είναι κινείται εξ'ανάγκης ούτε το ενεργεία ποσόν' και ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ότι είναι ατελές το δυνατόν του οποίου η κίνηση είναι ενέργεια, θα πρέπει με κάποιο τρόπο να αποσαφηνιστεί σε τι αναφέρεται το ατελές

⁶⁶⁷ Φ 201α35-39.

δυνατόν του οποίου η κίνηση είναι ατελής ενέργεια. Ο Kosman ισχυρίζεται ότι "αυτό σίγουρα δεν μπορεί να σημαίνει ότι υπάρχει κάποιο ιδιαίτερο είδος ατελούς δυνατότητας η ενέργεια της οποίας είναι ατελής και είναι κίνηση. Γιατί κάθε δυνατότητα είναι 'ατελής', ατελής ή μη πλήρης"⁶⁶⁸. Σε ανάλογη γραμμή η Waterlow υποστηρίζει ότι εδώ το 'ατελής' δεν μπορεί να κατανοηθεί παρά μόνο αποτιμητικά⁶⁶⁹. Από την μια είναι προφανές ότι από κάποια άποψη οτιδήποτε είναι δυνατότητα είναι δυνατότητα για κάτι που δεν είναι ακόμη ή για κάτι δεν είναι από μόνο του. Από την άλλη δεν είναι προφανές ότι δεν υπάρχουν είδη και βαθμοί επάρκειας δυνατοτήτων.

Ο Kosman αφενός υποστηρίζει ότι η δυνατότητα αφορά πάντοτε την δυνατότητα ενός πράγματος να είναι και όχι να γίνει κάτι και αφετέρου υποστηρίζει ότι η κίνηση είναι η πλήρης εκδήλωση της δυνατότητας του υποκειμένου της κίνησης χωρίς την στέρηση, για παράδειγμα των τούβλων να είναι σπίτι. Βάσει αυτού η κίνηση δεν είναι η ενέργεια μιας δυνατότητας με την έννοια μιας ενέργειας που προκύπτει από μια δυνατότητα αλλά με την έννοια μιας εντελέχειας που είναι μια δυνατότητα σε πλήρη εκδήλωση. Για παράδειγμα στην οικοδόμηση τα τούβλα εκδηλώνουν πλήρως την δυνατότητά τους να είναι σπίτι ως δυνατότητα. "Μόνο όταν τα τούβλα και οι πέτρες χτίζονται πραγματικά εκδηλώνουν πλήρως την δυνατότητά τους να είναι σπίτι ως δυνατότητα· μόνο τότε που η συγκροτητική εντελέχεια της δυνατότητάς τους να είναι σπίτι πραγματώνεται, πριν να επέλθει η στερητική εντελέχεια αυτής της δυνατότητας, η οποία επέρχεται όταν τα τούβλα και οι πέτρες ως οικοδομητά εξαφανίζονται, για να αντικατασταθούν από το πλίνθινο και πέτρινο σπίτι που έχει κτιστεί"⁶⁷⁰. Βάσει αυτής της καταστασιακής ανάλυσης της κίνησης η κίνηση είναι η εντελέχεια μιας δυνατότητας να είναι το αποτέλεσμα και αυτή η δυνατότητα εκδηλώνεται πλήρως στην κίνηση και χάνεται με το τέλος της κίνησης. Η κίνηση ορίζεται ως η κατάσταση του κινούμενου αντικειμένου όταν είναι ενεργεία δύναμη το αποτέλεσμα ενώ πριν την κίνηση η δυνατότητα αυτή ήταν μόνο δύναμη δύναμη το αποτέλεσμα και με το τέλος της κίνησης η εν λόγω δυνατότητα χάνεται. Πέραν της περιπλοκής των όρων και του ορισμού της κίνησης ως τρόπον τινά πληρότητας του ατελούς και πέραν του ότι ο Αριστοτέλης είναι ρητά δεσμευμένος στο ότι η δύναμη για κίνηση δεν χάνεται με το τέλος της κίνησης⁶⁷¹, αυτή η ερμηνεία

⁶⁶⁸ Kosman 1969 56

⁶⁶⁹ Waterlow 1982 119

⁶⁷⁰ Kosman 1969 30.

⁶⁷¹ Φ 251β31-33, 228α15-17, ΜΦ 1051α4κε. Εδώ υπάρχει η λεπτή διάκριση ότι "η δύναμις του υγιαίνειν είναι η ίδια με την δύναμη του κάμνειν.. και η δύναμις του οικοδομείν είναι η ίδια με του καταπίπτειν" καθώς όσα λέγονται σύμφωνα με το ότι μπορούν να κάνουν κάτι (με το δύνασθαι) είναι δυνατόν να κάνουν και τα ενάντια. Σε σχέση με αυτό που μπορεί να κάνει κάτι (με το δύνασθαι) τα ενάντια υπάρχουν μαζί αλλά τα ίδια τα ενάντια δεν μπορούν να υπάρχουν μαζί όπως ούτε και οι ενέργειές τους. Αυτό που κάθε φορά είναι δυνατόν ή δύναται είναι ένα υποκείμενο που έχει αυτή την δύναμη. Για παράδειγμα, ένας άνθρωπος έχει την δύναμη να υγιαίνει και αυτή η δύναμη είναι η ίδια, ή αριθμητικά μια, με την δύναμη που έχει να αρρωσταίνει. Ο άνθρωπος είναι κάποιος που είναι δυνατόν να είναι υγιής ή άρρωστος επειδή κατέχει μια δύναμη που αριθμητικά είναι η ίδια και για τα δύο ενάντια μολονότι ποτέ δεν είναι και τα δύο μαζί. Ο άνθρωπος είναι ή άρρωστος ή υγιής ή σε κάποια ενδιάμεση κατάσταση. Αλλά όταν είναι άρρωστος μπορεί να γίνει υγιής και αυτό σχετίζεται με την ίδια δυνατότητα. Ομοίως και τα τούβλα δεν χάνουν την δυνατότητα ή δύναμη να οικοδομούνται αφού κτιστούν. Από το ότι κάτι παύει να οικοδομείται δεν συνάγεται ότι χάνει την δυνατότητα του να οικοδομείται. Ούτως ή άλλως το οικοδομητό είναι το σύνολο των τούβλων ως οικοδομούμενα τα οποία γίνονται οικία. Και η ύλη της οικίας είναι άμεσα δύναμη σπίτι μόνο με το τέλος της κίνησης όπου

αντιμετωπίζει την κίνηση ως εκδήλωση μιας διαθεσιακής ιδιότητας και δεν λαμβάνει καθόλου υπ' όψιν την συμμετοχή του ποιητικού στην κίνηση. Κατά την γνώμη μου αφενός η κίνηση πρέπει να αντιμετωπιστεί ως αιτιακή διαδικασία και αφετέρου οι δυνάμεις ή δυνατότητες του ποιείν και του πάσχειν ή της ποίησης και της πάθησης πρέπει να ερμηνευθούν ως αιτίες, δηλαδή ως οι αρχές μεταβολής των ΜΦ Θ6, και όχι ως απλές δυνατότητες που η εκδήλωσή τους ως ενέργεια είναι άνευ όρων και διευκρινίσεων η κίνηση. Το πρόβλημα τώρα που φαίνεται να αντιμετωπίζει μια διαδικασιακή αλλά μη αιτιακή ερμηνεία της κίνησης είναι το πρόβλημα της κυκλικότητας. Σύμφωνα με αυτή την ανάλυση το τελικό προϊόν δεν έχει κανένα ρόλο και η κίνηση είναι η πραγμάτωση μιας δυνατότητας. Αν είναι η διαδικασία με την οποία το οικοδομητό οικοδομείται υπάρχει πρόβλημα κυκλικότητας ενώ αν είναι η διαδικασία με την οποία το οικοδομητό γίνεται οικοδομητό τότε είναι η διαδικασία της διαδικασίας να είναι κάτι οικοδομητό, για παράδειγμα να είναι τούβλα. Και η ερμηνεία της κίνησης ως κατάστασης όπου, για παράδειγμα, η κίνηση είναι η δυνατότητα να είναι κάτι σπίτι και η ερμηνεία της κίνησης ως η δυνατότητα να κτιστεί ένα σπίτι αντιμετωπίζουν την κίνηση ως την εκδήλωση ή πραγμάτωση μιας δυνατότητας των τούβλων, ως τρόπον τινά την άσκηση μιας δυνατότητας που έχουν τα τούβλα και όχι ως την αιτιακή συγκρότηση ενός νέου υποκειμένου που δεν έχει αλλά αποκτά την δυνατότητα να είναι σπίτι επειδή μπορεί να υποστεί μια συγκεκριμένη συνεχή ή κατά κάποιο τρόπο ενιαία διαδικασία. Τέλος, όσον αφορά το τελικό προϊόν όταν κάτι έχει την δυνατότητα να υποστεί μια συγκεκριμένη διαδικασία, για παράδειγμα να οικοδομηθεί ή να θερμανθεί, είναι προφανές ότι μπορεί να γίνει το τελικό προϊόν αλλά είναι εξίσου προφανές ότι αυτό μπορεί να μην συμβεί για διάφορους λόγους. Επιπλέον σε μια κίνηση όπως η θέρμανση δεν υπάρχει κάποιο προκρινόμενο τελικό προϊόν. Το σίγουρο είναι ότι οτιδήποτε κινείται με την λήξη της κίνησης θα είναι κάτι άλλο που θα είναι σχετικό με την κίνηση την οποία έχει υποστεί. Θα γίνει κάτι που αντιστοιχεί σε μια κατάσταση της διαδρομής της συγκεκριμένης κίνησης στην οποία υπόκειται. Οι κινήσεις υπάρχουν και έχουν ταυτότητα. Υπάρχουν είδη κίνησης, και όχι μόνο υπάρχουν αιτίες για αυτά τα είδη κίνησης αλλά η κίνηση συμπίπτει με την εσωτερική επαρκή αιτία ή εντελέχειά που την καθιστά συγχρονικά δυνατή· μολονότι είναι μια ατελής εντελέχεια που εξαρτάται από κάτι εξωτερικό.

Όπως έχω ήδη αναφέρει η κίνηση, τουλάχιστον κατά την ανάλυση μου, συνιστά στις περιπτώσεις που μια οντότητα επενεργεί σε μια άλλη, ένα είδος αιτιακής σχέσης των δύο οντοτήτων, του κινούντος και του κινούμενου ή του επενεργητικού και του παθητικού ωσαύτως, η οποία σχέση αφομοιώνεται στον παθητικό όρο της σχέσης και είναι η ίδια η κίνηση ως εντελέχεια ή τελεολογική σχέση της κίνησης ως ενέργειας με αυτό του οποίου είναι κίνηση, δηλαδή με το κινητό ή δύναμι κινούμενο. Μπορούμε να πούμε ότι η αιτιακή σχέση είναι ακριβώς αυτό που συμβαίνει μέσα σε αυτό που συγκροτεί. Αφορά ένα σύνθετο συμβάν ή μάλλον μια διαδικασία κατά την οποία εκείνο που μεταβάλλεται, σε σχέση με την ιδιότητα ή

λόγω της εντελέχειας είναι και παραμένει το δύναμι σπίτι που είναι το σπίτι. Η ύλη παραμένει δύναμι σπίτι ενώ το ίδιο το σπίτι δεν είναι δύναμι σπίτι μολονότι είναι δύναμι στεγαστικό.

την μορφή που αφορά η μεταβολή, είναι πάντοτε το παθητικό⁶⁷². Η κίνηση αφορά πάντοτε την 'μετάδοση' μιας μορφής από το ποιητικό ή επενεργητικό στο παθητικό, από το κινητικό στο κινητό. Μέσω αυτής της μετάδοσης το ποιητικό, το οποίο κατέχει ήδη την εν λόγω μορφή, εξομοιώνει το παθητικό με αυτήν ακριβώς την μορφή η οποία ως μορφή του ποιητικού είναι συγχρόνως και η πρώτη αρχή και αιτία της κίνησης⁶⁷³. Η μετάδοση δεν συνιστά κάτι που πρέπει να εκληφθεί ως μεταφορά κάποιου σωματικού ή ασώματος πράγματος που 'ταξιδεύει' από το αίτιο στο αποτέλεσμα. Δεν αφορά μια φυσική ή υλική ποιότητα, ποσότητα, ενέργεια ή οτιδήποτε συναφές. Η μορφή του ποιητικού δεν εξαντλείται από την κίνηση ή μεταβολή που προκαλεί ο φορέας της. Η διαφορά του οικοδόμου από το θερμό σώμα ως ποιητικά αίτια είναι ότι, σε αντίθεση με το θερμό, ο οικοδόμος ούτε χάνει την άμεση δυνατότητά του να οικοδομεί ούτε μεταβάλλεται ως προς αυτή καθόσον οικοδομεί λόγω αντικίνησης ως προς το συγκεκριμένο είδος κίνησης που προκαλεί. Το θερμό σε αντίθεση με την τέχνη είναι ένυλο, μια υλική ποιότητα, και ως εκ τούτου, τρόπον τινά ως υλική δύναμη που εξ ορισμού έχει ενάντιο, μεταβάλλεται ακόμη και όταν ποιεί. Η διαφορά δεν είναι ότι στην μια περίπτωση έχουμε μεταφορά κάποιου φυσικού πράγματος και στην άλλη όχι. Το θερμό σώμα όταν θερμαίνει ούτε μεταδίδει ούτε χάνει κάτι από ή φυσικό που είναι θερμότητα. Απλώς κάνει κάτι άλλο θερμό επειδή το θερμαίνει και το ίδιο γίνεται λιγότερο θερμό επειδή ψύχεται. Το θερμό είναι πάντα 'εν ύλη' και είναι αριθμητικά ένα πράγμα με την θερμαντική δυνατότητα. Έτσι, μεταβάλλεται ως προς την δυνατότητα του να θερμαίνει επειδή ως ύλη ψύχεται, δηλαδή μεταβάλλεται από το ομοιογενές σώμα που θερμαίνει. Υπάρχουν ποιητικά αίτια που είναι απαθή είτε επειδή έχουν άλλη συναφή ύλη από αυτό που μεταβάλλουν είτε επειδή δεν είναι ένυλες μορφές⁶⁷⁴ και άρα προκαλούν κίνηση με άλλο τρόπο και μέσω κάποιου ενδιάμεσου με το οποίο συμπίπτουν. Η μετάδοση αφορά κάτι που κάνει το ποιητικό στο παθητικό έτσι ώστε το τελευταίο να κινείται ή να μεταβάλλεται σύμφωνα με αυτό που παθαίνει για όσο χρόνο διαρκεί η κίνηση, δηλαδή η επενέργεια του ποιητικού μέσα του. Δεν υπάρχει κάποιος τρίτος όρος ανάμεσα στο κινούν και στο κινούμενο ή στο ποιούν και το πάσχον και πολύ περισσότερο ανάμεσα στο ποιούν και την κίνηση που προκαλεί ή το πάσχον και την κίνηση που υφίσταται. Η κίνηση

⁶⁷² Στις περιπτώσεις ποιητικής αλληλεπίδρασης κατά την οποία έρχονται δύο σώματα σε επαφή που έχουν την ίδια ύλη, δηλαδή ανήκουν στο ίδιο γένος αλλά έχουν ενάντιες ιδιότητες ή συμπτωματικές μορφές, για παράδειγμα ένα θερμό με ένα ψυχρό σώμα, μεταβάλλονται και τα δύο λόγω της αντικίνησης. Τουτέστιν έχουμε δύο κινήσεις. Το θερμό σώμα θερμαίνει το ψυχρό λόγω της επενέργειας του θερμού στο ψυχρό σώμα και το ψυχρό σώμα ψυχραίνει το θερμό σώμα λόγω της επενέργειας του ψυχρού στο θερμό σώμα. Τόσο η ψυχρότητα όσο και η θερμότητα που είναι οι μορφές που καθορίζουν τις αντίστοιχες κινήσεις δεν μεταβάλλονται οι ίδιες. Το ψυχρό σώμα χάνει την ιδιότητα της ψυχρότητας και αποκτά την ιδιότητα της θερμότητας ή κάποια ενδιάμεση μορφή και το θερμό σώμα χάνει την ιδιότητα της θερμότητας και αποκτά την ιδιότητα της ψυχρότητας ή κάποια ενδιάμεση μορφή. Κατά την γνώμη μου, την ψυχρότητα και την θερμότητα δεν πρέπει να τις κατανοήσουμε ως ιδιότητες αλλά ως αίτια μορφών που υπάρχουν μόνο ένυλα, δηλαδή ως ψυχρό και θερμό. Το φαινόμενο της αντικίνησης δεν συμβαίνει σε όλες τις περιπτώσεις καθώς ούτε όλες οι κινήσεις λαμβάνουν χώρα μεταξύ πραγμάτων που έχουν την ίδια ύλη, ούτε ο ποιητικός φορέας υφίσταται πάντοτε αντικίνηση, τουλάχιστον όχι ως προς το ίδιο είδος κίνησης, ούτε αυτό που είναι το πρωταρχικό αίτιο μιας κίνησης είναι κάτι που κινείται. Βλ. ΠΓΦ Α 6-7,

⁶⁷³ "είδος δὲ αἰεὶ οἴσεται τι τὸ κινουῦν, ἦτοι τότε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῆ" Φ 202a11-15.

⁶⁷⁴ ΠΓΦ Α7

είναι μια αιτιακή διαδικασία που συμβαίνει μέσα στο παθητικό. Επί της ουσίας το επενεργητικό κατά την διάρκεια της κίνησης καθιστά συνεχώς και με συνεχή τρόπο το παθητικό δυνατό να υποστεί κάτι περαιτέρω, τουτέστιν το καθιστά υποθετικά αναγκαίο για την συνέχεια ή το επόμενο στάδιο της διαδικασίας μεταβολής, μέχρι την λήξη της κίνησης όπου το παθητικό έχει εξομοιωθεί και είναι άμεσα ικανό ή δυνατό από μόνο του, λόγω της μορφής που απέκτησε ακαριαία με την λήξη της κίνησης να εκδηλώσει ακριβώς αυτή την μορφή. Το παθητικό λοιπόν είναι ένα δυνάμει ον που με την λήξη της κίνησης είναι τρόπον τινά μια πλήρης δυνατότητα επειδή αποκτά ακαριαία την μορφή του και λόγω αυτής της μορφής ως διαρκές μορφικό αίτιο μπορεί να είναι συνεχώς ένα ολοκληρωμένο πράγμα αυτής της μορφής, τουλάχιστον μέχρι να γίνει κάτι και να φθαρεί. Η κίνηση είναι μια συγχρονική συνεχής διαδικασία αφομοίωσης της αιτίας, ή κατά μια έννοια της αιτιακής σχέσης, στο αποτέλεσμα, τουτέστιν αφορά ένα ενιαίο υλομορφικό συμβάν το οποίο, ως προς το είναι, είναι διαφορετικό από το τελικό αποτέλεσμα ή προϊόν που προκύπτει.

Η διαδικασία μετάδοσης συγκροτεί ένα σύνθετο συμβάν, δηλαδή ένα συμβάν στο οποίο μετέχουν δύο υποκείμενα ή δύο οντότητες, και αυτό το συμβάν είναι η κίνηση του παθητικού υπό την επενέργεια του ποιητικού. Η κίνηση του παθητικού συμποσούται στην συνεχή διαδικασία αιτιακής εξομοίωσής του με την μορφή του ποιητικού ως συγχρονικό αποτέλεσμα της επενέργειας του τελευταίου. Η ίδια η κίνηση δεν είναι η μετάβαση από ένα πράγμα Α που είναι συνάμα απώτερα δυνάμει ένα πράγμα Β στο ενεργεία Β, δηλαδή στο τελικό αποτέλεσμα που προκύπτει μέσω της κίνησης λόγω της ακαριαίας απόκτησης και εκδήλωσης της ενεργεία μορφής του Β που είναι και το πέρας της κίνησης. Ούτε είναι η μετάβαση από το Α που είναι συνάμα και απώτερα δυνάμει Β στο κατ'ενέργεια κινητό το οποίο ως δυνάμει κινούμενο που η εντελέχειά του είναι η κίνηση γίνεται όλο και εγγύτερα δυνάμει Β.⁶⁷⁵ Η κίνηση αφορά αυτό που συμβαίνει ανάμεσα στα δύο πέρατα της, το αρχικό και το τελικό τέρμα από τα οποία οριοθετείται και που δεν ανήκουν στην κίνηση, και είναι η ενέργεια του κινητού ως κινούμενου λόγω της εντελέχειάς του ως δυνάμει κινούμενο με το συγκεκριμένο είδος κίνησης. Η κίνηση είναι η ενέργεια του κινητού λόγω της εντελέχειας του ως δυνάμει κινούμενο πριν αυτό ολοκληρώσει την μεταβολή του και γίνει το ενεργεία Β, δηλαδή, ένα νέο υποκείμενο ή ομοιοτρόπως κάτι που το υποκείμενο του ως ύλη είναι άμεσα δυνάμει Β. Το απώτερα δυνάμει Β είναι το υποκείμενο της κίνησης ως αυτό που μεταβάλλεται κατά την κίνηση μέχρι να αποκτήσει την μορφή και να γίνει άμεσα δυνάμει Β δηλαδή η έσχατη ύλη που ως πλήρως διαμορφωμένη ύλη ή καθαυτό υποκείμενο γίνεται, ή κατά μια έννοια είναι ήδη, το σύνθετο ή ενεργεία Β επειδή με το τέλος της κίνησης έχει συγχρόνως αποκτήσει την ενεργεία μορφή ή εντελέχεια του Β. Το δυνάμει Β ως άμεσο δυνάμει ή ολιστική έσχατη ύλη ή υποκείμενο είναι κατά κάποιο τρόπο κάτι 'ταυτό και ένα' με την ενεργεία μορφή καθώς το ένα δεν

⁶⁷⁵ "τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὄλως οὐκ ἔστιν· οὐ γὰρ ἔστιν ἀρχὴ μεταβολῆς, οὐδ' ἐν ᾧ πρῶτον τοῦ χρόνου μετέβαλλεν" Φ 236a13-15. Ο Αριστοτέλης αφενός υποστηρίζει πως δεν υπάρχει μια πρώτη στιγμή που μπορούμε να πούμε ότι ξεκινάει η κίνηση ενώ αφετέρου το ξεκίνημα της κίνησης δεν μπορεί το ίδιο να είναι κίνηση γιατί τότε θα είχαμε κίνηση της κίνησης. Φ 5-6. Βλ. και παρακάτω.

είναι δυνατό να υπάρχει χωρίς το άλλο⁶⁷⁶. Το τέλος του ως άμεση δυνατότητα είναι να έχει την μορφή που 'ήδη' έχει αποκτήσει μέσω της κίνησης. Η εν λόγω ύλη ως τέτοια δεν υπάρχει χωρίς την μορφή που απέκτησε μέσω της κίνησης, δηλαδή την μορφή που την συγκροτεί σε υποκείμενο, και η ακαριαία εκδήλωση της νέας μορφής ή εντελέχειας ή κατάστασης πληρότητας της ύλης, ή αλλιώς της διαμορφωμένης ύλης ως άμεσα δυνάμει σύνθετου, είναι η λόγω της εντελέχειας ενέργεια του σύνθετου και όχι της ύλης που συνεχίζει λόγω της εντελέχειας να είναι, ως ενεργεία ύλη, άμεσα δυνάμει το σύνθετο που εκδηλώνει την εν λόγω εντελέχεια ως ενέργεια που κατά μια έννοια είναι ακριβώς αυτή η εντελέχεια, δηλαδή η μορφή. Η ύλη είναι ενεργεία υπό την έννοια ότι, για παράδειγμα στα έμβια, είναι μια λειτουργική ύλη, δηλαδή είναι ένα σύνολο υλικοποιητικών σχέσεων, 'η ύλη και οι κινήσεις της', οι οποίες όλες μαζί είναι οι υλικές δυνάμεις που καθορίζονται και συντονίζονται σε κάτι ενιαίο από μια και μοναδική εντελέχεια, που τρόπον τινά είναι η κοινή κατεύθυνση ή το κοινό τους τέλος, έτσι ώστε το πράγμα ως σύνθετο να αποκτά ή να είναι ένα σύνολο νέων δυνατοτήτων που οριοθετούνται και ενοποιούνται από την εντελέχεια ως συνεχή πηγή και διατήρηση του τέλους τους που είναι το σε σχέση με τον κόσμο έργο τους ως πλήρης εκδήλωση του τρόπου του είναι τους. Έτσι, για παράδειγμα, στα έμβια η μορφή ή ψυχή ως τελικό αίτιο δεν είναι η τελική κατάσταση αλλά η παροντική εντελέχεια ως συνεχής και προοπτική σταθερή σχέση ή πρότυπο συμπεριφοράς πλήρωσης και τελείωσης του 'εαυτού' μέσα στον κόσμο ως αυτό που ήδη είναι ως

⁶⁷⁶ "Ἐτι ἐπεὶ πολλαχῶς τὸ ταῦτὸν λέγεται, σκοπεῖν εἰ καθ' ἕτερόν τινα τρόπον ταῦτά ἐστιν· τὰ γὰρ εἶδει ἢ γένει ταῦτά ἢ οὐκ ἀνάγκη ἢ οὐκ ἐνδέχεται ἀριθμῶ ταῦτά εἶναι· ἐπισκοποῦμεν δὲ πότερον οὕτω ταῦτά ἢ οὐχ οὕτως. Ἐτι εἰ δυνατόν θάτερον ἄνευ θατέρου εἶναι· οὐ γὰρ ἂν εἴη ταῦτόν". Τοπ. 152β30-35. Με άλλα λόγια δύο πράγματα είναι κάτι ταυτό με την αυστηρή αριθμητική έννοια όταν το ένα δεν είναι δυνατόν να είναι χωρίς το άλλο. Η έσχατη ύλη του πράγματος που προκύπτει από την διαδικασία της γένεσης και είναι άμεσα δυνάμει το πράγμα, δηλαδή το υλομορφικό σύνθετο, δεν είναι δυνατόν να υπάρχει χωρίς την ενεργεία μορφή ή εντελέχεια που την καθιστά ακριβώς αυτό το πράγμα, δηλαδή το σύνθετο. Με άλλα λόγια η σχέση, δηλαδή η ίδια η εντελέχεια ως τελεολογική σχέση της άμεσης δυνατότητας και της ενέργειας, ή τρόπον τινά αυτού που είναι δυνάμει με τον εαυτό του, είναι συγχρονικά αναγκαία και η ύλη και η μορφή συμπίπτουν αναγκαία σε ένα πράγμα, τρόπον τινά προκύπτουν μαζί ως το σύνθετο και δεν είναι δύο ανεξάρτητα πράγματα που ενώνονται. Από κει και πέρα η ενεργεία μορφή είναι επαρκής συνθήκη για την πλήρη πραγμάτωση του όντος ως κάτι που εκδηλώνει ή μπορεί να εκδηλώσει αυτή την μορφή ως έργο ή τέλος. Η μορφή δεν είναι ούτε επιπρόσθετο στοιχείο που μαζί με την ύλη συνθέτουν ένα πράγμα ούτε είναι απλώς μια εννοιολογική διάκριση ως διαφορετικός τρόπος σύλληψης και περιγραφής ή εξήγησης του ίδιου πράγματος. Η μερεολογική ερμηνεία καθιστά την μορφή στοιχείο, συστατικό, μέρος ή υπόσταση, είτε φυσική είτε μη φυσική, ενώ η εννοιολογική ερμηνεία απαλείφει τον αιτιακό της ρόλο. Από αυτή την άποψη ο όρος 'σύνθετο' είναι παραπλανητικός αλλά αναπόφευκτος. Το σημαντικό είναι ότι σύνθετο δεν σημαίνει κάτι που είναι συντεθειμένο από ύλη και μορφή. Η μορφή ως εντελέχεια είναι η ενεργή συνθήκη επάρκειας για να είναι η ύλη ένα συγκεκριμένου είδους πράγμα και συγχρονικά ως ενέργεια είναι το είναι του πράγματος που είναι αυτό το πράγμα ή αλλιώς ο χαρακτηριστικός τρόπος του είναι του ή αυτό που κάνει. Ωστόσο, μόνο στα έμβια όντα που η μορφή τους είναι ψυχή, ο χαρακτηριστικός τρόπος του είναι τους ως αυτό που κάνουν είναι κάτι που δεν μπορούν να μην κάνουν αν είναι να είναι τα ζωντανά όντα που είναι. Η ψυχή ως εντελέχεια δεν συγκροτεί απλώς μια στατική οντότητα που παραμένει ως κάτι ενιαίο λόγω του τρόπου που έχει συγκροτηθεί και συνάμα έχει κάποιες χαρακτηριστικές δυνατότητες που μπορεί να εκδηλώνονται ή να μην εκδηλώνονται ανάλογα με τις συνθήκες. Στα άβια τεχνητά αντικείμενα η εντελέχεια της ύλης είναι επαρκής συνθήκη για να υπάρχει το πράγμα ως τέτοιο ανεξάρτητα από το αν επιτελεί το έργο του αλλά δεν είναι επαρκής συνθήκη προκειμένου το ίδιο, τουλάχιστον ως ένα βαθμό, να επιτελεί το έργο του συνεχώς προκειμένου να διατηρεί και να πληρώνει το είναι του.

συνολική επαρκής ή πλήρης ή εντελής δυνατότητα. Έτσι, στην γένεση το τέλος ως ενέργεια απόκτησης της μορφής είναι ταυτόχρονα η τελική κατάσταση πληρότητας ή εντελέχεια ή ταυτότητα της ύλης ως πράγματος· και αυτή είναι η αρχή της συμπεριφοράς του πράγματος ως νέου υποκειμένου η οποία εκδηλώνεται ταυτόχρονα και συνεχώς από το ίδιο ως κάποιου είδους ενέργεια. Εν ολίγοις, η ουσία ως νέο υποκείμενο είναι το προϊόν μιας μεταβολής λόγω της οποίας η μορφή ως εντελέχεια είναι μέσα στην ύλη, ή πιο σωστά καθορίζει την ύλη που έχει αποκτήσει μέσω της κίνησης μια ένυλη μορφολογική μορφή ή οργάνωση, και αυτή η ύλη λόγω της εντελέχειας έχει την δυνατότητα, τουτέστιν είναι η δυνατότητα ή αλλιώς το δυνάμει ον, να είναι το πράγμα που αναγκαία εκδηλώνει την μορφή του ως ενέργεια.

Το σημαντικό είναι ότι η εντελέχεια έχει προτεραιότητα έναντι των υλικών δυνάμεων που ως κοινή τους κατεύθυνση ενοποιεί σε πράγμα και βάσει αυτού το πράγμα ως όλον έχει δυνατότητες που οριοθετούνται από την εντελέχεια. Η εντελέχεια είναι ταυτόχρονα το τέλος των υλικών δυνάμεων της ύλης του πράγματος και αρχή των δυνατοτήτων του ως σύνθετο ή νέο υποκείμενο. Η ύλη ως σύνολο δυνάμεων, δηλαδή αρχών κίνησης και άρα ως σύνολο υλικοποιητικών σχέσεων σε διάφορα επίπεδα, έχει μια κοινή κατεύθυνση ή αλλιώς μια καθοριστική εντελέχεια η οποία δεν είναι το άθροισμα των επιμέρους σχέσεων, όπου καθεμία από τις οποίες είναι ένα επιμέρους τέλος. Εφόσον οι αριστοτελικές δυνάμεις είναι αρχές κίνησης, είτε επενεργητικές είτε παθητικές είτε και τα δύο, ο συντονισμός επιμέρους δυνάμεων σε μια κοινή κατεύθυνση σημαίνει σύνδεση και οργάνωση ποιητικών αιτίων, δηλαδή υλικοποιητικών σχέσεων ή κινήσεων, μέσω τελικών. Για να το θέσω αλλιώς, το ενοποιημένο όλο υφίσταται ως μια συγχώνευση επιμέρους δυνάμεων με μια κοινή οντολογικά πρότερη ολιστική εντελέχεια που τις οριοθετεί και δεν είναι το άθροισμά τους. Ωστόσο, το πιο σημαντικό είναι ότι στα έμβια η προτεραιότητα της εντελέχειας έναντι των υλικών δυνάμεων που ενοποιεί σε σώμα έτσι ώστε το έμψυχο να έχει δυνατότητες που οριοθετούνται από την εντελέχεια, είναι αδιαχώριστη από την αναγκαία άσκηση αυτών των δυνατοτήτων, δηλαδή των ψυχικών ή ζωτικών δυνατοτήτων. Και το έργο αυτών των δυνατοτήτων μολονότι εκτείνεται προς τον κόσμο επανακάμπει και εμμένει στο ίδιο το έμβιο έτσι ώστε αυτό να 'κρατά' την ψυχή του και συνάμα να συγκροτείται και να πληρώνεται ως εαυτός μέσα από την σχέση του με τον κόσμο. Η εμμένεια της ψυχής και η ουσιώδης ενότητα του είναι η ίδια η ζωτική δραστηριότητα του ή αλλιώς το αυτοριοθετικό έργο του.

Με άλλα λόγια όπως έχω ήδη πει σε σχέση με το τέλος του ΜΦ Η.6. η ύλη είναι αυτό που είναι δυνάμει το υποκείμενο ως σύνθετο και η μορφή είναι αυτό που είναι ενεργεία το υποκείμενο ως σύνθετο. Και αυτό που είναι ενεργεία το υποκείμενο ως σύνθετο δεν είναι κάτι πραγμασιδές, ούτε ένα επιπρόσθετο στοιχείο ούτε μια εννοιολογική περιγραφή ή εξήγηση του ίδιου πράγματος από άλλη άποψη. Είναι η ουσία ως 'τι ην είναι' ή ταυτότητα ή τρόπος του είναι. Είναι το 'να είναι' αυτό το πράγμα που είναι και αυτό αφορά μια ενέργεια ή ένα έργο ακόμα και αν αυτή η ενέργεια είναι η ύπαρξη του πράγματος ως αυτό το συγκεκριμένο πράγμα, δηλαδή ως κάτι που ανά πάσα στιγμή είναι ένα συγκεκριμένου είδους ενιαίο πράγμα και όχι ένα απλό συσσωμάτωμα. Σε κάθε περίπτωση ένα ατομικό αντικείμενο υπάρχει μόνο

λόγω της συνέχειας και της διατήρησης κάποιου είδους οργάνωσης και η μορφή ή ουσία αφορά ακριβώς αυτό. Διαφορετικά, η μορφή καταλήγει να είναι απλή εξηγητική αρχή και η τελεολογία είτε ευρετική είτε οπισθοδρομική. Το υλομορφικό σύνθετο ή υποκείμενο που έχει ενεργεία μορφή ή εντελέχεια είναι δυνάμει σε σχέση με την πληρότητα της ατομικότητας του, δηλαδή του είναι του ως έργο ή τέλος που είναι η από το ίδιο πλήρης εκδήλωση της μορφής του ως αυτό που είναι το να είναι μέσα στον κόσμο αυτό το πράγμα που ήδη είναι. Ωστόσο, υποστηρίζω πως το ότι η ύλη είναι δυνάμει το σύνθετο ή ότι και το σύνθετο είναι δυνάμει τουλάχιστον ως προς κάποια έργα του, είτε διαχρονικά είτε συγχρονικά, δεν σημαίνει ότι η μορφή ή εντελέχειά του είναι δυνατότητα ή, όπως εΐθισται να λέγεται για την ψυχή, κάτι που είναι πρώτη εντελέχεια και συγχρόνως δευτέρου βαθμού δυνατότητα. Αυτή η ανάλυση συνάδει με την ανάλυση της ψυχής ως σύνολο διαθεσιακών ιδιοτήτων ή ικανοτήτων του σώματος και όχι με την ψυχή ως αμετάβλητη κανονιστική αρχή και πηγή των δυνατοτήτων του έμβιου. Η ψυχή ως εντελέχεια ή αίτιο ενότητας είναι όλα ή τίποτα.

Είναι πολύ σημαντικό, τουλάχιστον κατά την άποψη μου, να κατανοηθεί εδώ ότι η εντελέχεια ή κατάσταση πληρότητας της ύλης δεν οφείλεται στην υλική σύσταση ή στον βαθμό οργάνωσης της ίδιας της ύλης. Αν κατανοηθεί αυτό τότε μπορεί να κατανοηθεί και η οντολογική προτεραιότητα της ενέργειας έναντι της δυνατότητας όχι μόνο διαχρονικά λόγω της γένεσης ή παραγωγής κάθε πράγματος από ένα άλλο που έχει ή φέρει μια ίδια μορφή αλλά και 'συγχρονικά'. Σε κάθε περίπτωση, τόσο στην κίνηση όσο και στις σύνθετες ουσίες, αυτό που είναι εντελέχεια έχει οντολογική προτεραιότητα έναντι αυτών που ενοποιεί ή συνέχει συγχρονικά. Έτσι, η κίνηση ως εντελέχεια είναι "η εντελέχεια του δυνάμει ποιητικού και παθητικού ως τέτοιου"⁶⁷⁷, δηλαδή επαρκής συνθήκη ως τελεολογική σχέση των συμπληρωματικών δυνατοτήτων μέσα στο παθητικό σαν να ήταν μια δυνατότητα μέσα σε αυτό που κινείται σε σχέση με μια ενέργεια που είναι η κίνηση. Λόγω της κοινής εντελέχειας ενεργοποιούνται αναγκαία ως ποίηση και πάθηση, ή μάλλον η εντελέχεια ως ενότητα τους με συγκεκριμένη ταυτότητα είναι το επαρκές αίτιο της ταυτόχρονης συνεχούς ενεργοποίησής τους ως δύο ασύμμετρα συμπληρωματικές ενέργειες που συμπίπτουν μέσα στην εντελέχεια που είναι η κίνηση του κινητού ως δυνάμει κινούμενου η οποία και εκδηλώνεται ταυτόχρονα ως ενέργεια του κινητού που κινείται και άρα είναι κινούμενο που το είναι του, τρόπον τινά σε όλη την διαδρομή, είναι η κίνηση. Ισχυρίζομαι ότι, αναλογικά, όπως η κίνηση ενός πράγματος από ένα άλλο είναι συνάμα ή ταυτόχρονα ατελής εντελέχεια του κινητού ως δυνάμει κινούμενου και ατελής ενέργεια του κινητού ως κινούμενου αναλογικά και η ψυχή είναι συνάμα ή ταυτόχρονα πρώτη εντελέχεια του σώματος που δυνάμει έχει ζωή και ενέργεια ή ζωή του έμψυχου όντος. Στην πρώτη περίπτωση, η αρχή κίνησης είναι εξωτερική, το πράγμα μεταβάλλεται και η σχέση της εξωτερικής αρχής με το κινητό είναι συμπτωματική. Στην δεύτερη περίπτωση, η αρχή κίνησης είναι η εσωτερική ψυχή, το έμψυχο δεν μεταβάλλεται αλλά ζει πληρώνοντας το είναι του και η σχέση της ψυχής ως εσωτερικής αρχής κίνησης με το σώμα είναι εσωτερική και ουσιώδης, είναι το αίτιο της ενότητας και της συνέχειας του ως τέτοιο. Η διαφορά του έμψυχου από όλα τα στατικά άβια αντικείμενα είναι ότι το

⁶⁷⁷ Φ 202β32

'σώμα που δυνάμει έχει ζωή' σημαίνει ένα σώμα που ζει και επιτελεί το έργο του αναγκαία. Το σπίτι δεν είναι ένα τεχνητό σώμα που δυνάμει στεγάζει ή αλλιώς η εντελέχεια του σπιτιού δεν είναι η εντελέχεια ενός τεχνητού σώματος που δυνάμει στεγάζει γιατί το σπίτι μπορεί και να μην στεγάζει. Το εν λόγω δυνάμει είναι ίδιο με το δυνάμει της κίνησης και όπως το δυνάμει της κίνησης δεν υπάρχει εκτός της κίνησης έτσι και το σώμα που δυνάμει έχει ζωή δεν υπάρχει έξω από την ζωή.

Στις ουσίες η εκδήλωση της εντελέχειας ως ενέργειας του σύνθετου σημαίνει ότι αυτό που εκδηλώνεται διαμέσου του σώματος είναι ενέργεια της εντελέχειας ή ενεργεία μορφής δηλαδή απλώς και μόνο η μορφή ή ουσία ως τρόπος του είναι του σύνθετου. Ετούτο πάλι σε καμία περίπτωση δεν πρέπει να κατανοηθεί ως εάν η μορφή ή εντελέχεια να είναι ένα σωματικό ή ασώματο επιπρόσθετο πράγμα που εγγχεί πρόσθετες μηχανικού τύπου δυνάμεις στο σύστημα δρώντας ως ποιητικός φορέας. Η εντελέχεια είναι η κατάσταση πληρότητας της ύλης, δηλαδή της ύλης ως δυνατότητας, που καθιστά αυτή την ύλη ένα συγκεκριμένου είδους πράγμα, της παρέχει ταυτότητα: είναι η επάρκεια ή πληρότητα του δυνάμει όντος να είναι το ον που είναι δυνάμει. Ωστόσο, ετούτο δεν είναι κάτι που συμβαίνει άπαξ. Η συνέχεια της ύπαρξης της ύλης ως αυτό το συγκεκριμένο πράγμα απαιτεί διαρκή μορφική αιτιότητα, δηλαδή την εντελέχεια που την καθιστά συνεχώς ένα πλήρες δυνάμει ον έτσι ώστε να είναι αυτό το πράγμα. Για αυτό η ενέργεια εκτός άλλων αφορά και την ύπαρξη του υλομορφικού σύνθετου ως κάτι που ανά πάσα στιγμή είναι ένα ενιαίο συγκεκριμένο πράγμα το οποίο είναι αυτό που είναι λόγω της ενεργεία μορφής ή εντελέχειάς του. "Ενέργεια, λοιπόν, είναι το να υπάρχει [το υπάρχειν] ένα πράγμα όχι με τον τρόπο που λέμε ότι υπάρχει δυνάμει"⁶⁷⁸. Το πρόβλημα είναι ότι δυνάμει λέμε ότι υπάρχει και ο Ερμής στο σκαλισμένο ξύλο όταν το τελευταίο είναι δυνάμει Ερμής, ή από την άποψη που είναι δυνάμει Ερμής, και η μισή γραμμή στην ολόκληρη επειδή μπορούμε να την αφαιρέσουμε, και ο θεωρούντας επιστήμονας επειδή αυτός που δεν θεωρεί και είναι κάτοχος της επιστήμης έχει την δυνατότητα να θεωρεί και άρα μπορεί να θεωρήσει, και ο οικοδομών οικοδόμος επειδή ο κάτοχος της οικοδομικής τέχνης μπορεί να οικοδομήσει, και το ορών επειδή αυτό που έχει όραση αλλά έχει τα μάτια κλειστά μπορεί να δει, και αυτό που είναι σε εγρήγορση επειδή αυτό που κοιμάται μπορεί να ξυπνήσει, και αυτό που είναι ανεπεξέργαστο ή ανολοκλήρωτο επειδή μπορεί να επεξεργαστεί ή να ολοκληρωθεί.

"Δυνατόν δεν λέμε μόνο αυτό που είναι στην φύση του να κινεί κάτι άλλο ή να κινείται από κάτι άλλο είτε απόλυτα είτε με ορισμένο τρόπο αλλά το λέμε και διαφορετικάΕνέργεια λοιπόν θα πει το να υπάρχει ένα πράγμα όχι με τον τρόπο που λέμε ότι υπάρχει δυνάμει. Λέμε, για παράδειγμα, ότι ο Ερμής υπάρχει στο ξύλο δυνάμει, και η μισή γραμμή στην ολόκληρη επειδή θα μπορούσε να αφαιρεθεί, και λέμε δυνάμει επιστήμονα και εκείνον που δεν θεωρεί αν έχει την δυνατότητα να θεωρήσει. Το άλλο είναι το να υπάρχει ενεργεία. Αυτό που θέλουμε να πούμε γίνεται φανερό σε κάθε περίπτωση με την επαγωγή και δεν χρειάζεται για κάθε πράγμα να ζητούμε ορισμό, αλλά πρέπει να προσβλέπουμε και στην αναλογία. Για παράδειγμα, ό,τι σχέση έχει αυτό που οικοδομεί προς αυτό που μπορεί να οικοδομήσει, την ίδια σχέση έχει και αυτό που είναι σε εγρήγορση προς αυτό που κοιμάται, και αυτό που βλέπει προς αυτό που έχει τα μάτια κλειστά αλλά έχει όραση, και αυτό που έχει αποχωριστεί από την ύλη προς την ύλη, και αυτό που είναι τελειωμένο ή επεξεργασμένο προς το ατελές ή ανεπεξέργαστο. Ας ορίσουμε λοιπόν ως ενέργεια το ένα σκέλος αυτής της διάκρισης και ως

⁶⁷⁸ ΜΦ 1048α31-32

δυνατόν το άλλο. Γιατί δεν λέγονται όλα τα πράγματα ενεργεία με την ίδια έννοια, αλλά μόνο κατ'αναλογία· όπως αυτό είναι μέσα σε εκείνο ή προς εκείνο έτσι και το άλλο είναι μέσα σε τούτο ή προς τούτο. Διότι μερικά σχετίζονται όπως η κίνηση προς την δύναμη ενώ άλλα όπως η ουσία προς κάποια ύλη"⁶⁷⁹.

Με δύο λόγια, το ερώτημα είναι τι είναι αυτό που καθιστά τα όντα τέτοια ώστε να κατέχουν πραγματικές δυνάμεις ή δυνατότητες που μπορούν να τις εκδηλώνουν άμεσα και να επιτελούν το έργο τους ή ακόμη τι είναι αυτό λόγω του οποίου κάτι αποκτά ή έχει την δυνατότητα να γίνει ή να είναι ένα πράγμα. Η κατοχή δυνατότητας οφείλεται στην ενεργεία μορφή του πράγματος που έχει την δυνατότητα και το σημαντικό είναι ότι το ίδιο το πράγμα είναι κάτι δυνάμει σε σχέση με την επιτέλεση του έργου του λόγω της κατοχής αυτής της δυνατότητας. Τα πράγματα κατέχουν δυνάμεις και είναι και τα ίδια δυνάμει όντα επειδή 'έχουν' ενεργεία μορφές ή εντελέχειες και η ίδια η ύλη είναι ένα δυνάμει ον που είναι το πράγμα επειδή αποκτά μια μορφή ή εντελέχεια που την συγκροτεί ως τέτοια.

Ούτε η ύλη ως πρώτη ύλη του πράγματος ούτε η μορφή είναι προϊόντα διαδικασίας γένεσης γιατί το μόνο που γεννιέται είναι το υλομορφικό σύνθετο ως τελεολογική αιτιακή σχέση ή ενότητα της ύλης και της μορφής του ή πιο σωστά του πράγματος με αυτό που είναι. Η νέα μορφή του δυνάμει Β που εκδηλώνεται ως η πλήρης ή μη κινητική ενέργεια του Β είναι το πέρας ή όριο της κίνησης και συνάμα η αρχή μιας νέας οντότητας· μια απόλυτου ή ειδικού τύπου γένεση ή μεταβολή⁶⁸⁰. Αυτό δεν σημαίνει ότι σε αυτό το σημείο ή την χρονική στιγμή το υποκείμενο της κίνησης ταυτόχρονα και είναι και δεν είναι κάτι. Γιατί μολονότι ως προς τον λόγο ή το είναι αυτό που είναι όριο, είτε μορφή είτε σημείο είτε στιγμή, είναι συνάμα τέλος του ενός, δηλαδή του πράγματος ως κινούμενου, και αρχή του άλλου, δηλαδή του αριθμητικά ίδιου πράγματος ως ένα πράγμα με συγκεκριμένη μορφή, ως προς το υποκείμενο που μεταβάλλεται ή έχει μεταβληθεί είναι πάντοτε 'πάθος του ύστερου' ή μια νέα ουσιάδης⁶⁸¹ μορφή αν πρόκειται για ουσιακή μεταβολή⁶⁸².

⁶⁷⁹ ΜΦ 1048α31-β9

⁶⁸⁰ Αν δεν έχει γίνει σαφές διευκρινίζω ότι αντιμετωπίζω όλες τις κινήσεις ως ειδικού τύπου γενέσεις και άρα το υποκείμενο κάθε φορά είναι το συναφές υποκείμενο ως το 'σύνθετο' που προκύπτει, δηλαδή η συναφής ύλη που συγκροτείται στο συναφές πράγμα ως υποκείμενο.

⁶⁸¹ Μολονότι προσπαθώ να αποφεύγω τον όρο ουσιάδης μορφή αντί της μορφής ή ουσίας μερικές φορές είναι αναπόφευκτο για λόγους σαφήνειας.

⁶⁸² "τὸ σημεῖον μὲν οὖν ἄμφοιν κοινόν, καὶ τοῦ ὑστέρου καὶ τοῦ ἄριθμῶ, λόγῳ δ' οὐ ταῦτόν (τοῦ μὲν γὰρ τελευτή, τοῦ δ' ἀρχή)· τῷ δὲ πράγματι ἄει τοῦ ὑστέρου πάθος ἔστιν..... οὐκ ἄρα δοτέον ἐν παντί, ἀλλὰ πλὴν τοῦ τελευταίου νῦν ἐφ' οὗ τὸ Γ· τοῦτο δ' ἦδη τοῦ ὑστέρου. καὶ εἰ ἐγίγνετο οὐ λευκὸν καὶ ἐφθειρέτο <τὸ>λευκὸν ἐν τῷ Α παντί, γέγονεν ἢ ἔφθαρται ἐν τῷ Γ. ὥστε λευκὸν ἢ μὴ λευκὸν ἐν ἐκείνῳ πρώτον ἀληθὲς εἰπεῖν" Φ 263β15-25

Κάθε όριο είναι συγχρόνως το τέλος ενός προηγούμενου και η αρχή ενός επόμενου και ετούτο ισχύει τόσο για τα σημεία όσο και για τα 'νυν'. Ωστόσο, ούτε ο χρόνος συντίθεται από τα νυν, ούτε η γραμμή από σημεία ούτε η κίνηση από συντελεσμένες κινήσεις [κινήματα] (241α1-7). Όλα αυτά, ο χρόνος, η γραμμή και η κίνηση, είναι δυνάμει διαιρετά στο άπειρο αλλά όχι εντελεχεία ενώ η στιγμή το σημείο και το όριο αποτελούν αδιαίρετα πράγματα στον νου τα οποία δεν μπορούν να κινούνται. (241α8-241β12) Ως εκ τούτου δεν υπάρχει κίνηση που δεν οριοθετείται από ακίνητα όρια. Από την άλλη, δεν υπάρχει πρώτη στιγμή που ξεκινάει η κίνηση καθώς πάντοτε κάτι έχει ήδη κινηθεί και αυτό είναι

Η κίνηση αφορά στην εκδήλωση της ενέργειας της δυνατότητας του παθητικού η οποία δυνατότητα ενεργοποιείται άμα τη επαφή του ποιητικού με το παθητικό είτε άμεσα είτε μέσω ενδιάμεσων παραγόντων ή εργαλεικών ποιητικών αιτίων· λόγω της επαφής το ποιητικό γίνεται από δυνάμενο ποιητικό αίτιο ή κατά δυνάμιν ποιητικό ενεργούν ή κατ'ενέργεια ποιητικό και το παθητικό από δυνάμενα πάσχον ή δυνάμενο υλικό αίτιο κατ'ενέργεια παθητικό⁶⁸³. Η "δύναμις κατά κίνησιν λεγόμενη"⁶⁸⁴, σε πρώτη προσέγγιση, αφορά τις περιπτώσεις που κάτι μπορεί να μεταβάλλει κάτι άλλο ή που κάτι μπορεί να μεταβληθεί από κάτι άλλο. Αντιστοίχως, η "ενέργεια κατά κίνησιν λεγόμενη"⁶⁸⁵, σε πρώτη προσέγγιση πάλι, είναι η ενέργεια ενός πράγματος όταν μεταβάλλει κάτι άλλο ή η ενέργεια ενός πράγματος όταν μεταβάλλεται από κάτι άλλο. Ωστόσο, όπως ήδη ανέφερα η 'έκκληξη' είναι πως αυτές οι δύο ενέργειες συμπίπτουν και εκδηλώνονται ως μια κοινή ενέργεια και των δύο, δηλαδή του ποιητικού και του παθητικού μέσα στο παθητικό και αυτό γιατί η δύναμις του ποιείν και του πάσχειν είναι κατά μια έννοια μία⁶⁸⁶. Εδώ, κατά την γνώμη μου, βρίσκεται το κλειδί για να κατανοήσουμε τόσο την αναλογία της 'κίνησης προς την δύναμη' με την 'ουσία προς κάποιο είδος ύλης', όσο και το γιατί 'η έσχατη ύλη και η μορφή μιας ουσίας είναι κάτι ταυτό και ένα καθώς το δυνάμει και το ενεργεία είναι κατά μια έννοια ένα'⁶⁸⁷. Με άλλα λόγια, θα

κατ'ανάγκην άπειρα διαιρετό, ενώ το τέλος της κίνησης καθορίζεται από την πρώτη στιγμή που το πράγμα μη όντας σε κίνηση είναι κάτι συγκεκριμένο· αυτή είναι πραγματική και ανήκει πάντοτε στην νέα οντότητα που έχει προκύψει μέσω της κίνησης.

"λέγεται δέ τὸ ἐν ᾧ πρώτῳ μεταβέβληκε διχῶς, τὸ μὲν ἐν ᾧ πρώτῳ ἐπετελέσθη ἡ μεταβολή (τότε γὰρ ἀληθές εἶπεν ὅτι μεταβέβληκεν), τὸ δ' ἐν ᾧ πρώτῳ ἤρξατο μεταβάλλειν. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ τέλος τῆς μεταβολῆς πρώτον λεγόμενον ὑπάρχει τε καὶ ἔστιν (ἐνδέχεται γὰρ ἐπιτελεσθῆναι μεταβολὴν καὶ ἔστι μεταβολῆς τέλος, ὃ δὴ καὶ δέδεικται ἀδιαιρετον ὄν διὰ τὸ πέρας εἶναι)· τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὅλως οὐκ ἔστιν· οὐ γὰρ ἔστιν ἀρχὴ μεταβολῆς, οὐδ' ἐνᾧ πρώτῳ τοῦ χρόνου μετέβαλλεν" Φ 236α7-15.

⁶⁸³ Βλ. Φ 195β1-30, Φ 1-3, ΜΦ Κ9, ΜΦ 1014α20-22.

⁶⁸⁴ ΜΦ 1046α1-2, 1048α25, 1021α14-20

⁶⁸⁵ Ο.π.

⁶⁸⁶ "Καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἔστιν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γὰρ ἔστι τούτου [καὶ] ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμοιβῶν· κινητικὸν μὲν γὰρ ἔστιν τῷ δύνασθαι, κινουῦν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμοιβῶν ἐνέργεια ὡσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες· ταῦτα γὰρ ἐν μὲν ἔστιν, ὃ μέντοι λόγος οὐχ εἷς· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινουμένου". Φ 202α12-20

⁶⁸⁷ "Εἶναι λοιπόν φανερόν ὅτι ἡ δύναμις τοῦ ποιείν καὶ τοῦ πάσχειν εἶναι κατὰ κάποιο τρόπον μία δύναμις· (γιατί δυνατόν εἶναι κάτι καὶ ὅταν τὸ ἴδιο ἔχει τὴν δύναμη νὰ πάθει καὶ ὅταν κάτι ἄλλο μπορεῖ νὰ πάθει ἀπὸ αὐτό) ["φανερόν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιείν καὶ πάσχειν (δυνατόν γὰρ ἔστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δυνάμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ)"] ΜΦ 1046α10-21

"αἴτιον δ' ὅτι δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας ζητοῦσι λόγον ἐνοποιὸν καὶ διαφορὰν. ἔστι δ', ὡσπερ εἰρηται, ἡ ἐσχατὴ ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἓν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργεία, ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἐν εἶναι· ἐν γὰρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργεία ἐν πῶς ἔστιν, ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἶ τι ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἀπλῶς ὅπερ ἐν τι." ΜΦ1045β17-24

"Ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἰρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι. καὶ γὰρ τὸ δυνατόν ἅμα δῆλον ἔσται διαιρουσίν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λεγόμενον δυνατόν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου ἢ ἀπλῶς ἢ τρόπον τινά, ἀλλὰ καὶ ἐτέρως, διὸ

πρέπει να κατανοήσουμε την κίνηση και την ουσία ως κάποιου είδους ενέργειες και την ύλη και το ίδιο το πράγμα που κινείται από την άποψη που κινείται, τρόπον τινά την ύλη της κίνησης, ως κάποιου είδους δύναμη ή δυνατότητα, δηλαδή ως δυνάμει ον ή αλλιώς ύλη που έχει ή αποκτά την δυνατότητα να γίνει ή να είναι συγχρόνως το ενεργεία πράγμα ως ουσία ή ως το κινούμενο πράγμα που υπόκειται σε κίνηση· τούτέστιν κάτι που αποκτά μια δυνατότητα και που συγχρόνως την εκδηλώνει ως ενέργεια. Ακόμη θα πρέπει να κατανοήσουμε και το ποιητικό αίτιο, για παράδειγμα τον οικοδόμο, ως δυνάμει ον· ως κάποιου είδους ύλη που κατέχει μια δυνατότητα και λόγω αυτής της κατοχής μπορεί να την ασκεί και να προκαλεί κίνηση σε κάτι άλλο. Το κλειδί κατά την γνώμη μου είναι η έννοια της εντελέχειας ως τελεολογική σχέση της δυνατότητας με την ενέργεια και ομοιοτρόπως του δυνάμει με το ενεργεία.

Ο Frede (1994, 183) γράφει: "Όταν λέμε ότι κάτι είναι ενεργεία σίτι ή ότι κάποιος χτίζει πραγματικά ένα σπίτι ή είναι ενεργεία χτίστης κάνουμε την ίδια χρήση του όρου ενεργεία..... εκείνο λοιπόν που αντιστοιχεί στην ενιαία χρήση του όρου ενέργεια [ή εντελέχεια] είναι πολύ διαφορετικό όσον αφορά την μορφή ενός σπιτιού από την ενέργεια του κτισίματος που είναι μεταβολή.....αυτό που είναι κοινό έγκειται ότι σε όλες τις περιπτώσεις έχουμε μία δυνατότητα, ένα δυνάμει, που πραγματώνεται και μέσω αυτής της πραγμάτωσης το πράγμα στο οποίο αναφερόμαστε έχει αποκτήσει ένα βαθμό πραγματικότητας, δηλαδή εντελέχεια ή ενέργεια. Και η βάση για αυτήν την ενιαία χρήση είναι ότι η μορφή του σπιτιού είναι ανάλογη με την πράξη της οικοδόμησης του σπιτιού ως προς το ότι σχετίζεται με την ύλη του σπιτιού με τον ίδιο τρόπο που σχετίζεται η πράξη της οικοδόμησης με την ικανότητα οικοδόμησης και τον χτίστη.Εκείνο που προσδίδει σε ένα ενεργεία σίτι την εντελέχειά του είναι η μορφή όπως ακριβώς η πράξη της οικοδόμησης προσδίδει εντελέχεια στον ενεργεία οικοδόμο". Ο Frede δεν προσδίδει στην εντελέχεια κάτι πέραν από τον βαθμό πραγματικότητας. Συμφωνώντας μαζί του ότι η πράξη οικοδόμησης σχετίζεται με την δυνατότητα οικοδόμησης και τον χτίστη κατά τον ίδιο τρόπο που η μορφή σχετίζεται με την ύλη και το πράγμα θεωρώ ότι η εντελέχεια αφορά ακριβώς αυτή την σχέση ταυτότητας.

Στο απόσπασμα των ΜΦ Η6 πιστεύω ότι έχει υποτιμηθεί η χρήση του όρου εντελέχεια. Επαναλαμβάνω τα συναφή αποσπάσματα.

"...άλλοι πάλι λένε πως το ζην είναι σύνθεση ή σύνδεση σώματος και ψυχής...και το να είναι ο χαλκός τρίγωνος σύνθεση χαλκού και τριγώνου, και το να είναι κάτι λευκό σύνθεση επιφάνειας και λευκότητας. Ο λόγος είναι ότι αναζητούν τον ενοποιό λόγο και την διαφορά της δύναμης και της εντελέχειας. Όπως όμως έχουμε αναφέρει η έσχατη ύλη και η μορφή είναι κάτι ταυτό και ένα, το ένα δυνάμει και το άλλο ενεργεία. Επομένως, είναι το ίδιο να αναζητεί κάποιος το αίτιο της ενότητας και

ζητούντες καί περί τούτων διήλομεν. ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὄλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθεῖ ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾗ θεωρῆσαι· τὸ δὲ ἐνεργεῖα δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῆ ἐπαγωγῆ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συννοεῖν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγγηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὀρᾶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄνιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειρασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θατέρω μορίῳ ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη θατέρω δὲ τὸ δυνατόν. λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τὸ δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τὸδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κινήσεις πρὸς δυνάμειν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην." ΜΦ 1048α25-1048β9

το αίτιο του να είναι κάτι ένα· διότι κάθε πράγμα είναι ένα, και το δυνάμει και το ενεργεία είναι υπό μία έννοια ένα. Ωστε δεν υπάρχει άλλο αίτιο παρεκτός αν υπάρχει κάτι που κίνησε από την δύναμη στην ενέργεια. Όσα δε, δεν έχουν ύλη, είναι πάντα απολύτως ένα⁶⁸⁸

"Έξη υπό μια έννοια σημαίνει ένα είδος ενέργειας του κατόχου και του κατεχόμενου, κάτι σαν πράξη ή κίνηση. Διότι όταν ένα πράγμα ποιεί και το άλλο ποιείται μεταξύ τους υπάρχει ποιήσις. Έτσι και ανάμεσα σε αυτόν που κατέχει ένα ένδυμα και στο κατεχόμενο ένδυμα υπάρχει μεταξύ τους έξη. Είναι προφανές ωστόσο ότι αυτό το είδος έξης δεν είναι κάτι που ενδέχεται να έχουμε, διότι θα υπήρχε επ'άπειρο ακολουθία, αν ήταν δυνατό να έχουμε την έξη αυτού που έχουμε⁶⁸⁹.

"είναι άλλωστε η ύλη δυνάμει επειδή ακριβώς θα μπορούσε να έλθει στο είδος· ενώ όταν είναι ενεργεία τότε είναι ήδη στο είδος⁶⁹⁰

"ψυχής έργον το ζην ποιείν⁶⁹¹

"Η ψυχή είναι αιτία και αρχή του ζωντανού σώματος...η ψυχή είναι αιτία και κατά τους τρεις προσδιορισμένους τρόπους, γιατί είναι αιτία και ως προέλευση της κίνησης και ως ου ένεκα και ως ουσία των έμψυχων σωμάτων⁶⁹².

"όταν λέω δύναμη δεν εννοώ μόνο αυτή που ορίζεται ως αρχή μεταβολής μέσα σε άλλο πράγμα ή στο ίδιο ως άλλο, αλλά γενικά κάθε αρχή δύναμης και στάσης. Διότι και η φύση εμπίπτει στο ίδιο γένος με τη δύναμη, αφού είναι αρχή κίνησης, όχι όμως μέσα σε άλλο πράγμα, αλλά μέσα στο ίδιο το πράγμα ως ο εαυτός του⁶⁹³.

"δεν λέγονται όλα τα πράγματα ενεργεία με τον ίδιο τρόπο ...διότι μερικά τελούν όπως η κίνηση προς την δύναμη ενώ άλλα όπως η ουσία προς ένα είδος ύλης⁶⁹⁴.

"πρέπει λοιπόν να συλλάβουμε τα γένη των διαφορών.....εφόσον η ουσία κάθε πράγματος αποτελεί την αιτία του είναι του, σε αυτές τις διαφορές θα πρέπει να αναζητήσουμε το ποιό είναι το αίτιο του καθενός από αυτά τα πράγματα. Ουσία, ωστόσο, δεν είναι καμία από αυτές τις διαφορές ούτε κάτι συνδυαζόμενο με την ύλη, είναι όμως το ανάλογο στο καθένα. Και όπως στις ουσίες αυτό που αποδίδεται ως κατηγορούμενο της ύλης είναι η ενέργεια, και στους άλλους ορισμούς αυτή θα είναι κατεξοχήν⁶⁹⁵.

"εξ'άλλου, βάσει τίνος πράγματος οι αριθμοί ή η ψυχή και το σώμα και γενικά η μορφή και το πράγμα είναι ένα κανείς δεν λέει σχετικά το παραμικρό· ούτε και μπορεί να πει, εκτός αν πει όπως εμείς ότι το κινούν τα κάνει ένα⁶⁹⁶

⁶⁸⁸ ΜΦ 1045β18-25

⁶⁸⁹ ΜΦ 1022β4-13

⁶⁹⁰ ΜΦ 1050α17-18

⁶⁹¹ ΗΕ 1219α24

⁶⁹² ΠΨ 415β8-12

⁶⁹³ ΜΦ 1049β5-10

⁶⁹⁴ ΜΦ 1048β5-9

⁶⁹⁵ ΜΦ 1042β21-1043α7

⁶⁹⁶ ΜΦ 1075β 34-37.

Το θέμα είναι να κατανοήσουμε την ανωτέρου βαθμού επάρκεια των ψυχικών δυνατοτήτων λόγω της εμμένειας ή 'κατοχής' της ψυχής ως πρώτης εντελέχειας σώματος φυσικού που δυνάμει έχει ζωή. Τουτέστιν να κατανοήσουμε την ψυχή ως αιτία όχι μόνο της γένεσης ενός οργανισμού από έναν άλλο, δηλαδή την ψυχή του προγόνου ως αιτία της γένεσης ενός οργανισμού με μια αιτιακά όμοια ψυχή, ούτε μόνο ως μορφή που καθορίζει μια ύλη σε κάποιου είδους πράγμα. Το ζήτημα είναι να κατανοήσουμε την ψυχή ως διαρκή συγχρονική αιτία του γίνεσθαι και του είναι ενός ατομικού έμβιου όντος και κατά τους τρεις προσδιορισμένους τρόπους. Η εντελέχεια είναι εκείνο που δίνει, κατ'αναλογία κάθε φορά, πληρότητα ή επάρκεια στο ον που είναι δυνάμει να είναι ενεργεία. Το ζητούμενο δεν είναι να κατανοηθεί η ίδια η ύλη τελεολογικά. Το ζητούμενο είναι να κατανοηθεί η προτεραιότητα της σχέσης έναντι των όρων που συσχετίζει τουτέστιν να κατανοηθούν οι όροι όχι ως δύο ενεργεία όροι που συσχετίζονται αλλά ως δυνατότητες που ενεργοποιούνται ως μία λόγω της συγχρονικής κοινής οντολογικά πρότερης εντελέχειάς τους: της επάρκειας που αφορά όχι κάτι που είναι ποιητικό αίτιο, δηλαδή την επενεργητική δυνατότητα του ποιητικού, αλλά την ίδια την αιτιακή ενότητα του με το υλικό αίτιο, δηλαδή την παθητική δυνατότητα του παθητικού, μέσα στην ύλη του παθητικού που είναι αυτό που πάσχει και κινείται, δηλαδή το συγχρονικό αποτέλεσμα της κίνησης που υφίσταται και ταυτόχρονα εκδηλώνει. Αυτός θεωρώ ότι είναι ο λόγος που ο Αριστοτέλης επιμένει ότι το ποιητικό μολονότι είναι κάτι ενεργεία, --δηλαδή έχει ενεργεία την μορφή που είναι το πραγματικό κινούν και ποιούν που καθορίζει 'έξωτερικά' την κίνηση μέσω του φορέα της ποιητικής δύναμης--, είναι κατά δύναμιν ποιητικό μέχρι να ξεκινήσει η κίνηση, δηλαδή η κίνηση στην οποία υπόκειται το παθητικό.

"είναι φανερό ότι η κίνηση είναι μέσα σε αυτό που είναι κινητό [τω κινητό], γιατί είναι η εντελέχεια του κινητού υπό την επενέργεια του κινητικού. Η ενέργεια όμως του κινητικού δεν είναι τίποτα άλλο [παρά η εντελέχεια του κινητού]. Θα πρέπει επομένως αυτή [η κίνηση] να είναι η εντελέχεια και των δύο. Διότι κάτι είναι κινητικό όταν μπορεί να κινεί, και κινούν όταν ενεργεί. Αλλά είναι ενεργητικό του κινητού. Επομένως η ενέργεια είναι μία ομοίως και για τα δύο, όπως ακριβώς ένα είναι το διάστημα από το ένα στο δύο και από το δύο στο ένα, και μία η ανηφόρα και η κατηφόρα. Αυτά είναι μεν κάτι ένα χωρίς ωστόσο ο λόγος τους να είναι ένας. Το ίδιο ισχύει και σχετικά με το κινούν και το κινούμενο"⁶⁹⁷.

Η κίνηση αφορά στην ενέργεια της εκδήλωσης της δυνατότητας μιας οντότητας να μεταβληθεί από κάτι άλλο το οποίο εκδηλώνει την αντίστοιχη δυνατότητα να το μεταβάλλει αλλά η ίδια η κίνηση δεν είναι, ή τουλάχιστον δεν είναι απλώς, η εκδήλωση αυτής της δυνατότητας. Γιατί η ποίηση και η πάθηση μαζί είναι αυτά που είναι αριθμητικά μια ενέργεια ή κίνηση,--- ή συμπίπτουν σε μια ενέργεια ή κίνηση ή συγκροτούν μια ενέργεια ή κίνηση---, η οποία είναι η εντελέχεια του κινητού που ως δυνάμει ον κινείται λόγω αυτής της εντελέχειας. Η δίδαξη και η μάθηση ως αριθμητικά μια ενέργεια συγκροτούν τον μαθητή που ως μεταβαλλόμενο δυνάμει ον μαθαίνει διδασκόμενος ή διδάσκεται μαθητευόμενος από τον δάσκαλο επειδή ο δάσκαλος ως ενεργεία κάτοχος της διδασκαλικής τέχνης και δυνάμει διδασκαλικό και ο μαθητής ως κάτι που στερείται γνώσης και δυνάμει μαθητευόμενο συγκροτούν

⁶⁹⁷ ΜΦ 1066α27-34 και Φ202α16-

με κάποιο τρόπο μια ενότητα. Το ίδιο ισχύει για όλες τις κινήσεις. Αυτό σημαίνει ότι τόσο η ποίηση όσο και η πάθηση είναι συνάμα συγκροτητικά στοιχεία της κίνησης που ως φυσική διαδικασία μέσα στην ύλη, η οποία μπορεί να περιλαμβάνει ένα σύνολο επιμέρους κινήσεων, συγκροτεί ένα δυνάμει ον με μια οντολογικά πρότερη εντελέχεια που το καθιστά συνεχώς κινούμενο· "ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὄν πρὸς τὸ ἐνεργοῦν". Η κίνηση δεν είναι περιγραφή ενός συμβάντος από δύο οπτικές αλλά η σύμπτωση δύο ενεργειών που μέσα στην ύλη συγκροτούν ένα ενιαίο υλομορφικό συμβάν με μια εντελέχεια που εκδηλώνεται από το παθητικό ως μια κίνηση. Δεν είναι η δίδαξη η μορφή της μάθησης αλλά τρόπον τινά η ύλη της, δηλαδή συγκροτητική της ύλης της σε συνδυασμό με την ίδια την μάθηση ως πάθηση. Η ενεργεία δίδαξη και η μάθηση είναι δύο πράγματα με διαφορετικό είναι που συμπίπτουν αναγκαία μέσα στην κίνηση και έχουν μεταξύ τους συμπληρωματική ή τρόπον τινά αντιστρόφως ανάλογη σχέση. Το ένα 'μεταδίδει' μορφή και το άλλο προσλαμβάνει και όσο περισσότερο έχει μεταδώσει το ένα τόσο λιγότερο μένει να προσλάβει το άλλο. Όπως η ανηφόρα δεν υπάρχει χωριστά από την κατηφόρα αλλά δεν είναι το ίδιο να είναι κάτι ανηφόρα και το να είναι κάτι κατηφόρα έτσι συμβαίνει και με την ποίηση και την πάθηση και την ίδια σχέση έχει και το κινούν με το κινούμενο.

"οὔτε τὸ τὴν ἄλλου ἐνεργεῖαν ἐν ἑτέρῳ εἶναι ἄτοπον (ἔστι γὰρ ἡ δίδαξις ἐνεργεῖα τοῦ διδασκαλικοῦ, ἐν τινι μέντοι, καὶ οὐκ ἀποτετημένη, ἀλλὰ τοῦδε ἐν τῷδε), οὔτε μίαν δυοῖν κωλύει οὐθὲν τὴν αὐτὴν εἶναι (μὴ ὡς τῷ εἶναι τὸ αὐτό, ἀλλ' ὡς ὑπάρχει τὸ δυνάμει ὄν πρὸς τὸ ἐνεργοῦν), οὔτ' ἀνάγκη τὸν διδάσκοντα μαθάνειν, οὐδ' εἰ τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ αὐτό ἐστίν, μὴ μέντοι ὥστε τὸν λόγον εἶναι ἕνα τὸν <τὸ> τί ἦν εἶναι λέγοντα, οἶον ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον, ἀλλ' ὡς ἡ ὁδὸς ἢ Θῆβηθεν Ἀθήναζε καὶ ἡ Ἀθήνηθεν εἰς Θῆβας, ὥσπερ εἴρηται καὶ πρότερον; οὐ γὰρ ταῦτά πάντα ὑπάρχει τοῖς ὀπωσοῦν τοῖς αὐτοῖς, ἀλλὰ μόνον οἷς τὸ εἶναι τὸ αὐτό. οὐ μὴν ἀλλ' οὐδ' εἰ ἡ δίδαξις τῆ μαθήσει τὸ αὐτό, καὶ τὸ μαθάνειν τῷ διδάσκειν, ὥσπερ οὐδ' εἰ ἡ διάστασις μία τῶν διεστηκότων, καὶ τὸ δίστασθαι ἐνθένθε ἐκείσε κακείθεν δεῦρο ἐν καὶ τὸ αὐτό. ὅλως δ' εἰπεῖν οὐδ' ἡ δίδαξις τῆ μαθήσει οὐδ' ἡ ποιήσις τῆ παθήσει τὸ αὐτό κυρίως, ἀλλ' ὧ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κινήσις· τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνεργεῖαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ"⁶⁹⁸.

Εἶναι πολύ σημαντικό το ότι ο Αριστοτέλης επικεντρώνει, σε πρώτη ανάγνωση τουλάχιστον, τον ορισμό της κίνησης σε αυτό που συμβαίνει στο παθητικό, σε αυτό που μεταβάλλεται ως προς κάποια συμπτωματική ή ουσιώδη μορφή. Όπως έχω ήδη αναφέρει το να είναι κάτι παθητικό δεν το καθιστά ανενεργό. Το ότι κάτι μεταβάλλεται αφορά μια ενέργεια ως κάτι που τρόπον τινά κάνει, έστω και παθητικά, αυτό που μεταβάλλεται. Από την άλλη αυτό έχει οδηγήσει στην παραγνώριση του ποιητικού αιτίου ως προς τον ρόλο του στην κίνηση και στην επικέντρωση στο κινούμενο ως εάν αυτό να υφίσταται ως ανεξάρτητη οντότητα. Επιπλέον, δεν διακρίνεται επαρκώς η εντελέχεια ως εσωτερική ενεργή συνθήκη

⁶⁹⁸ Φ 202β5-22

επάρκειας ή μορφικό αίτιο από την ενέργεια ως εκδήλωση της εντελέχειας της δυνατότητας του παθητικού να υπόκειται σε κίνηση. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην εντελέχεια ως κατάσταση πληρότητας λόγω της οποίας αυτό που την έχει ή είναι σε αυτή την κατάσταση είναι ενεργεία αυτό που είναι ή επιτελεί το έργο του σύμφωνα πάντα με την εντελέχεια. Κάτι όμως μπορεί να είναι εντελέχεια και όταν παρέχει την κατάσταση πληρότητας σε κάτι άλλο, τουλάχιστον όταν όντως του την παρέχει. Έτσι, αν το καθαυτό ποιητικό αίτιο είναι εξωτερικό μπορεί να αναφέρεται στο ίδιο το ποιητικό ως εντελέχεια του παθητικού όπως, για παράδειγμα, στον καπετάνιο ως εντελέχεια του πλοίου⁶⁹⁹.

"Η κίνηση είναι η εντελέχεια του δυνάμει όντος ως τέτοιου"⁷⁰⁰ ή αλλιώς "ή τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν ὅτι κινήσις ἐστίν"⁷⁰¹. Παρά τις ατέρμονες αντιπαραθέσεις για το νόημα του 'ή δυνατόν' ή του 'δυνάμει ως τέτοιου', ο Αριστοτέλης δίνει, κατά την γνώμη μου, μια άμεση ερμηνεία του τι εννοεί χωρίς αυτό, από την άλλη, να σημαίνει ότι αποσαφηνίζεται έτσι πλήρως ο ορισμός της κίνησης ή ότι το 'ή δυνατόν' δεν απαιτεί περαιτέρω ανάλυση. Ωστόσο, θεωρώ σημαντικό ως σημείο εκκίνησης να δείξω ότι με αυτό τον όρο, παρά τον Kosman⁷⁰², προσδιορίζει κυρίως το αυθεντικό υποκείμενο της κίνησης ως εκείνο που κατά την διάρκεια της κίνησης, και όχι πριν ή μετά, είναι εκείνο που υπόκειται σε κίνηση και άρα χαρακτηρίζεται από την ενέργεια που είναι η κίνηση. Υποστηρίζω, δηλαδή, ότι αυτός ο προσδιορισμός επαρκεί για να αποκλείσει το προϊόν της κίνησης, ή πιο σωστά την νέα μορφή ως εντελέχεια, από την ενέργεια της κίνησης που παύει να υπάρχει.

⁶⁹⁹ "ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ <ἢ> ὥσπερ πλωτῆρ πλοίου" ΠΨ 413α9. Εδώ ο Αριστοτέλης εφόσον έχει συγκρίνει διάφορα τεχνητά εργαλεία και φυσικά όργανα του σώματος με το έμβιο θέτει ίσως το πιο κρίσιμο ερώτημα, δηλαδή τον ρόλο της ψυχής ως καθαυτό 'ποιητικό' αίτιο όλων των ζωτικών λειτουργιών και δραστηριοτήτων. Όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα έχουν μια μορφική αρχή και λόγω αυτής της αρχής αφενός είναι τα πράγματα που είναι, για παράδειγμα έχουν μια οργάνωση ή ένα λόγο ή την μορφολογική ή αισθητή μορφή που έχουν, και αφετέρου έχουν κάποιες χαρακτηριστικές δυνάμεις είτε επενεργητικές είτε παθητικές είτε άλλου είδους μέσω των οποίων σχετίζονται με τον κόσμο και πληρώνουν το είναι τους επιτελώντας αναλογικά το όποιο έργο τους. Ωστόσο, οι παθητικές δυνάμεις των άβιων είναι δυνάμεις λόγω των οποίων υπόκεινται σε κινήσεις και μεταβάλλονται σε κάτι άλλο ή αν πρόκειται για τα στοιχεία ή την υλική φύση οιοδήποτε πράγματος φέρονται προς τον τόπο τους. Οι επενεργητικές δυνάμεις τους είναι δυνάμεις που πραγματώνονται μέσα σε κάτι άλλο και αν πρόκειται για τεχνητά πράγματα είναι πράγματα χωρίς καμία προσίδια εσωτερική αρχή κίνησης που 'επιτελούν' το έργο τους όταν χρησιμοποιούνται. Ακόμη πιο σημαντικό και συναφές είναι ότι όλα αυτά μπορούν να έχουν τις δυνάμεις τους και να παραμένουν αυτά που είναι χωρίς να επιτελούν το έργο τους. Η ψυχή είναι ποιητικό αίτιο γιατί είναι τελικό αίτιο και όχι απλώς τέλος.

⁷⁰⁰ "ή τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κινήσις ἐστίν, οἷον τοῦ μὲν ἀλλοιωτοῦ, ἢ ἀλλοιωτόν, ἀλλοίωσις, τοῦ δὲ αὐξήτου καὶ τοῦ ἀντικειμένου φθιτοῦ (οὐδὲν γὰρ ὄνομα κοινὸν ἐπ' ἀμφοῖν) αὐξήσις καὶ φθίσις, τοῦ δὲ γεννητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορά, τοῦ δὲ φορητοῦ φορά." Φ 201α10-17

⁷⁰¹ Φ 201β5

⁷⁰² Kosman 1969, 46. Ο Kosman δεν αρνείται ότι το 'ως δυνάμει' σημαίνει 'από την άποψη σύμφωνα με την οποία έχει ενεργοποιηθεί. Κατά την άποψη του όμως αυτό δεν συνεισφέρει στον ορισμό της κίνησης.

" Ο χαλκός είναι δυνάμει άγαλμα αλλά η εντελέχεια του χαλκού ως χαλκού δεν αποτελεί κίνηση. Διότι δεν είναι το ίδιο να είναι κάτι χαλκός και να είναι δυνάμει κάτι [που είναι κινητό], επειδή, αν ήταν το ίδιο απόλυτα και σύμφωνα με τον λόγο τότε η εντελέχεια του χαλκού θα ήταν κάποιου είδους κίνηση. Δεν είναι ωστόσο το ίδιο"⁷⁰³

Η άμεση δυνατότητα του παθητικού δεν είναι να είναι το αποτέλεσμα αλλά το να προσλάβει από το ποιητικό μια μορφή που δεν έχει, δηλαδή να υποστεί μια διαδικασία μεταβολής, έτσι ώστε να είναι, το ίδιο πλέον και από μόνο του, άμεσα δυνάμει το αποτέλεσμα. Για παράδειγμα, ένα κομμάτι χαλκού είναι δυνάμει άγαλμα όχι επειδή έχει την άμεση δυνατότητα να είναι άγαλμα αλλά επειδή 'έχει' την στέρηση της μορφής⁷⁰⁴ του αγάλματος και άρα έχει την απώτερη δυνατότητα να είναι άγαλμα επειδή έχει την άμεση δυνατότητα να προσλάβει την μορφή του αγάλματος και η άμεση αυτή δυνατότητα εξαρτάται από την τρέχουσα μορφή του· προσδιορίζει το 'εκ τινός' της κίνησης με την έννοια ότι είναι ο αρχικός όρος από τον οποίο οριοθετείται η κίνηση ο οποίος δεν παραμένει της κίνησης καθώς είναι αυτός που 'αντικαθίσταται' από την νέα μορφή που θα προκύψει μέσω της κίνησης. Κυρίως όμως, ο χαλκός έχει την δυνατότητα να είναι άγαλμα επειδή υπάρχει κάτι άλλο, ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο, που μπορεί να τον μεταβάλλει μεταδίδοντάς του την μορφή του αγάλματος έτσι ώστε να προκύψει το άγαλμα με την λήξη της κίνησης. Ο χαλκός, για παράδειγμα, δεν είναι δυνάμει άγαλμα επειδή ο ίδιος έχει την άμεση δυνατότητα να είναι άγαλμα αλλά είναι δυνάμει άγαλμα επειδή έχει μια παθητική δύναμη μεταβολής και επειδή υπάρχει κάτι άλλο που έχει την συμπληρωματική ενεργητική δύναμη και άρα μπορεί να τον μεταβάλλει έτσι ώστε, αν δεν παρέμβει τίποτα, να αποκτήσει την άμεση δυνατότητα να είναι άγαλμα. Επομένως, το άγαλμα μέσα στο χαλκό, ως στέρηση, μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει δυνάμει, υπό όρους και με μια ασθενή έννοια, όχι επειδή το ίδιο κατέχει μια δύναμη αλλά επειδή υπάρχει ο χαλκός που κατέχει μια παθητική δύναμη να γίνει άγαλμα όταν επιδράσει επάνω του κάτι άλλο που έχει την επενεργητική δύναμη να τον μεταβάλλει κατάλληλα αν δεν παρέμβει κανένα εμπόδιο. Όταν κάτι δεν υπάρχει ενεργεία δεν κατέχει το ίδιο κανενός είδους δύναμη είτε κίνησης είτε ύπαρξης είτε οτιδήποτε άλλο. Εν ολίγοις, μπορούμε να πούμε ότι το άγαλμα υπάρχει δυνάμει ή ως δυνατό ον επειδή υπάρχει ο χαλκός που είναι δυνάμει άγαλμα. Ο χαλκός πριν αρχίσει να κινείται ως απώτερη ύλη του αγάλματος είναι συγχρόνως εντελεχεία χαλκός και απώτερα δυνάμει άγαλμα· ο εντελεχεία χαλκός και δυνάμει άγαλμα είναι αριθμητικά ένα πράγμα αλλά δύο ως προς το είναι. Το είναι δυνάμει άγαλμα δηλώνει ότι κατά κάποιο τρόπο προσδιορίζεται θετικά από την στέρηση του αγάλματος που σχετίζεται με την δυνατότητα ή δύναμη του χαλκού να υποστεί μια συγκεκριμένη μεταβολή έτσι ώστε γίνει άμεσα δυνάμει άγαλμα. Ο χαλκός είναι δυνάμει, δηλαδή απώτερη⁷⁰⁵ ύλη του αγάλματος, επειδή έχει μια συγκεκριμένη

⁷⁰³ Φ 201β32-39. Βλ. και ΜΦ 1065β24-28

⁷⁰⁴ "η στέρησις είδος πώς εστί" (Φ 193β19-20), "η στέρησις εστιν έξις πως", ΜΦ 1019β7, "και νυν μὲν ὑποκείμενον ὡς τὸδε τι πάλιν δ' ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν" 1042β2-3,

⁷⁰⁵ Με τον όρο απώτερη ύλη ή απώτερο δυνάμει δεν αναφέρομαι σε προηγούμενες ύλες όπως η γη αλλά σε αυτό που αλλού ο Αριστοτέλης λέει πρώτη ύλη σε σχέση με το πράγμα (ΜΦ 1015α7), προκειμένου να την αντιπαραθέσω στην έσχατη ύλη που είναι η άμεση ύλη ή υλικό αίτιο του πράγματος που προκύπτει μετά την μεταβολή. Ούτως ή άλλως μολονότι τα πράγματα έχουν πολλές ύλες και η μια ύλη είναι ύλη της άλλης, η σχέση αυστηρά μιλώντας δεν είναι μεταβατική. Τουτέστιν, ένα άγαλμα δεν είναι χαλκός αλλά είναι χάλκινο και αυτή η παρωνυμία δεν αφορά μόνο την γλώσσα αλλά δηλώνει την ουσιακή μεταβολή μιας υλικής ουσίας σε ύλη μιας άλλης ουσίας. Η ύλη ενός

δυνατότητα μεταβολής. Και μάλιστα, δυνάμει άγαλμα δεν είναι οποιοσδήποτε χαλκός αλλά μόνο ο χαλκός από την άποψη ότι είναι άμεσα δυνάμει κινητός σύμφωνα με το συγκεκριμένο είδος κίνησης που είναι η πράξη της αγαματοποίησης. Επομένως, μόνο ο κατάλληλα επεξεργασμένος χαλκός, βάσει της τρέχουσας μορφής του, έχει την δυνατότητα να μεταβληθεί και να προσλάβει την μορφή του αγάλματος μέσω της κατάλληλης κίνησης έτσι ώστε να έχει άμεσα την δυνατότητα να γίνει άγαλμα λόγω της νέας μορφής που προσέλαβε. Οι αριστοτελικές δυνατότητες πρώτον είναι πραγματικές και όχι λογικές δυνατότητες⁷⁰⁶, δεύτερον είναι εξηγητικές και τρίτον έχουν διαβαθμίσεις.

Η διαδικασία μετάδοσης της μορφής είναι ένα σύνθετο συμβάν που συγκροτείται από το κατ'ενέργεια ποιητικό και το κατ'ενέργεια παθητικό ή το κινούν και το κινούμενο γενικώς· το αίτιο και το συγχρονικό του αποτέλεσμα τα οποία, 'κάθετα', ως συγχρονικό ζεύγος εξελίσσονται συνεχώς στο χρόνο, δηλαδή συγκροτούν μέσα σε ένα συνεχές μια 'οριζόντια' διαδικασία, προς ένα τέλος το οποίο εξαρτάται από την μορφή που μεταδίδει ο ποιητικός παράγοντας. Γιατί από την μορφή που ήδη έχει ή είναι ενεργεία ο ποιητικός παράγων εξαρτάται το είδος, η πορεία και η κατεύθυνση της κίνησης.

Όλα αυτά, ωστόσο, προϋποθέτουν ότι η δράση του ποιητικού παράγοντα είναι η άσκηση μιας δυνατότητας, είτε άλογης είτε έλλογης, λόγω μιας ενεργεία μορφής που ήδη με κάποιο τρόπο έχει το ποιητικό, και το κυριότερο το ότι αυτή η μορφή είναι το πρωταρχικό καθοριστικό αίτιο της κίνησης έναντι του ίδιου του ποιητικού παράγοντα που την κατέχει. Ένα θερμό αντικείμενο είναι ενεργεία θερμό αλλά μόνο όταν έλθει σε επαφή με ένα ψυχρό αντικείμενο είναι κατ'ενέργεια θερμαντικό και εκδηλώνει την δυνατότητά του να θερμαίνει. Η άμεση δυνατότητα όμως που έχει να θερμαίνει εξαρτάται από το ότι είναι ήδη ενεργεία θερμό, από το ότι έχει θερμότητα. Κατ'αναλογία, ένας οικοδόμος που κατέχει την τέχνη της οικοδομικής είναι κατ'ενέργεια οικοδόμος μόνο όταν κτίζει, τουτέστιν όταν ασκεί την εν λόγω δυνατότητά του. Το ότι το ποιητικό είναι ή έχει ενεργεία την μορφή που το παθητικό είναι δυνάμει διασφαλίζει την ασύμμετρη συμπληρωματικότητα του επενεργητικού και του παθητικού και την μεταβατικότητα της κίνησης. Κατά πρώτον, λόγω της 'μετάδοσης' της μορφής από το ποιητικό στο παθητικό, ένα πράγμα X που έχει την μορφή A και επιδρά σε ένα πράγμα Y το μετατρέπει κατά κάποιο τρόπο σε ένα πράγμα Z που έχει μια ίδια μορφή A και άρα μπορούμε να λέμε ότι το A είναι το ποιητικό αίτιο του Z, για παράδειγμα ο πατέρας του απογόνου

πράγματος εξαρτάται από το πράγμα του οποίου είναι ουσία και το πράγμα εξαρτάται από την μορφή του και όχι αντιστρόφως. Δεν είναι η ύλη εκείνη που προσδιορίζει το είναι του πράγματος και κάθε πράγμα έχει την δική του προσίδια ύλη. Ως εκ τούτου, το ότι το A είναι ύλη του B και το B ύλη του Γ δεν συνεπάγεται ότι το A είναι ύλη του Γ. Το ίδιο ισχύει και για την μεταβατικότητα του δυνάμει τουλάχιστον όταν αφορά την ύλη διαφορετικών πραγμάτων. Μπορούμε να πούμε ότι ο κατάλληλος χαλκός είναι δυνάμει άγαλμα, και όλο και εγγύτερα δυνάμει όσο προχωρά η κίνηση αλλά δεν μπορούμε να πούμε ότι η γη είναι δυνάμει άγαλμα (ΜΦ Θ7). Ο λόγος που μπορούμε να πούμε ότι ο χαλκός είναι δυνάμει άγαλμα είναι γιατί είναι η κατάλληλη ύλη που μέσω της πράξης της αγαματοποίησης οδηγεί στην γένεση του αγάλματος. Τουτέστιν, υπάρχει μια πραγματική παθητική δυνατότητα και η συμπληρωματική της ενεργητική που υπό κανονικές συνθήκες μπορούν να οδηγήσουν με μια απόλυτα ή σχετικά συνεχή διαδικασία υπό την επενέργεια του ίδιου ποιητικού αιτίου σε ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα.

⁷⁰⁶ Προφανώς υπάρχουν και λογικές δυνατότητες αλλά αυτές λέγονται δυνάμεις ομωνυμικά. ΜΦ Δ12.

ή ο οικοδόμος του σπιτιού ή το θερμό σώμα ενός άλλου θερμού σώματος. Κατά δεύτερον, διασφαλίζεται η εσωτερική μεταβατικότητα ως κανονική συνεχής ή σταδιακή διαδρομή που είναι η κίνηση και αφορά το ίδιο το κινούμενο ως κάτι που μεταβάλλεται υπό την συγχρονική και καθοριστική επενέργεια του ποιητικού. Αυτά τα δύο ωστόσο δεν είναι απλώς άμεσα συναρτημένα αλλά είναι ένα και το αυτό σύνθετο συμβάν όπου δύο οντότητες είναι συνδεδεμένες δια της κίνησης σε μια κοινή εντελέχεια που είναι η κίνηση. Η εκτοπισμένη ενέργεια του ποιητικού μέσα στο παθητικό εκδηλώνεται ως κίνηση του παθητικού. Η αιτιακή σχέση απορροφάται στον έναν όρο της σχέσης έτσι ώστε αυτός να αφομοιώνει την αιτία του και να εκδηλώνεται ως συγχρονικό της αποτέλεσμα. Η αιτιακή σύνδεση είναι η εντελέχεια της κίνησης ως επαρκής συνθήκη αμοιβαίας ενεργοποίησης και ενότητας της επενεργητικής και της παθητικής δύναμης και η εκδήλωση αυτής της εντελέχειας είναι η ενέργεια της κίνησης ως η επιτέλεση της διαδρομής από το κινούμενο το πρότυπο ή είδος της οποίας καθορίζεται από την εντελέχεια⁷⁰⁷. Η εντελέχεια ως

⁷⁰⁷ Η αριστοτελική αιτιακή θεωρία διαφέρει από τις σύγχρονες θεωρίες πράξης που ακόμη και αν διαφοροποιούνται προϋποθέτουν την κλασική αντίληψη αιτιότητας συμβάντων. Μια τέτοια θεωρία για παράδειγμα είναι και η διάκριση του Chisholm (1964) μεταξύ αυτού που εκείνος ονομάζει εμμενή αιτιότητα ως αιτιότητα όπου ένας ποιητικός παράγων, δηλαδή μια ουσία και άρα μόνο ο άνθρωπος ως πράττων υποκειμένο, προκαλεί ένα συμβάν ή μια κατάσταση πραγμάτων ξεκινώντας έτσι μια αλυσίδα συμβάντων και της μεταβαίνουσας αιτιότητας ως τυπικής αιτιότητας συμβάντων. Με βάση αυτή την διάκριση η αιτιότητα που χαρακτηρίζει κάτι που είναι ουσία είναι διαφορετική από την αιτιότητα συμβάντων. Για παράδειγμα, όταν ένας άνθρωπος κινεί το χέρι του και το χέρι του κινεί ένα μαστούρι και το μαστούρι μια πέτρα, η κίνηση του χεριού από τον άνθρωπο είναι ένα συμβάν που είναι αποτέλεσμα εμμενούς αιτιότητας. Η θεωρία συμποσούται στην άποψη ότι η αιτία μιας πράξης είναι ένα εγκεφαλικό συμβάν το οποίο προκαλείται εμμενώς, και μυστηριωδώς, από το δρῶν υποκειμένο και ο Chisholm θεωρεί ότι η αριστοτελική αυτοκίνηση είναι ένα δείγμα εμμενούς αιτιότητας. Σύμφωνα με αυτή την άποψη η αιτιακή πράξη μιας ουσίας προκαλεί ένα συμβάν ή ξεκινά μια αιτιακή αλυσίδα αλλά η ίδια δεν είναι κάτι που συμβαίνει. Ωστόσο, κατά τον Αριστοτέλη από το ότι μια αιτιακή δραστηριότητα δεν είναι κίνηση δεν συνάγεται ότι δεν είναι συμβάν. Αφενός το ότι κινώ το χέρι μου είναι ένα συμβάν, και εν προκειμένω αυτό ακριβώς εκδηλώνεται στην κίνηση του χεριού μου, και αφετέρου το ότι κάτι κινεί τον εαυτό του δεν σημαίνει ούτε ότι ως υλικό όλον είναι αίτιο της κίνησής του ούτε ότι ένα νοητικό συμβάν προκαλεί ένα φυσικό συμβάν, ούτε ότι αυτό που επιτελεί μια πράξη μπορεί να ξεκινήσει εκ του μηδενός μια αλυσίδα συμβάντων. (Για μια πιο διεξοδική κριτική βλ. και Meyer 1994 73-75). Υπάρχουν πάντα εξωτερικά ή εσωτερικά συμπτωματικά αίτια ή ερεθίσματα και στην περίπτωση, για παράδειγμα, των εκούσιων πράξεων ο πράττων είναι το καθαυτό εσωτερικό αίτιο της πράξης του· υπάρχουν εξωτερικά αντικείμενα που είναι συμπτωματικά αίτια μιας επιθυμίας και ο χαρακτήρας που είναι το καθαυτό αίτιο της πράξης. Κατ' ανάλογο τρόπο σε ένα ζώο το θήραμα είναι το εξωτερικό κατά συμβεβηκός αίτιο της φυσικής επιθυμίας του να τραφεί. Σε κάθε περίπτωση εκείνο που κινεί είναι η επιθυμία η οποία μπορεί να είναι είτε έλλογη είτε άλογη και να αφορά είτε το φαινομενικά είτε το πραγματικά καλό του έμβιου.

Κατά τον Αριστοτέλη, υπάρχει μόνο ένα υλομορφικό συμβάν που αφορά στην άσκηση της κινητικής ικανότητας σύμφωνα με την επιθυμία και μέσω της όρεξης που συνδέεται εξ'αρχής και με όλες τις ψυχικές διαδικασίες και, μέσω του οργάνου της, με τα κινητικά μέρη του οργανισμού. Επιπλέον, δεν υπάρχει ένα συμβάν που είναι 'το σηκώνω το χέρι μου', δηλαδή μια πράξη του υποκειμένου, και ένα άλλο συμβάν που είναι 'το σήκωμα του χεριού μου', δηλαδή μια σωματική κίνηση, τα οποία σύμφωνα με μια λογική όπως του Davidson ταυτίζονται (Davidson 1980). Ούτε το 'σηκώνω το χέρι μου' είναι το μεταβατικό αίτιο, δηλαδή η μεταβατική κίνηση, της μη μεταβατικής κίνησης του 'σηκώματος του χεριού μου' έτσι ώστε εγώ που 'σηκώνω το χέρι μου' να προκαλώ έτσι το σήκωμα του χεριού μου⁷⁰⁷ (Βλ., 2004, Hornsby 1980, Alvarez and Hyman 1998). Σε όλες αυτές τις θεωρίες τα συμβάντα είναι όροι σχέσης είτε ως αποτελέσματα είτε ως αιτίες αιτιακών διαδικασιών και όχι η ίδια η αιτιακή διαδικασία ως κάτι που συμβαίνει. Η κίνηση του χεριού μου είναι συμβάν αλλά όπως κάθε συμβάν που είναι κίνηση είναι μια υλομορφική διαδικασία που αφορά την σύμπτωση των ενεργειών 'υλικών-ποιητικών' δυνάμεων σε μια κοινή εντελέχεια και όχι το αποτέλεσμα της διαδικασίας που είναι το

συνθήκη ή κατάσταση δεν υπάρχει χωρίς την ενέργεια και η ενέργεια δεν μπορεί να εκδηλωθεί χωρίς την εντελέχεια.

Κάποιος που δεν κατέχει την τέχνη της οικοδομικής θα πρέπει πρώτα να αποκτήσει την δυνατότητα να οικοδομεί και άρα είναι δυνάμει οικοδόμος με διαφορετικό τρόπο καθώς θα πρέπει πρώτα να μεταβληθεί ο ίδιος μέσω της μάθησης, αλλά και της άσκησης, προκειμένου να καταστεί επαρκής οικοδόμος. Όσον αφορά την προθετικότητα αυτή δεν παίζει κανένα ρόλο όσον αφορά αμιγώς την άσκηση μιας τέχνης, ή τουλάχιστον την ορθή άσκηση μιας τέχνης. Προφανώς ένας οικοδόμος θα πρέπει πρώτα από όλα να αποφασίσει αν θα χτίσει. Κάθε έλλογη δυνατότητα είναι δυνατότητα για δύο αντίθετα αποτελέσματα. Δεν υπάρχουν δύο διαφορετικές δυνάμεις αλλά μία και μοναδική δύναμη που εξαρτάται από έναν λόγο που κατέχει η ψυχή ο οποίος καθιστά τον τεχνίτη ικανό και για τα δύο αντίθετα αποτελέσματα⁷⁰⁸. Ωστόσο, η τέχνη ως κατεχόμενη, έχει μια εσωτερική κατεύθυνση

σηκωμένο χέρι ή η θέση του χεριού με την λήξη της κίνησης. Επιπλέον, κατά τον Αριστοτέλη, όλα τα ποιητικά αίτια, άβια ή έμβια, δηλαδή και αυτά που κινούν αυτά τον εαυτό τους και αυτά που είναι μόνο κινούμενα κινούντα, είναι ουσίες ή περίπου ουσίες και όχι συμβάντα και η αιτιακή αποτελεσματικότητά τους εξαρτάται από την εκδήλωση της δυνατότητάς τους η ενέργεια της οποίας είναι ένα αριστοτελικό συμβάν, το οποίο ανήκει πάντοτε σε κάποια ουσία και το οποίο μπορεί να είναι είτε απλή κίνηση ή διαδικασία είτε ενέργεια με την αυστηρή έννοια του όρου. Ακόμη, η διάκριση των ψυχικών ενεργειών από τις άβιες κινήσεις δεν έγκειται στο ότι δεν απαιτούνται άλλα ηγούμενα αίτια προκειμένου να επιτελούνται οι ψυχικές ενέργειες. Η εκούσια κίνηση του χεριού μου είτε κινώ ένα μπαστούνι είτε κινώ μόνο το χέρι μου είναι ένα συμβάν γιατί λόγω της ψυχής μου ένα μέρος του σώματος κινεί ένα άλλο σύμφωνα με την επιθυμία μου λόγω της ορεκτικής δύναμης που έγκειται στην σύγκλιση του συνόλου υποδυνατοτήτων που συντονίζει. Η διαφορά της κίνησης του χεριού μου από την κίνηση του μπαστουιού που το κινεί το χέρι μου είναι ότι ο καθαυτό καθοριστικός παράγοντας του είδους της κίνησης, της διαδρομής που κάνει το χέρι μου, είναι εσωτερικός του ενιαίου όλου στο οποίο ανήκει το χέρι ως μέρος ή όργανο. Από υλική ή σωματική άποψη είναι μια μηχανική μεταβατική κίνηση όπου ένα μέρος κινεί ένα άλλο ενώ από μορφική είναι μια πράξη του οργανισμού που ως προς το ότι ασκεί την κινητικότητα του δυνατότητα είναι πλήρης αλλά ως πράξη είναι μια ατελής πράξη που είναι αυτή η κίνηση. Είναι ατελής ενέργεια, όπως ατελείς ενέργειες ή κινήσεις είναι και η βάδιση και η οικοδόμηση (ΜΦ Θ6). Πλήρεις είναι μόνο οι ψυχικές πράξεις ή ενέργειες στις οποίες κάθε μοναδιαίο ενέργημα είναι πλήρες και ολοκληρωμένο ανά πάσα στιγμή, δηλαδή η ολοκλήρωσή τους δεν απαιτεί διάρκεια χρόνου μολονότι μπορεί να διαρκεί στον χρόνο. Οι ψυχικές ενέργειες αφορούν το εσωτερικό έργο ή τέλος που χαρακτηρίζει τον οργανισμό ως όλον και την 'σωτηρία' του εαυτού του ως έμφυχο. Δεν υπάρχει στιγμή μέσα στην οποία μπορώ να κινήσω το χέρι μου έτσι ώστε να κινείται και να έχει κινηθεί γιατί κάθε τέτοια στιγμή αντιστοιχεί σε ένα διαφορετικό στάδιο της κίνησης, αλλά σε μια στιγμή βλέπω και έχω δει ή νοώ και έχω νοήσει. Σε αυτές τις ενέργειες δεν υπάρχει κάποιο έργο έξω από την ίδια την ενέργεια, δηλαδή την άσκηση της ψυχικής δυνατότητας, και από αυτή την άποψη η ενέργεια είναι το έργο και ο οργανισμός είναι πλήρης ανά πάσα στιγμή και σε κατάσταση εντελέχειας. Από την άποψη ότι όταν κάποιος κινεί το χέρι του ασκεί μια ψυχική του δυνατότητα είναι πλήρης, αλλά καθόσον η άσκηση της εν λόγω δυνατότητας έχει ένα έργο έξω από την χρήση της που οδηγεί σε συναφή μεταβολή του οργανισμού δεν είναι μια πλήρης ενέργεια. Οι αριστοτελικές διακρίσεις είναι πολύ πιο εκλεπτυσμένες και ομαλά διαβαθμισμένες έτσι ώστε να μην αποδίδουν στα έμβια μια αιτιότητα που είναι εντελώς διαφορετική από αυτή που συμβαίνει στην υπόλοιπη φύση. Η διάκριση της ψυχής ως καθοριστικής εσωτερικής αρχής κίνησης μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο κατ'αναλογία με την εξωτερική αρχή κίνησης που καθορίζει την παραγωγή των έργων τέχνης και την παθητική κίνηση των άβιων σωμάτων. Για αυτό, άλλωστε, κατά την γνώμη μου, έχει και τόσο μεγάλη σημασία ο ορισμός της κίνησης. Η ανάλυση της δομής της ποιητικής αιτιότητας ως εξωτερικού αιτίου και της κίνησης ως συγχρονικής αιτιακής σύνδεσης ή κοινής εντελέχειας του ποιητικού και του παθητικού έτσι ώστε να προκύψει το αποτέλεσμα μέσα στο παθητικό, βοηθά στην κατανόηση της μορφικής αιτιότητας της ψυχής ως εσωτερικής αρχής κίνησης.

⁷⁰⁸ ΜΦ 1046β1-24, 1051α4-15.

προς το θετικό αποτέλεσμα και μόνο κατά συμβεβηκός προς το αρνητικό⁷⁰⁹. Η ορθή κατοχή μιας ικανότητας έχει μόνο ένα καθαυτό αποτέλεσμα και οιαδήποτε άλλη έκβαση είναι αποτέλεσμα άλλων παραγόντων είτε εμπρόθετων είτε τυχαίων. Τώρα, το πώς ακριβώς θα είναι ένα σπίτι από αισθητικής και χρηστικής άποψης σχετίζεται με τις προθέσεις του ή και με κάποιου είδους παράσταση. Το αν θα είναι μεγάλο, που θα μπουν τα παράθυρα, το χρώμα των κεραμιδιών και οτιδήποτε άλλο έχει να κάνει με την συγκεκριμένη αισθητή μορφή που θα πάρει το συγκεκριμένο σπίτι. Ο ρόλος όμως της όρεξης ή της επιθυμίας ως προς το ότι μπορεί να κινήσει αυτός τον εαυτό του σύμφωνα με την τέχνη έτσι ώστε να χτίσει το σπίτι δεν σχετίζεται με τις προθέσεις του. Η επιθυμία ή η απόφασή του να χτίσει ένα σπίτι η οποία παράγεται από το αντικείμενο της επιθυμίας του, παράγει μια γνωσιακή κατάσταση και η γνωσιακή κατάσταση παράγει μια επιθυμία η οποία παράγει κίνηση⁷¹⁰. Ωστόσο, αυτό το τελευταίο είδος επιθυμίας αναφέρεται πάντοτε ως όρεξη και είναι άμεσα συνδεδεμένο με την γνωσιακή κατάσταση και κινεί το σώμα σύμφωνα με αυτή. Από αυτή την άποψη η κατοχή της τέχνης που συμπεριλαμβάνει τον λόγο της οικίας είναι ενσώματη. Οι επιθυμίες είναι άρρηκτα αλληλένδετες με τον λόγο, τουλάχιστον τον πρακτικό⁷¹¹. Η επιθυμία ως αρχή κίνησης επί της ουσίας ανήκει κατά κάποιο τρόπο στην ίδια την έλλογη δυνατότητα, είναι η εσωτερική της κατεύθυνση, και αν η δυνατότητα ασκηθεί σωστά από τον επαρκή κάτοχό της θα επιφέρει ένα μοναδικό αποτέλεσμα που είναι η μεταφορά του λόγου της οικίας στην κατάλληλη ύλη μέσω των κατάλληλων κινήσεων του σώματος που καθορίζονται από αυτό τον λόγο. Ο τεχνίτης μέσω της όρεξης κινεί αυτός τον εαυτό του σύμφωνα με την τέχνη. Για να το θέσω διαφορετικά, ο τεχνίτης ως τεχνίτης, δηλαδή αυστηρά από την άποψη ότι είναι επαρκής τεχνίτης και όχι από την άποψη ότι είναι άνθρωπος, επιτελεί τεχνικές επιλογές κατά την άσκηση της τέχνης του σύμφωνα με τον λόγο της συγκεκριμένης τέχνης⁷¹². Ετούτο είναι ένα από τα σημεία στα οποία έγκειται και η σύγκριση της φύσης με την τέχνη. Τα φυσικά όντα, ανάλογα με τον βαθμό πραγματικότητας ή πληρότητας του είναι τους, ανταποκρίνονται άμεσα και επιλεκτικά στο περιβάλλον τους σύμφωνα με την φύση τους. Όσο πληρέστερα είναι τόσο πιο απεξαρτημένα είναι από την ύλη τους, δηλαδή από το να καθορίζονται από την απλή υλική αναγκαιότητα, και τόσο μεγαλύτερη 'πλαστικότητα' συμπεριφοράς επιδεικνύουν.

Εν ολίγοις, είναι σημαντικό να διακρίνουμε την τέχνη από κάποιου είδους παράσταση του προϊόντος στον νου του τεχνίτη. Και έχει σημασία γιατί, σε αντίθεση για παράδειγμα με το σπίτι που έχει κάποιος στο νου του να κτίσει το οποίο μπορεί να το αποδώσει και σε ένα σχέδιο ή σε μια μακέτα, δεν υπάρχει

⁷⁰⁹ ΜΦ 1046β8-15.

⁷¹⁰ "οι παθητικές και οι ποιητικές αρχές έχουν την φύση που τους έχουμε κατ'επανάληψη αποδώσει. Όποτε συμβεί να είναι η μια παθητική και η άλλη ποιητική και καμιά από τις δύο να μην υστερεί ως προς τον λόγο της, αμέσως η μια ποιεί και η άλλη πάσχει. Για αυτό ένας άνθρωπος σκέφτεται ότι πρέπει να πορευτεί και, ούτως ειπείν, ταυτόχρονα πορεύεται, αν δεν τον εμποδίσει τίποτε άλλο. Γιατί, τα [ψυχικά] πάθη καθιστούν με κατάλληλο τρόπο έτοιμα τα οργανικά μέρη και η όρεξις τα πάθη, ενώ την όρεξη η φαντασία. Η δε φαντασία γίνεται ή μέσω της νόησης ή μέσω της αίσθησης. Η διαδικασία είναι ταυτόχρονη και γρήγορη, γιατί αυτή είναι η φύση αυτών που είναι ποιητικά και παθητικά μεταξύ τους." ΠΖΚ 702α13-21. Βλ. και ΠΨ 3.10,

⁷¹¹ Βλ. HN1130β4-7, 1139α21-β2.

⁷¹² Επ'αυτού βλ. King R. 1998.

παράσταση της ίδιας της τέχνης. Κατά τον ίδιο τρόπο, η φύση ως μορφή είναι εσωτερική αρχή κίνησης κατά ανάλογο τρόπο που η τέχνη είναι εξωτερική αρχή κίνησης όχι επειδή αντιστοιχεί σε κάποιου είδους εσωτερική παράσταση αλλά ως τέχνη εαυτού ή εσωτερικά ενσωματωμένη ή εμμενής αρχή του γίνεσθαι και του τρόπου ή μορφής του είναι. Η τέχνη δεν αποφασίζει⁷¹³ γιατί η τέχνη έχει καταστεί ενσωματωμένος, ή μάλλον ζωτικός, κανονιστικός κανόνας που κατευθύνει τις κινήσεις του τεχνίτη και όχι παράσταση ή σύνολο οδηγιών. Για να χτίσει κάποιος πρέπει να ξέρει να χτίζει και μαθαίνει να χτίζει χρίζοντας και όχι διαβάζοντας ή ακολουθώντας οδηγίες. Ακόμη και αν οι οδηγίες είναι μέρος της μάθησης δεν είναι μέρος της άσκησης της τέχνης. Η παράσταση ενός έργου τέχνης στο νου είναι διαφορετική από την ικανότητα του τεχνίτη να ποιήσει και αυτή η ικανότητα για να είναι αυτή και όχι κάτι άλλο σημαίνει ότι εμπεριέχει τον λόγο του αντίστοιχου ποιήματος, δηλαδή του προϊόντος, ο οποίος λόγος σχετίζεται άμεσα με το έργο του προϊόντος, για παράδειγμα την στέγαση. Η συγκεκριμένη αισθητή μορφή ενός σπιτιού στο νου και η πρόθεση ενός οικοδόμου να χτίσει αυτό το σπίτι δεν έχει σχέση με την ορθή άσκηση της οικοδομικής ικανότητας που απαιτείται έτσι ώστε να φτιαχτεί κάτι που μπορεί να στεγάζει. Η τέχνη είναι ποιητική δύναμη ή έξις μετά λόγου αληθούς⁷¹⁴.

Η 'οριζόντια' συνεχής και άρα ενιαία χρονική διαδικασία η οποία μπορεί να είναι απλή ή να συγκροτείται από ένα σύνολο επιμέρους κινήσεων, λαμβάνει χώρα μέσα στο παθητικό, το κινούμενο, το οποίο παροδικά συγκροτεί μια ενδιάμεση οντότητα που συνολικά έχει μια οιοειδή μορφή ή ατελή εντελέχεια που εκδηλώνεται ως η συγκεκριμένου είδους κίνηση· τουτέστιν η μετάδοση της μορφής του ποιητικού στο παθητικό, η οποία μορφή καθορίζει την κίνηση, δηλαδή την ίδια της την 'μετάδοση' που συμποσούται σε μια ίδια αιτιακή οργάνωση αυτού που κινείται. Η κίνηση ως ενέργεια είναι η εκδήλωση αυτής ακριβώς της εντελέχειας ως ενότητας της ενεργείας επενεργητικής δύναμης με την συμπληρωματική της ενεργείας παθητική δύναμη. Οι δύο ενέργειες είναι ένα αριθμητικά συμβάν που είναι η από το παθητικό εκτοπισμένη εκδήλωση της ενέργειας του ποιητικού μέσα του.

Η τέχνη του οικοδόμου καθορίζει τις κινήσεις του οικοδόμου μέσα στα οικοδομητά τούβλα, δηλαδή τούβλα που είναι ήδη κατάλληλα επεξεργασμένα, και οι κινήσεις του οικοδόμου μέσα στα τούβλα είναι η οικοδόμηση των τούβλων τα οποία καθ'όλη την διάρκεια της οικοδόμησης είναι ενεργεία οικοδομητά ή οικοδομούμενα, δηλαδή εκδηλώνουν, υπό την επενέργεια του ποιητικού, την δυνατότητα που έχουν να οικοδομηθούν. Αυστηρά μιλώντας, τα οικοδομούμενα τούβλα ως ύλη, επί της ουσίας, μέσα στην κίνηση και καθ'όλη την διάρκεια της κίνησης είναι δυνάμει οικοδομούμενα και η εντελέχειά τους είναι η κίνηση. Η κίνηση αναλογικά αφορά ένα υλομορφικό σύνθετο, μια υλομορφική διαδρομή, όπου κάτι είναι υποκείμενο και άρα ύλη και κάτι είναι μορφή. Τα δυνάμει οικοδομούμενα τούβλα, δηλαδή τα κατ'ενέργεια οικοδομητά, είναι το υποκείμενο της κίνησης και σε αντίθεση με τα κατά δυνάμει οικοδομητά, δεν συνιστούν κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα εκτός της κίνησης και η κίνηση δεν συνιστά κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα από το ποιητικό αίτιο που την καθορίζει και την κατευθύνει ως αυτό το συγκεκριμένο είδος κίνησης. Η κίνηση είναι η ενέργεια των δυνάμει

⁷¹³ Φ 199β

⁷¹⁴ "ταύτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική" HN 1140a10

οικοδομούμενων τούβλων γιατί είναι η ενέργεια του οικοδόμου μέσα στα τούβλα ο οποίος επιτελεί την οικοδόμηση κατευθυνόμενος από τον λόγο του σπιτιού στην ψυχή του. Κατά την κίνηση τα τούβλα είναι ενεργεία οικοδομητά ή οικοδομούμενα ή, αλλιώς, είναι δυνάμει οικοδομούμενα και η ενέργεια τους είναι η κίνηση. Τα κατ'ενέργεια οικοδομητά τούβλα πριν ξεκινήσει η κίνηση ήταν κατά δυνάμιν οικοδομητά και ενεργεία τούβλα ενώ με το τέλος της κίνησης θα είναι άμεσα δυνάμει σπίτι ως έσχατη ύλη ή καθαυτό υποκείμενο της ενέργειας ή μορφής του σπιτιού το οποίο ως ενεργεία σπίτι θα περιέχει τα τούβλα ως τούβλα μόνο δυνάμει, δηλαδή ως συστατική ύλη.

Το ζητούμενο, όμως, τουλάχιστον σε αυτή την περίπτωση, είναι το σπίτι. Κάποια τούβλα είναι ένα δυνάμει σπίτι, δηλαδή έχουν την δυνατότητα να είναι σπίτι, επειδή υπάρχει κάτι άλλο, ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο, που μπορεί να τα μεταβάλλει σε σπίτι. Τα τούβλα ως τούβλα πριν ξεκινήσει η οικοδόμηση έχουν μια απώτερη δυνατότητα να είναι σπίτι η οποία σχετίζεται με το ότι είναι ένα υλικό το οποίο, σε αντίθεση για παράδειγμα με το νερό, 'έχει' την στέρηση του σπιτιού. Τα κατάλληλα τούβλα είναι δυνάμει σπίτι επειδή έχουν άμεσα την παθητική δύναμη ή δυνατότητα να υποστούν μεταβολή από κάτι άλλο που διαθέτει μια αντίστοιχη συμπληρωματική δύναμη ή δυνατότητα με την πρωταρχική έννοια του όρου, δηλαδή μια δυνατότητα να μεταβάλλει κάτι άλλο⁷¹⁵. Ωστόσο, όπως ήδη ειπώθηκε οι δύο δυνάμεις που λόγω της κοινής εντελέχειας εκδηλώνονται ως μια και η αυτή ενέργεια δεν είναι συμμετρικές γιατί έχουν ασύμμετρους ρόλους ως ποιούν και ως πάσχων αντιστοίχως. Το ποιητικό είναι εκείνο που προκαλεί, κατευθύνει και καθορίζει ενεργά την πορεία της κίνησης ενώ το παθητικό είναι εκείνο που υπόκειται σε αυτή την κίνηση. Μολονότι, με εξαίρεση τον Θεό, δεν υπάρχει καμία ενέργεια που να μην είναι σύστοιχη με μια δυνατότητα, είτε επενεργητική είτε παθητική, και μολονότι οι επενεργητικές και οι παθητικές δυνάμεις είναι συμπληρωματικές και ενεργοποιούνται αμοιβαία, όπως η ενέργεια έχει πάντοτε οντολογική προτεραιότητα έναντι της δυνατότητας έτσι και το επενεργητικό έχει οντολογική προτεραιότητα έναντι του παθητικού. Το ποιητικό είναι εκείνο που μέσω της ενέργειας της δυνατότητάς του παρέχει την κατεύθυνση της κίνησης.

Η κίνηση δεν είναι το αποτέλεσμα αλλά η σχέση που οδηγεί στο αποτέλεσμα ή μάλλον είναι μια μορφικού τύπου σχέση που έχει ένα αποτέλεσμα διαφορετικό από το να είναι αυτή η σχέση. Υπ'αυτή την έννοια, η κίνηση δεν είναι η υλική διαδικασία μηχανικής αναδιάταξης ή μετατόπισης αλλά η ενέργεια που κάθε στιγμή αντιστοιχεί σε αυτή την διαδικασία ή η ενέργεια ή μορφή που αντιστοιχεί στην συνολική διαδικασία που λαμβάνει πάντοτε χώρα μέσα στο παθητικό. Η κίνηση απαιτεί πάντοτε διάρκεια χρόνου και τόσο σε κάθε χρονικό μέρος αυτής της διάρκειας όσο και καθ'όλη την διάρκεια είναι ατελής και διαφορετική ως προς το είδος⁷¹⁶. Ο προσδιορισμός της μορφής του κινούμενου πράγματος κατά την διάρκεια της κίνησης έγκειται απλώς στο ότι είναι ένα στάδιο της συγκεκριμένης κίνησης.

⁷¹⁵ Το ότι μπορεί να έχει και την δυνατότητα να μεταβάλλει και τον εαυτό του ως άλλο δεν μας απασχολεί για την ώρα. Ούτως ή άλλως ο οικοδόμος δεν είναι όπως ο γιατρός που κατά συμβεβηκόσ μπορεί να γιατρέψει τον εαυτό του.

⁷¹⁶ Βλ. HN 1174α22-β16

Επομένως, δεν συνιστά ένα ανεξάρτητο πράγμα μιας συγκεκριμένης μορφής αλλά μια οντότητα που εξαρτάται αιτιακά από μια άλλη οντότητα και εν τέλει από την ενεργεία μορφή αυτής της άλλης οντότητας σύμφωνα με την οποία λαμβάνει χώρα η κίνηση.

Η κίνηση ολοκληρώνεται πάντοτε με την λήξη της, η οποία επέρχεται πάντοτε μετά την πάροδο μιας χρονικής διάρκειας κατά την οποία προσλαμβάνει την μορφή που έχει το κινούν αποκτώντας διαδοχικά ένα σύνολο μεταβατικών ενδιάμεσων μορφών όπου η κάθε προηγούμενη υπάγεται στην επόμενη, τουτέστιν κάθε στάδιο του κινούμενου ως σύνολο είναι ύλη για το επόμενο, είναι υποθετικά αναγκαίο για το επόμενο. Η συνέχεια ή μάλλον το ενιαίο της κίνησης διασφαλίζεται από την επενέργεια του ίδιου ποιητικού παράγοντα στην ίδια ύλη και κυρίως από την συγκεκριμένη κατεύθυνση της κίνησης προς το τελικό όριο της, το πέρας, το οποίο βρίσκεται έξω από την ίδια την κίνηση. Το είδος και η κατεύθυνση της κίνησης διασφαλίζεται από την μορφή που μεταδίδει ο ποιητικός παράγοντας στον παθητικό γιατί αυτή είναι μια μορφή που ο ποιητικός παράγοντας ήδη έχει ανεξάρτητα από την κίνηση. Τουτέστιν, ένα θερμό αντικείμενο που θερμαίνει κάτι άλλο είναι ήδη ενεργεία θερμό ανεξάρτητα από την κίνηση. Το θερμό αντικείμενο είναι ενεργεία θερμό και δυνάμει θερμαντικό και με την επαφή του με ένα ψυχρό γίνεται και ενεργεία θερμαντικό. Κατά ανάλογο αλλά και διαφορετικό τρόπο, ένας τεχνίτης, για παράδειγμα ένας οικοδόμος, κατέχει ήδη την τέχνη που ασκεί ενεργά μόνο όταν χτίζει κάτι. Η οικοδομική τέχνη είναι μια έλλογη δύναμη που πρέπει ήδη να κατέχει έτσι ώστε να μπορεί να χτίσει όταν το αποφασίσει. Σε κάθε περίπτωση, το πέρας της κίνησης είναι η νέα μορφή που λαμβάνει το παθητικό από το ποιητικό η οποία εκδηλώνεται με την λήξη της κίνησης και η οποία είναι μια μορφή που ήδη είχε ή ήταν ενεργεία το ποιητικό. Από αυτή την άποψη, ο πιο καθοριστικός παράγοντας της κίνησης είναι το πέρας και για αυτό κάθε κίνηση αποκτά το όνομά της από το τελικό της όριο και όχι από το αρχικό⁷¹⁷. Προφανώς, στις περιπτώσεις της άσκησης μιας τέχνης εκείνο που μεταδίδεται δεν είναι η ίδια η τέχνη, δηλαδή η οικοδομική ή η ιατρική, αλλά ένας λόγος που κατέχει ο τεχνίτης επειδή αυτός εμπεριέχεται στην τέχνη που κατέχει⁷¹⁸.

Πρωτογενώς εκείνο από το οποίο εξαρτάται η κίνηση είναι το ποιητικό αίτιο της, τουτέστιν από την οντότητα που κατέχει με κάποιο τρόπο ήδη την μορφή προς την οποία τείνει η κίνηση και εν τέλει από αυτή την ίδια την μορφή⁷¹⁹. Ο επενεργητικός παράγων κατέχει ή είναι ήδη ενεργεία η μορφή που είναι το τέλος της κίνησης του παθητικού αλλά ως επενεργητικός παράγων είναι δυνάμει ποιητικός όπως και ο παθητικός είναι δυνάμει παθητικός. Και τα δύο ενεργοποιούνται μόλις με κάποιο τρόπο έλθουν σε επαφή οπότε γίνονται ταυτόχρονα κατ'ενέργεια ποιητικό και κατ'ενέργεια παθητικό. Ωστόσο, ο ποιητικός παράγοντας κατέχει μια μορφή που ο παθητικός δεν κατέχει και ως εκ τούτου υπάρχει μια διαφορά ή ασυμμετρία η οποία

⁷¹⁷ Φ 229α29, ΠΨ 416β25

⁷¹⁸ "ὁ μὲν γὰρ τῆς οἰκοδομήσεως λόγος ἔχει τὸν τῆς οἰκίας, ὁ δὲ τῆς οἰκίας οὐκ ἔχει τὸν τῆς οἰκοδομήσεως. Ὁμοίως δὲ τοῦτο συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων". 646b4

⁷¹⁹ "αὐτό που κινεῖ εἶναι φυσικὰ πρότερο, ἀκόμη καὶ ἀν τὸ κινεῖν καὶ τὸ κινούμενο εἶναι μεταξύ τους σχετικοὶ ὅροι" ΜΦ 1010β26-37

διασφαλίζει την αιτιακή δράση που συμποσούται στην κίνηση του παθητικού ή μάλλον στην κίνηση μέσα στο παθητικό. Ωστόσο, είναι σημαντικό το ότι η λήξη της κίνησης, στην περίπτωση που δεν παρέμβει κανένα εμπόδιο, δεν καθορίζεται από τον ποιητικό παράγοντα αλλά από την μορφή που έχει 'μεταδοθεί' από τον ποιητικό στον παθητικό κατά την διάρκεια της κίνησης. Ο τελευταίος καθορισμός του κινούμενου σηματοδοτεί την πλήρη 'αφομοίωση' της μορφής στην ύλη και αυτή η μορφή είναι συγχρονικά με την ύλη που έχει καθορίσει το μορφικό αίτιο της γένεσης του σύνθετου αντικειμένου. Η μορφή αυτή προκύπτει ακαριαία.

Η ύλη είναι εκείνο που μεταβάλλεται σε αντίθεση με την μορφή που είναι πάντοτε αμετάβλητη και υλικές ουσίες είναι οι ουσίες που μπορούν να υποστούν μεταβολές. Κάθε υλικό ή αισθητό σώμα είναι πάντοτε ένα υλομορφικό σύνθετο και ανάλογα με το τι είδους υλικό σώμα είναι μπορεί να υποστεί μια ποιοτική, ποσοτική, τοπική ή ουσιακή μεταβολή, λαμβάνοντας μια νέα μορφή και χάνοντας την παλαιότερη χωρίς οι ίδιες οι μορφές που αποτελούν τα όρια της κίνησης, το αρχικό όριο από το οποίο ξεκινά και το τελικό όριο στο οποίο λήγει, να υπόκεινται σε κανενός είδους κίνηση ή μεταβολή⁷²⁰. Τα πράγματα αλλάζουν μορφικά χωρίς οι ίδιες οι μορφές να μεταβάλλονται. Εν ολίγοις, η κίνηση δεν οριοθετείται με δικούς της όρους αλλά μέσω των ορίων της, δηλαδή μέσω των *terminus a quo* και *terminus ad quem* της, από εκείνο που προηγείται και από εκείνο που έπεται αυτής. Κάθε μεταβολή είναι υπό τινός και εκ τινός εις τι και μεταβολή σημαίνει ακριβώς αυτό, τούτέστιν κάτι που μετά είναι άλλο⁷²¹

Όταν κάτι μεταβάλλεται από κάτι σε κάτι άλλο, τότε η εκδήλωση της δυνατότητάς του να προσλάβει την μορφή που δεν έχει χάνεται με το τέλος της κίνησης. Χάνεται με την έννοια ότι υπάγεται στην νέα ενέργεια που είναι η ενέργεια της νέας οντότητας στην οποία υπάγεται και μέσα στην οποία υπάρχει μόνο δύναμη. Τα τούβλα είναι δύναμη σπίτι επειδή 'έχουν' την στέρηση της μορφής και άρα έχουν την δυνατότητα να είναι σπίτι επειδή μπορούν να λάβουν την μορφή του σπιτιού. Όταν προσλάβουν αυτή την μορφή, δηλαδή με το τέλος της κίνησης, είναι πλέον σπίτι. Η ύλη του σπιτιού έχει ήδη την μορφή του σπιτιού και άρα δεν έχει πλέον την δυνατότητα να κτιστεί παρά μόνο αν κατεδαφιστεί το σπίτι. Η κατεδάφιση όμως είναι άμεσα συναρτημένη με την οικοδόμηση και η ίδια ύλη που οικοδομήθηκε είναι και η ύλη που μπορεί να κατεδαφιστεί, τούτέστιν το υποκείμενο της κίνησης και της μεταβολής. Τα τούβλα ως τούβλα υπάρχουν μόνο ως δύναμη

⁷²⁰ Από τα τέσσερα είδη μεταβολής μόνο τα τρία πρώτα είναι κινήσεις και συμβαίνουν πάντοτε μεταξύ ενάντιων. Η γένεση και η φθορά δεν είναι κινήσεις γιατί δεν υπάρχει τίποτε ενάντιο στην ουσία. Εκτός από την γένεση με την απόλυτη έννοια, δηλαδή την ουσιακή μεταβολή, και οι άλλες κινήσεις μπορούν να εκληφθούν ως ειδικού τύπου γενέσεις. Για παράδειγμα, η κίνηση από το μη λευκό στο λευκό είναι ειδικού τύπου γένεση. Οι μορφές εμφανίζονται και εξαφανίζονται ακαριαία μολονότι για να προκύψει η γένεση ενός υλομορφικού σύνθετου προηγούνται πάντα κάποιες κινήσεις. Εκείνο που υπόκειται σε διαδικασία γένεσης και γεννιέται με την αυστηρή έννοια όμως είναι το σύνθετο και όχι η μορφή. Η ύλη και η κίνηση αποτελούν τα μέσα για την γένεση μιας σύνθετης ουσίας, δηλαδή ενός οιουδήποτε αισθητού πράγματος. Βλ. Φ 1, 5.

⁷²¹ "πᾶσα μεταβολή ἐστίν ἕκ τινος εἰς τι (δηλοῖ δὲ καὶ τὸ ὄνομα· μετ' ἄλλο γάρ τι καὶ τὸ μὲν πρότερον δηλοῖ, τὸ δ' ὕστερον)" Φ 225α1-3

τούβλα όταν αποτελούν την συστατική ύλη ενός σπιτιού. Η μορφή του σπιτιού δεν είναι κάτι που προκύπτει σταδιακά αλλά κάτι που προκύπτει συγχρόνως με το σπίτι. Και ένα σπίτι είναι σπίτι μόλις έχει την δυνατότητα να στεγάσει. Πριν να έχει αυτή την δυνατότητα δεν είναι άμεσα δυνάμει σπίτι αλλά απώτερα δυνάμει σπίτι. Το πρώτο στάδιο του δυνάμει είναι αυτό που όταν για παράδειγμα δούμε ένα σωρό τούβλων μπορούμε να πούμε ότι αυτά είναι δυνάμει σπίτι. Αυτή η δυνατότητα είναι μια λογική δυνατότητα η οποία είναι τεκμηριωμένη και άρα μια πραγματική δυνατότητα αλλά υπό το πρίσμα της ενεργούς πραγματικότητας είναι εσφαλμένο να πούμε ότι αυτά τα τούβλα αυτή τη στιγμή είναι δυνάμει σπίτι. Αν έχουμε όλο το σύνολο των επεξεργασμένων τούβλων που απαιτεί ένα σπίτι τότε μπορούμε να πούμε ότι αυτά είναι οικοδομητά. Από την στιγμή που ένας τεχνίτης αρχίζει να δουλεύει με όλα τα επεξεργασμένα τούβλα με τα οποία θα κτιστεί το σπίτι μπορούμε να αρχίσουμε να λέμε ότι τα οικοδομούμενα τούβλα είναι δυνάμει σπίτι με την απώτερη έννοια του δυνάμει, δηλαδή με την έννοια ότι τα τούβλα είναι ενεργεία οικοδομητά ή οικοδομούμενα. Ενόσω το σπίτι κτίζεται τα οικοδομούμενα τούβλα ως σύνολο είναι πραγματικά δυνάμει σπίτι αλλά μόνο με την έννοια ότι λαμβάνουν την μορφή του σπιτιού επειδή είναι η κατάλληλη ύλη και επειδή λαμβάνει χώρα μέσα σε αυτά η πράξη της οικοδόμησης η οποία είναι η κίνηση μέσω της οποίας θα προκύψει το σπίτι. Στην διαδικασία μετάβασης προς το σπίτι τα τούβλα δεν λαμβάνουν διάφορες ενδιάμεσες μορφές. Μόνο η μορφή που λαμβάνουν με το τέλος της οικοδόμησης είναι η συγκροτητική εντελέχεια του σπιτιού που του παρέχει την ενεργό δυνατότητα στέγασης και μόνο τότε το σπίτι είναι ένα ενεργεία σπίτι που έχει την άμεση δυνατότητα να στεγάζει. Η μορφή του σπιτιού είναι αυτό που το καθιστά άμεσα δυνατό να στεγάζει. Επομένως, υπό μια οπτική μπορούμε να πούμε ότι το σπίτι είναι δυνάμει σπίτι ενόσω δεν στεγάζει και ενεργεία σπίτι ενόσω στεγάζει. Αυτό δεν σημαίνει ότι το σπίτι ως σύνθετο είναι ταυτόχρονα δυνάμει και ενεργεία από την ίδια άποψη. Ολόκληρο το σπίτι είναι δυνάμει, και άρα υποκείμενο και κατά μια έννοια ύλη, μόνο ως προς την ενεργεία στέγαση⁷²². Κατά την ενεργεία στέγαση η ενέργεια της στέγασης είναι η από το σπίτι πλήρης εκδήλωση της μορφής ή εντελέχειας του ως έργο. Υπ'αυτή την έννοια, η δυνατότητα είναι κάθε φορά η 'μορφή' της ύλης, μια καθορισμένη υποκείμενη ύλη· ένα είδος ύλης, ή ένυλη μορφή ή ένυλος λόγος⁷²³.

Από την άλλη, όταν έχουμε ένα χτισμένο σπίτι που δεν στεγάζει υπάρχει κάτι που κάνει αυτό το σπίτι να είναι σπίτι και όχι σωρός τούβλων. Τουτέστιν, υπάρχει ένα αίτιο της ενότητας ή της συνέχειας των υλικών μερών του το οποίο δεν σχετίζεται με τις τεχνητές ή φυσικές υλικές αλληλεπιδράσεις μέσω των οποίων έχουν ενοποιηθεί αυτά τα μέρη και οι οποίες αποτελούν τις αναγκαίες συνθήκες για να είναι κάτι σπίτι. Αυτό το αίτιο της ενότητας του σπιτιού είναι η εντελέχειά του ως εκείνο που το καθιστά πλήρες, τουτέστιν κάτι που μπορεί να στεγάζει. Αναλογικά μιλώντας, η εντελέχεια αυτή δεν υφίσταται χωρίς κάποιου είδους ενέργεια η οποία

⁷²² "Από την άλλη μεριά ορισμένα πράγματα είναι ταυτόχρονα και δυνάμει και εντελεχεία, όχι όμως μαζί ούτε από την ίδια άποψη, αλλά όπως κάτι που είναι θερμό δυνάμει και ψυχρό εντελεχεία" Φ 201α24-26

⁷²³ ΜΦ 1023β2, 1035β32-35,

ενέργεια σχετίζεται με την ενεργό δυνατότητά του να στεγάζει η οποία ενεργός δυνατότητά του να στεγάζει σχετίζεται με την ενέργεια της τέχνης ως το καθοριστικό ποιητικό αίτιο που το διαμόρφωσε έτσι ώστε να γεννηθεί ως ενεργεία σπίτι. Αυτό που αναλογικά 'κάνει' το σπίτι έτσι ώστε να παραμένει σπίτι, είναι η συντήρηση της δυνατότητας στέγασης η οποία στέγαση είναι το ίδιο του το είναι του ως σπίτι. Ωστόσο, η ύλη του σπιτιού με την τελευταία έννοια δεν υφίσταται ποτέ χωρίς την μορφή. Κατά πρώτον, έχει συγκροτηθεί μέσω αυτής της μορφής, εν προκειμένω από την τέχνη της οικοδόμησης από την άποψη ότι ως κατεχόμενη από τον έμψυχο οικοδόμο είναι ενεργεία τέχνη που έχει τον λόγο της οικίας. Ενόςω συγκροτείται είναι ένα δυνάμει σπίτι με την απώτερη έννοια του δυνάμει. Ένα σπίτι λέμε ότι είναι σπίτι ακόμη και όταν δεν στεγάζει ενώ ένα έμβιο δεν είναι έμβιο άμα δεν ζει και το σώμα του δεν είναι σώμα αλλά μόνο κατ'ομνυμία. Το να χαρακτηρίζεται κάτι από την κίνηση ή την ατελή ενέργεια σημαίνει απλώς ότι είναι ύλη. Το χαρακτηριστικό της ουσίας είναι η ενέργεια ενώ το χαρακτηριστικό της ύλης είναι η κίνηση. Για να είναι κάτι ενεργό και άρα πραγματικό δεν χρειάζεται να είναι κίνηση, αλλά αιτία της κίνησης.

Όπως έχω ήδη πει έχει μεγάλη σημασία να διακρίνουμε την τέχνη από την παράσταση του προϊόντος από τον νου του τεχνίτη. Και έχει σημασία γιατί, σε αντίθεση για παράδειγμα με το σπίτι που έχει κάποιος στο νου του να κτίσει το οποίο μπορεί να το αποδώσει και σε ένα σχέδιο ή σε μια μακέτα, δεν υπάρχει παράσταση της ίδιας της τέχνης. Η φύση ως μορφή δεν είναι η παράσταση του προϊόντος αλλά η ίδια η τέχνη δια της οποίας θα φτιαχτεί κάτι. Η τέχνη δεν αποφασίζει γιατί η τέχνη είναι ενσωματωμένος ή ζωτικοποιημένος κανονιστικός κανόνας που κατευθύνει τις κινήσεις του τεχνίτη και όχι παράσταση ή σύνολο οδηγιών. Για να χτίσει κάποιος πρέπει να ξέρει να χτίζει και μαθαίνει να χτίζει κτίζοντας και όχι διαβάζοντας ή ακολουθώντας οδηγίες. Ακόμη και αν οι οδηγίες είναι μέρος της μάθησης δεν είναι μέρος της άσκησης της τέχνης. Η παράσταση ενός έργου τέχνης στο νου είναι διαφορετική από την ικανότητα του τεχνίτη να ποιήσει. Η συγκεκριμένη αισθητή μορφή ενός σπιτιού στο νου και η πρόθεση ενός οικοδόμου να χτίσει αυτό το σπίτι δεν έχει σχέση με την άσκηση της οικοδομικής ικανότητας που απαιτείται έτσι ώστε να φτιαχτεί κάτι που μπορεί να στεγάζει.

Η πρώτη εντελέχεια ή ψυχή σηματοδοτεί την πρώτη κατάσταση πληρότητας ενός δυνάμει όντος επειδή ως η ενεργεία μορφή του το συγκροτεί ως μια ουσιώδη ενότητα, ως ένα και ον, και συγχρόνως το καθιστά πλήρως δυνατόν να είναι από τον εαυτό του αυτό που ήταν να είναι σύμφωνα με την φύση ή ψυχή ή μορφή του. Αποτελεί συγχρόνως τελικό και εσωτερικά καθοριστικό 'ποιητικό' αίτιο ως ακίνητο κινούν. Εμμενείς μορφές είναι μόνο οι μορφές που καθορίζουν ενεργά το τέλος της δυνατότητας, δηλαδή μόνο οι μορφές που είναι εσωτερικά τελικά αίτια, και τέτοιες μορφές είναι μόνο οι ψυχές των έμβιων όντων. Οι ψυχές δεν είναι μορφικά αίτια μόνο από την άποψη ότι καθορίζουν την δομή ή το σχήμα ή την λειτουργική οργάνωση ή την παθητική συμπεριφορά ενός πράγματος. Δεν ενυπάρχουν κατά τον ίδιο τρόπο που ενυπάρχουν οι ποιότητες ούτε είναι απλοί ένυλοι λόγοι. Τα άβια είναι ένυλες μορφές ή έμμορφη ύλη ενώ τα έμβια έχουν εμμενείς μορφές. Η μορφή των άβιων είναι παθητική αρχή κίνησης και αυτό τα καθιστά απλά υλικά πράγματα που μπορούν να αποτελέσουν ύλη άλλων σωμάτων. Η εντελέχεια σε κάθε

περίπτωση είναι το μορφικό αίτιο που παρέχει το πρότυπο συμπεριφοράς. Η στατική υλομορφική ανάλυση της ουσίας είναι συμβατή με την δυναμική μεταφυσική θεώρηση σύμφωνα με την δυνατότητα και την ενέργεια μέσω μιας σημαντικής μετατόπισης της κατανόησης. Η μετατόπιση από την κατανόηση των όντων ως αντικείμενα κατηγορημάτων, η οποία σχετίζεται άμεσα με την συγκρότηση του συγκροτητικού υποκειμένου της νεωτερικότητας, στην κατανόηση των όντων ως τρόπων του είναι και των τρόπων του είναι ως ενεργειών γίνεται μέσω της σύλληψης του συνόλου και της ενότητας των αιτιακών σχέσεων όσον αφορά το γίνεσθαι και την διατήρηση του είναι των ουσιών. Ο τρόπος γένεσης έχει άμεση σχέση με τον τρόπο του είναι. Η ζωή ως ενέργεια δεν ανάγεται σε μια 'παγωμένη' θεώρηση κατηγορημάτων και το τέλος είναι η πηγή της δυνατότητας και όχι το τέλος του να είναι κάτι αυτή η δυνατότητα.

Οι μεγαρικοί υποστηρίζουν πως κάτι είναι δυνατόν μόνο όταν ενεργεί, "όταν ενεργή μόνον δύνασθαι". Ο Αριστοτέλης, επομένως, θέλει να δείξει πως κάτι μπορεί να είναι δυνατόν ακόμη και όταν δεν ενεργεί, όχι προφανώς με την έννοια ότι είναι ανενεργό γενικώς, αλλά με την έννοια ότι κάτι μπορεί να κατέχει μια δυνατότητα που να μην την ασκεί συνεχώς. Η εντελέχεια ως κατάσταση που δηλώνει πληρότητα μπορεί να χρησιμοποιηθεί τόσο για κάτι που ενεργεί με την πλήρη έννοια του όρου, δηλαδή για κάτι που εδώ και τώρα ασκεί το έργο του ή που ενεργεί αδιαλείπτως όπως ο πρώτος ουρανός ή κάτι που ενεργεί αδιαλείπτως επειδή το ίδιο είναι αυτή η ενέργεια όπως ο Θεός, όσο και για κάτι που, υπό όρους και με κάποιο καθορισμένο τρόπο, μολονότι δεν ενεργεί εδώ και τώρα έχει την άμεση δυνατότητα να είναι ενεργεία αυτό που ορίζει η δύναμή του. Με άλλα λόγια, το ζήτημα είναι πότε νομιμοποιούμαστε, και υπό ποια έννοια κάθε φορά, να λέμε ότι κάτι είναι δυνατόν ακόμη και στις περιπτώσεις που αυτό δεν ασκεί την συγκεκριμένη δυνατότητα. Σε αυτή την λογική, για παράδειγμα, η εντελέχεια κατανοείται τόσο σε σχέση με την επιστήμη όσο και σε σχέση με το θεωρείν.

Έτσι, την ενέργεια και την εντελέχεια θα πρέπει να τις κατανοήσουμε πέρα από την σφαίρα της ποίησης, δηλαδή μέσα στην σφαίρα της πράξης ως πλήρους ενέργειας δηλαδή ως κάτι που ενέχει μέσα του το τέλος του επειδή ως πράξη είναι τέλος. Η ψυχή είναι ο καθορισμός της δυνατότητας και όχι η δυνατότητα. Από την άλλη ως ενεργός καθορισμός της δυνατότητας αφενός υπάρχει ή εκδηλώνεται μόνο μέσα στην ύλη, δηλαδή την δυνατότητα, που πραγματώνει⁷²⁴ και αφετέρου παρέχει στο σώμα ένα σύνολο άμεσων δυνατοτήτων, δηλαδή ψυχικών δυνατοτήτων του σώματος που κατά μια έννοια είναι τα μη εκτατικά μέρη της ψυχής⁷²⁵, μέσω των οποίων το έμβιο σχετίζεται με τον κόσμο και με τον εαυτό του. Αυτό σημαίνει πρώτον ότι μολονότι η ίδια η ψυχή δεν γεννιέται ούτε φθείρεται υπάρχει μόνο για

⁷²⁴ Κατά την γνώμη μου, η συνήθης διατύπωση σύμφωνα με την οποία η μορφή πραγματώνεται δεν συνάδει με την αριστοτελική αντίληψη της μορφής. Η μορφή πραγματώνει και δεν πραγματώνεται όπως και η ύλη διαμορφώνεται και πραγματώνεται ενώ δεν διαμορφώνει και δεν πραγματώνει. Η μορφή ακόμη και ως μόνο 'εν ύλη' ή ως ένυλος λόγος είναι πράγμα ή πάθος ως πραγμάτωση της ύλης σύμφωνα με τον λόγο της μορφής ή ενέργειας που την καθορίζει.

⁷²⁵ "ἀλλ' οὐδὲν ἦττον ἐν ἑκατέρῳ τῶν μορίων ἅπαντ' ἐνυπάρχει τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, καὶ ὁμοειδῆ ἔστιν ἀλλήλοις καὶ τῆ ὄλη, ἀλλήλοις μὲν ὡς οὐ χωριστὰ ὄντα, τῆ δ' ὄλη ψυχῆ ὡς οὐ διαιρετῆ οὐσίη. ἔοικε δὲ καὶ ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς ἀρχὴ ψυχῆ τις εἶναι". ΠΨ 411β 24-28.

όσο υπάρχει το σώμα, τουτέστιν από την γέννηση του έμβριου μέχρι τον θάνατο όπου το έμβριο χάνει ακαριαία την ψυχή του λόγω της φθοράς της συστατικής του ύλης οπότε και το σώμα είναι μόνο κατ'ομνυμίαν σώμα. Ως εκ τούτου η ψυχή έχει το ιδιόρρυθμο καθεστώς να είναι ή να μην είναι χωρίς να μεταβάλλεται⁷²⁶. Κατά δεύτερον σημαίνει ότι μολονότι η ψυχή είναι εντελέχεια και δεν ανήκει η ίδια στα δυνάμει όντα το έμβριο συμποσούται πάντοτε σε ένα σύνολο δυνατοτήτων και εξαρτάται από σχέσεις με τον κόσμο. Εν ολίγοις, η ψυχή ως μη κατεχόμενη δεν υπάρχει και ως κατεχόμενη συγκροτεί ένα σύνολο δυνάμεων. Και πάντοτε ό,τι έχει μια δύναμη μπορεί και να μην ενεργήσει. Μολαταύτα, η δυνατότητα ως ύλη είναι αδύνατον να υπάρξει ως αυτή η δυνατότητα αν δεν είναι ενεργά καθορισμένη από την μορφή που την κάνει να είναι αυτή η πραγματική δυνατότητα.

Οι προθετικές πράξεις σχετίζονται με το τι είναι αυτό που τις κάνει πράξεις και όχι με την ίδια την πράξη. Στην ατελή πράξη ή κίνηση, μολονότι συγχρονικές, η ενεργοποίηση και η επιτέλεση έχουν διαφορά ενώ στην ενέργεια ή πλήρη πράξη η ενεργοποίηση και η επιτέλεση δεν έχουν διαφορά. Τουτέστιν, στην πρώτη περίπτωση η ενεργοποίηση δεν μπορεί να θεωρηθεί ως μια 'σειρά' μοναδιαίων ενεργημάτων που η εκδήλωσή τους είναι κάθε στιγμή μια πλήρης δραστηριότητα ή διαδικασία, με την έννοια ότι κάθε μοναδιαία ενεργοποίηση περιλαμβάνει την πλήρη επιτέλεση μιας δραστηριότητας. Αντιθέτως, στην πλήρη πράξη την περιλαμβάνει καθώς είναι μια ενέργεια στην οποία ενυπάρχει το τέλος της και ως εκ τούτου είναι ολοκληρωμένη κάθε στιγμή. Δεν είναι κάτι που χρειάζεται να παραταθεί στον χρόνο προκειμένου να ολοκληρωθεί γιατί δεν υπάρχει τίποτε έξω από αυτήν που να χρειάζεται για την τελειώσή της ως τέτοιας. Μπορεί να έχει διάρκεια και άρα να καταλαμβάνει χρόνο αλλά η τελειώσή της δεν απαιτεί χρόνο. Η ενεργοποίηση, γενικώς, δεν είναι μια εναρκτήρια ώθηση αλλά μια συνεχής αιτία λόγω κάποιου είδους συνεχούς επαφής. Στην περίπτωση της κίνησης, για παράδειγμα του χεριού μου προς τα πάνω, με την συνεχή ενεργοποίηση το χέρι μου κινείται προς τα πάνω. Επομένως, η πράξη του σηκώματος του χεριού μου είναι η κίνηση του χεριού μου προς τα πάνω. Δεν είναι δυο ξεχωριστά πράγματα αλλά ένα και το αυτό συμβάν που είναι η κίνηση του χεριού μου λόγω της πράξης μου που εκδηλώνεται και υπάρχει ως αυτή η κίνηση. Αυτή η κίνηση με την σειρά της μπορεί να προκαλέσει μια άλλη κίνηση και υπό αυτή την έννοια να είναι ως κινούμενο κινούν η αιτία της άλλης κίνησης επειδή μεταφέρει συγχρονικά μέσα στο παθητικό την συγχρονική αιτία που την προκαλεί. Στην περίπτωση της κίνησης με την ενεργοποίηση το κινούμενο κινούν έχει πάντοτε ήδη κινηθεί, πχ το χέρι μου έχει διανύσει ένα διάστημα, και είναι σε διαφορετική κατάσταση από αυτή που ήταν πριν. Στην περίπτωση όμως μιας τέλει πράξης ή ενέργειας η ενεργοποίηση δεν προκαλεί, συγχρονικά πάντα, μια κίνηση αλλά εκδηλώνεται κάθε στιγμή ως ενέργεια που είναι η ίδια ένα τέλος και άρα κάθε στιγμή είναι πλήρης. Κατά το ενεργημα της όρασης δεν υπάρχει τίποτε έξω από την ενεργοποίηση που πρέπει να συμβεί έτσι ώστε να ολοκληρωθεί. Κάθε στιγμή είναι ένα πλήρες ενεργημα. Κάποιος βλέπει και έχει δει ταυτόχρονα χωρίς να έχει υποστεί αλλοίωση ως ορών,

⁷²⁶ "Όσα πράγματα είναι ή δεν είναι, χωρίς να μεταβάλλονται, για αυτά δεν υπάρχει ύλη" ΜΦ 1044β28-29

δηλαδή ως υποκείμενο κίνησης. Το να βλέπει και το να έχει δει ταυτίζονται πλήρως κάθε στιγμή. Κάθε ενέργημα του βλέπει είναι ένα ολοκληρωμένο συμβάν όρασης ενώ κάθε ενέργημα κίνησης δεν είναι ένα ολοκληρωμένο συμβάν κίνησης αλλά ένα μέρος ενός συμβάντος που απαιτεί χρόνο υπό συνεχή ενεργοποίηση. Στην κίνηση δεν υπάρχει στιγμιαίο ενέργημα που ως αποτέλεσμα είναι πλήρες και σε τελική ανάλυση αυτό σημαίνει και το ότι η κίνηση είναι μια συνεχής διαδικασία που, ενεργεία, δεν αποτελείται από κινήματα όπως και ο χρόνος δεν αποτελείται από νυν και η ευθεία από σημεία. Αν εκλάβουμε την κίνηση ως σύνολο νυν ή κινήματων μπορούμε να πούμε ότι κάθε στιγμή είναι κάτι πλήρες. Μόνο που τότε δεν θα ήταν κίνηση αλλά συνεχής στάση ή κατάσταση κατ'αναλογία με την σύγχρονη ατομιστική αναγωγιστική αντίληψη της κίνησης ως κάτι που ενεργά σε διαφορετικές χρονικές στιγμές είναι σε διαφορετικά σημεία, και άρα ως κάτι που αποτελείται ενεργεία από διακριτά μέρη. Αυτό που είναι θεμελιώδες είναι το κινούμενο πράγμα ως κάτι συνεχές από το οποίο μπορούμε να διακρίνουμε μέρη της κίνησης μέσω μιας διαδικασίας διαίρεσης η οποία όμως είναι μόνο δυνάμει διαιρετή, ή ακόμη και άπειρα διαιρετή. Τουτέστιν, μολονότι κάθε τι συνεχές είναι νοητικά άπειρα διαιρετό δεν μπορούμε στην πραγματικότητα να διακρίνουμε άπειρα μέρη της κίνησης που να μπορούν να ταυτοποιηθούν με το μέγεθος, τον χρόνο, ή το είδος της εξεταζόμενης κίνησης⁷²⁷. Έτσι, από μια άποψη μπορούμε να πούμε ότι ο οικοδόμος ως οικοδόμος είναι πλήρης όσον αφορά την άσκηση της οικοδομικής του ικανότητας, η ενεργοποίηση του είναι κάθε στιγμή πλήρης εκδήλωση της 'φύσης' του ως οικοδόμου, αλλά η ίδια η οικοδόμηση είναι κίνηση. Τόσο όσον αφορά το οικοδομείν, δηλαδή τον οικοδόμο ως κινούμενο κινούν ή μέσο, όσο και το οικοδομείσθαι της οικίας ως το κινούμενο. Η οικοδόμηση αφορά όλο το σύστημα που αποτελείται από τον ενεργεία οικοδόμο και το κατ'ενέργεια οικοδομητό το οποίο αποτελεί μια ενότητα καθώς ενοποιείται από την κίνηση της οικοδόμησης ως εκδήλωση της ενέργειας του οικοδόμου μέσα στο οικοδομούμενο. Κατά τον ίδιο τρόπο και η βάδιση είναι μια κίνηση κατά την οποία το βαδιστικό δεν μεταβάλλεται από την άποψη ότι είναι βαδιστικό. Κάθε στιγμή που βαδίζει είναι μια πλήρης εκδήλωση της ικανότητάς του ενώ από την άλλη μεταβάλλεται επειδή βαδίζει κινώντας αυτό τον εαυτό του, δηλαδή κινώντας το σώμα του μέσω του σώματός του. Το βαδίζον, σε αντίθεση με το ορών, κατά την διάρκεια της βάδισης είναι κάθε στιγμή κάτι διαφορετικό, τουτέστιν κάτι που τώρα είναι στην θέση Α και μετά στην θέση Β και μετά στην θέση Γ. Στο ενδιάμεσο όμως αυτών των διαστημάτων δεν είναι ενεργεία σε καμία από αυτές τις θέσεις. Η ενέργεια που θα αποκτήσει με την λήξη της βάδισης ή με την στάση σε οιοδήποτε σημείο της διαδρομής είναι διαφορετική από την ενεργεία της κίνησης του και έξω από την κίνηση. Το βαδίζον ως βαδίζον καθόσον βαδίζει ως σώμα είναι δυνάμει κινούμενο και η ενεργεία του είναι η βάδιση ενώ μόλις σταματήσει να βαδίζει η συναφής ενεργεία του, από το άλλο μέρος του ορίου, σχετίζεται με την θέση που απέκτησε. Κατ'ανάλογο τρόπο, κάθε ψυχική ενεργεία ή η ψυχή ως συνολική ενεργεία δεν είναι κίνηση γιατί κάθε στιγμή η ενεργεία αυτή είναι εκδηλωμένη ως ζωή, δηλαδή ως ενεργοποίηση του σώματος. Ως διαρκής ενεργοποίηση, δηλαδή ενεργεία με την αυστηρή έννοια, είναι μια πλήρης εκδήλωση της φύσης του έμψυχου το οποίο λόγω αυτής της ενεργοποίησης εμπλέκεται ως σώμα σε κάθε είδους κινήσεις και ενέργειες χωρίς να

⁷²⁷ Βλ. και White 1992 34-59, 125-130.

μεταβάλλεται ως προς την ψυχή ή ουσία του. Με δεδομένο ότι κινεί αυτό τον εαυτό του λόγω της ψυχής ή εντελέχειας του μπορεί να προβεί υπό τις κατάλληλες συνθήκες σε πλήρεις ή ατελείς πράξεις. Τα άβια σώματα όμως μολονότι κατά μια έννοια μπορούμε να πούμε ότι 'ασκούν' την παθητική τους δύναμη να φέρονται προς τον τόπο τους επί της ουσίας δεν κάνουν τίποτε γιατί η ενέργεια της δυνατότητας τους δεν καθορίζεται από αυτά αλλά από τον τόπο τους, τουτέστιν από τα γύρω σώματα. Το αν ένα φτερό θα ανέβει προς τα πάνω εξαρτάται από την πυκνότητα των σωμάτων που είναι πάνω από αυτό. Οι πιο οικείες ιδιότητες ενός πράγματος είναι οι παθητικές του ιδιότητες και το κριτήριο για την εξατομίκευση και την ενότητα ενός πράγματος εξαρτάται από την δυνατότητά του να καθορίζει το ίδιο τα πάθη του. Για αυτό τον λόγο οι ψυχικές δυνατότητες μολονότι υπό μια έννοια είναι παθητικές καθώς αφορούν αφομοίωση μορφών δεν είναι μόνο παθητικές καθώς η ψυχή καθορίζει τον τρόπο αλληλεπίδρασης και όχι το εξωτερικό αίτιο.

Επομένως, υπάρχουν πράγματα που κινούνται μόνο από άλλα πράγματα όπως τα άβια και πράγματα που κινούν αυτά τον εαυτό τους όπως τα έμβια. Στην πρώτη περίπτωση η κίνηση ως ενέργεια εκδηλώνει την σχέση τους, δηλαδή την εντελέχεια, με μια αρχή κίνησης εξωτερική από αυτά τα ίδια ενώ στην δεύτερη η ζωή ως ενέργεια είναι η σχέση τους, δηλαδή η εντελέχεια, με μια εσωτερική κανονιστική αρχή που είναι αυτή η εντελέχεια ή η ουσία τους. Μόνο που δεν είναι σχέση γιατί η ενέργεια απορροφάται πάντα στον έναν όρο της σχέσης καθιστώντας συγχρονικά και ως μια ενέργεια το δυνάμει, δηλαδή την ύλη ή το υποκείμενο, αναγκαίο για το επόμενο στάδιο της κίνησης. Και αυτό ακριβώς είναι η υποθετική αναγκαιότητα.

Η ατέλεια της κίνησης οφείλεται στο ότι το κινούμενο δεν είναι μια ανεξάρτητη οντότητα αλλά εξαρτάται από τον ποιητικό παράγοντα η ενέργεια του οποίου μέσα στο κινούμενο είναι η κίνηση του κινούμενου. Η κίνηση είναι η εντελέχεια του κινητού υπό του κινητικού⁷²⁸ το οποίο σημαίνει ότι το κινητικό, ή μάλλον η συναφή με την κίνηση μορφή που κατέχει ενεργεία το κινητικό, είναι αυτό που παρέχει πληρότητα στην κίνηση του κινητού γιατί μόνο τότε υφίσταται η κίνηση. Το κινητό δεν είναι κάτι που μπορεί από μόνο του να καθορίσει την κίνηση του. Η κίνηση απαιτεί πάντοτε την διάκριση ενός πράγματος που κινεί και ενός που κινείται. Όταν κάτι κινεί ως ακίνητο κινούν δεν μπορεί παρά να κινεί μέσω ενός ενδιάμεσου που είναι κινούμενο κινούν. Όταν η ενέργεια είναι τέλος τότε η ενεργοποίηση της και η τελειώσή της συμπίπτουν, τουτέστιν η διάκριση μεταξύ του δυνάμει κινούμενου και του ενεργεία προϊόντος είναι χαρακτηριστικό της κίνησης ενώ η ταύτιση του ενεργοποιημένου δυνάμει και της δραστηριότητας είναι χαρακτηριστικό της ενέργειας

Η κίνηση συμβαίνει μεταξύ ενάντιων και αφορά την ποιοτική, την ποσοτική και την τοπική μεταβολή. Η γένεση δεν είναι κίνηση γιατί δεν υπάρχει ενάντιο ως προς την ουσία αλλά ενδέχεται να υπάρχει μια αιτιακή διαδικασία, ένα γίνεσθαι, που ως μέσο οδηγεί στην γέννηση του σύνθετου λόγω της ακαριαίας εκδήλωσης της απόκτησης της μορφής ως κάτι που από εκεί και πέρα συμβαίνει ή επισυμβαίνει στο

⁷²⁸ Φ 1066α28

υποκείμενο⁷²⁹. Η ουσιακή μεταβολή μπορεί να ιδωθεί είτε ως μια εκτεταμένη διαδικασία που καταλήγει στην γέννηση ενός σύνθετου είτε ως κάτι ακαριαίο που αφορά στην ενεργεία απόκτηση της μορφής του νέου υποκειμένου που είναι το σύνθετο. Ούτως ή άλλως, όλες οι κινήσεις μπορούν να αναλυθούν ως ειδικού τύπου γενέσεις και μετάβαση από κάτι που είναι δυνάμει ον στο ενεργεία αν ως αρχικό όριο της κίνησης εκληφθεί η στέρηση ως ενυπάρχουσα στο υποκείμενο ή την ύλη από την οποία ξεκινά η γένεση. Για παράδειγμα, αντί να πούμε ότι κάτι γίνεται από μαύρο λευκό μπορούμε να πούμε ότι το μη λευκό γίνεται λευκό ή ότι από λευκό δυνάμει γίνεται ενεργεία λευκό. Σε κάθε περίπτωση υπάρχει κάτι που υπόκειται ως ύλη στο γιγνόμενο. Το δε πράγμα που μπορεί άμεσα να στεγάζει έχει ήδη την μορφή και η διαμορφωμένη ύλη του, δηλαδή τα τούβλα ως έτσι διαμορφωμένα, είναι άμεσα δυνάμει η ενεργεία ουσία, δηλαδή το σπίτι που έχει την δυνατότητα να στεγάζει και που όταν στεγάζει, αναλογικά μιλώντας, πληρώνει το είναι του ως σπίτι καθώς εκδηλώνει πλήρως και άμεσα την δυνατότητα που του παρέχει η μορφή του. Ωστόσο, το γίνεσθαι δεν είναι κάτι που αφορά μόνο την διαδικασία γένεσης μιας σύνθετης ουσίας αλλά κάτι που, τουλάχιστον όσον αφορά τις πλήρεις φθαρτές ουσίες όπως τα έμβια, αφορά και στην ανάπτυξη και, κυρίως, στην διατήρηση του στην ύπαρξη. Εν πάση περιπτώσει, η διαφορά στην ουσιακή μεταβολή είναι ότι πρόκειται για κατ'αντίφαση μεταβολή που συμβαίνει 'εκ του όλως υποκειμένου', δηλαδή το υποκείμενο μέσα στο οποίο συμβαίνει η μεταβολή δεν είναι μια ουσία που διατηρεί την ουσιώδη μορφή της. Ετούτο σημαίνει ότι εκείνο που δεν παραμένει είναι το πράγμα ως αυτό που ήταν, για παράδειγμα εντελεχεία χαλκός, και όχι ότι δεν παραμένει τίποτα αισθητό ως υποκείμενο και ύλη έτσι ώστε η μεταβολή να εξαρτάται από μια άμορφη και αναίσθητη πρώτη ύλη. Τέτοιου είδους ύλη απλώς δεν υπάρχει και τόσο η ύλη του πράγματος από το οποίο ξεκινά μια γένεση όσο και οι δυνατότητες αυτής της ύλης είναι πάντοτε κάτι που παραμένει καθώς αυτό ακριβώς είναι το υλικό από το οποίο 'κτίζεται' η ύλη του σύνθετου και της οποίας οι δυνατότητες υπάγονται στην νέα μορφή. Στην ουσιακή μεταβολή ο χαλκός ως συστατική ύλη της σύνθετης ουσίας έχει οντολογικό καθεστώς ανάλογο με τις υλικές ποιότητες. Η μεταβολή ως μετάβαση από το δυνάμει στο ενεργεία είναι κάτι που δεν συνεπάγεται απαραίτητα κάποια ενδιάμεση διαδικασία ή σταδιακή μεταβολή που οδηγεί σε αλλαγή. Η λεύκανση είναι κίνηση ή διαδικασία μεταβολής αλλά το να γίνεται κάτι λευκό, είτε σκέτα είτε από το αντιφατικό μη λευκό, μπορεί να σημαίνει απλώς το τελικό όριο ή πέρας της λεύκανσης και αυτό δεν είναι κίνηση ή διαδικασία μεταβολής γιατί τότε θα υπήρχε μεταβολή που οδηγεί σε κίνηση ή μεταβολή της μεταβολής⁷³⁰. Η λευκότητα ή η θερμότητα είναι όρια μεταβολής και όχι κινήσεις.

Η κίνηση είναι πάντοτε μια ενδιάμεση διαδικασία που απαιτεί χρόνο και καταλήγει στην ολοκλήρωση μιας μεταβολής ως αλλαγή της κατάστασης ενός πράγματος ή στην απόκτηση μιας νέας ουσιώδους μορφής. Η μεταβολή είναι ευρύτερος όρος από την κίνηση, τούτέστιν κάθε κίνηση είναι μεταβολή, δηλαδή διαδικασία μεταβολής που καταλήγει μετά από κάποιο χρόνο σε κάτι που έχει μεταβληθεί, αλλά κάθε μεταβολή δεν ενέχει απαραίτητα ενδιάμεση διαδικασία ή κίνηση ούτε απαιτεί χρόνο για να ολοκληρωθεί. Αυστηρά μιλώντας είναι ακαριαία

⁷²⁹ Φ 237β9κε, 240α16κε.

⁷³⁰ Φ 224β.

είτε αφορά την εκδήλωση της απόκτηση μιας μορφής όμοιας με αυτής του ποιητικού μέσω της κίνησης,-- και που ως αρχή της νέας κατάστασης ή οντότητας που παραμένει σηματοδοτεί το τέλος της κίνησης και την συνέχεια της ύπαρξης του νέου υποκειμένου--, είτε αφορά τις ενέργειες των εντελών ψυχικών δυνατοτήτων των έμβιων. Κατά την γνώμη μου, σε τελική ανάλυση δεν είναι ορθό να λέμε ότι η κίνηση είναι η μετάβαση από το δυνάμει στο ενεργεία· η κίνηση είναι το ενδιάμεσο διάστημα ανάμεσα σε δύο διαφορετικού είδους δυνάμει, ένα απώτερο και ένα άμεσο, και η κίνηση είναι η συγκροτητική εντελέχεια του συναφούς υποκειμένου ως άμεσης δυνατότητας. Η μετάβαση από το δυνάμει στο ενεργεία εκλαμβάνομενη, όχι ως μετάβαση από μια ύλη που είναι κάτι άλλο στο καθαυτό υποκείμενο του πράγματος του οποίου αποτελεί την ύλη, αλλά ως μετάβαση του ίδιου πράγματος από την ύλη στην μορφή ή από την δυνατότητα στην ενέργεια δεν είναι κίνηση ούτε γίνεται στο χρόνο καθώς εκδηλώνεται ως κάτι ακαριαίο που συνεχίζει να συμβαίνει συνυπάρχοντας τρόπον τινά με τον χρόνο αλλά όχι μέσα στον χρόνο όπως η κίνηση. Για αυτόν τον λόγο άλλωστε, ή τουλάχιστον και για αυτόν, η κίνηση δεν έχει αρχή αλλά έχει τέλος, Δεν μπορεί να καθοριστεί μια πρώτη στιγμή που έχει ξεκινήσει η κίνηση, δηλαδή η πρώτη στιγμή που κάτι είναι σε κίνηση, ενώ μπορεί να καθοριστεί το τέλος, όχι ως παύση της ίδιας της κίνησης, αλλά ως αρχή της ολοκληρωμένης οντότητας που προκύπτει μέσω της κίνησης. Αν υπήρχε μια τέτοια στιγμή θα σήμαινε ότι η κίνηση θα ήταν ολοκληρωμένα κάτι πριν ακόμη ξεκινήσει και άρα δεν θα υπήρχε κίνηση. Όπως ιδιοφυώς αναλύει ο Αριστοτέλης η έννοια του χρόνου ως διαδοχή στιγμών δεν σημαίνει απλώς ότι δεν θα υπήρχε κίνηση αλλά ούτε και ηρεμία, τουτέστιν ένα στατικό 'συμβάν' ως μια ενιαία διαμόρφωση που διαρκεί. Έτσι, αν μέσα στο χρόνο κάθε στάδιο μιας διαδικασίας είναι με κάποιο τρόπο ύλη ή δυνάμει το επόμενο αυτό που παρατηρούμε πάντοτε είναι την ύλη ως αυτό που έχει γίνει, δηλαδή κάποιο είδος σύνθετο, και όχι την μορφή. Επομένως, κάθε κίνηση είναι κάποιου είδους ενέργεια και μάλιστα ατελής γιατί η εντελέχεια του δυνάμει όντος που υπόκειται στην διαδικασία μεταβολής είναι ατελής ή ανεπαρκής. Το κινούμενο είναι κάτι που δεν μπορεί να καθορίσει αυτόνομα την κίνησή του και εξαρτάται από ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο που το μεταβάλλει σύμφωνα με την δική του μορφή μέσω της ποιητικής ενέργειας της επενεργητικής του δυνατότητας που συγχωνεύεται ή συμπίπτει με την παθητική ενέργεια της συμπληρωματικής παθητικής δυνατότητας μέσα στην εντελέχεια που είναι η κίνηση του κινούμενου. Ως εκ τούτου, πέραν από το ότι δεν υπάρχει πρώτη στιγμή της κίνησης καθώς για να είναι κάτι κινούμενο σημαίνει ότι σε οσοδήποτε μικρό χρονικό διάστημα πρέπει ήδη να έχει κινηθεί και άρα να έχει επιτελέσει μέρος της διαδρομής της κίνησής του, η ολοκλήρωση και άρα το πέρας της κίνησης δεν είναι εντός της κίνησης ούτε καθορίζεται από την κίνηση. Καθορίζεται από την απόκτηση της νέας μορφής ως αρχή της ύστερης κατάστασης ή οντότητας που η ύλη της είναι η ύλη του πράγματος, ή το πράγμα ως ύλη, από το οποίο ξεκίνησε η κίνηση· το τέλος ως πέρας ή ολοκλήρωση μιας μεταβολής είναι η πρώτη στιγμή που το υποκείμενο της κίνησης είναι ολοκληρωμένα κάτι άλλο. Το σημαντικό είναι πάντως ότι τα όρια της κίνησης δεν ανήκουν στην κίνηση και το είδος της κίνησης, τουτέστιν η οριοθέτηση της διαδρομής της, δεν είναι ποτέ κάτι ολοκληρωμένο πριν την λήξη της οπότε το κινούμενο είναι ήδη κάτι άλλο που ως όλον, δηλαδή ως συμπτωματικό ή ουσιώδες σύνθετο, παραμένει και δεν είναι σε κίνηση. Όσο η κίνηση συμβαίνει κάτι λείπει για να είναι ολοκληρωμένη και όταν περατωθεί παύει να είναι κίνηση. Για όσο

συμβαίνει είναι πάντοτε ατελής και η περάτωσή της ως απόκτηση της δικής της πλήρους ειδητικής ταυτότητας είναι η παύση της. Η κίνηση συμβαίνει πάντοτε μέσα στην ύλη, ή στο πράγμα ή την ουσία ως ύλη, και ό,τι είναι κίνηση απαιτεί ένα καθαυτό εξωτερικό κινητικό ή ποιητικό αίτιο. Η κίνηση ως κίνηση ενός πράγματος από ένα άλλο είναι μια εκτοτελής διαδικασία. Όταν ένα ξύλο γίνεται από ψυχρό θερμό ή από μαύρο λευκό, η κίνηση συμβαίνει μέσα στο ξύλο και αφορά την διαδικασία θέρμανσης ή λεύκανσης. Η κίνηση είναι η θέρμανση ή η λεύκανση ενώ τα πάθη όπως η θερμότητα ή η λευκότητα είναι τα τελικά όρια προς τα οποία κινούνται τα κινούμενα μέσω του ποιητικού αιτίου και από τα οποία λαμβάνει το όνομα της η μεταβολή⁷³¹. Ως εκ τούτου το βασικό κριτήριο για να πούμε ότι έχουμε μια ενιαία κίνηση είναι να είναι συνεχής, δηλαδή κάτι που πηγαινει από αριθμητικά ένα πράγμα στο αριθμητικά ίδιο πράγμα με το ίδιο είδος κίνησης που καθορίζεται από το ίδιο καθαυτό ποιητικό αίτιο. "Ἔστι δ' ὅτε κἄν ἀτελής ἦ μία λέγεται, ἐὰν μόνον ἦ συνεχής"⁷³². Η κίνηση αφορά πάντοτε μόνο το ενδιάμεσο διάστημα ανάμεσα σε ένα αρχικό όριο και ένα τελικό όριο. Θεωρώ σημαντική παρανόηση της αριστοτελικής θεωρίας της κίνησης να θεωρείται η κίνηση ατελής επειδή το κινητό ή το δυνάμει ον δεν έχει φτάσει ακόμη στο τελικό όριο ή σε ένα προκαθορισμένο τέλος έτσι ώστε να είναι το αποτέλεσμα της κίνησης ή γενικότερα να ερμηνεύεται η 'εντελέχεια του δυνάμει ως τέτοιου' με όρους χρονικότητας, τουτέστιν ως η εντελέχεια ή η ενέργεια του δυνάμει για όσο είναι δυνάμει ή στον βαθμό που είναι δυνάμει. Το 'ή τοιούτον' αφορά την επικέντρωση σε ένα πράγμα από την άποψη ότι είναι αυτό το πράγμα εκτός από άλλα πράγματα που μπορεί να είναι· για παράδειγμα, ο άνθρωπος ως γιατρός και κυρίως ο γιατρός ως γιατρός θεραπεύει ενώ ο γιατρός ως άνθρωπος δεν θεραπεύει⁷³³. Ο Kosman⁷³⁴ ισχυρίζεται ότι ο Αριστοτέλης μιλά πάντοτε μόνο για την δυνατότητα ενός πράγματος να είναι και όχι για την δυνατότητα να γίνεται ή να κινείται. Ωστόσο, αν η δυνατότητα αφορά πάντοτε την δυνατότητα ενός πράγματος να είναι σε μια τελική κατάσταση τότε η αριστοτελική διάκριση της δύναμης και της ενέργειας που λέγονται μόνο σύμφωνα με την κίνηση και με την οποία ασχολείται ο Αριστοτέλης στα πρώτα έξι κεφάλαια των ΜΦ Θ προκειμένου να καταλήξει αναλογικά στην δυναμική οντολογική θεώρηση της ουσίας, από την οποία σε τελική ανάλυση εξαρτάται η κίνηση, και της σύνδεσης της εντελέχειας ή της πραγματικότητας με την ενέργεια ως κάποιου είδους κάνει, ως κάτι που συμβαίνει ή επισυμβαίνει και δεν είναι κίνηση, δεν θα είχε κανένα νόημα. Επιπλέον, η κίνηση δεν θα μπορούσε να καλύπτει διαδικασίες χωρίς προκαθορισμένο τέλος όπως η απλή θέρμανση ενός σώματος από ένα άλλο, ούτε θα μπορούσε να εξηγηθεί η διαφορά της εξ ορισμού ατέλειας, ή μη πληρότητας, της κίνησης έναντι της ατέλειας μιας κίνησης που απλώς διακόπτεται και το αποτέλεσμα είναι ατελές σε σχέση με αυτό που θα προέκυπτε αν ολοκληρωνόταν κανονικά η διαδικασία. Ούτως ή άλλως, ο Αριστοτέλης δεν προσπαθεί να εξηγήσει την κίνηση μέσω μιας τελικής κατάστασης που είναι προκαθορισμένη πριν ξεκινήσει ή πριν λήξει η διαδικασία. Η τελεολογία αφορά το είδος της αναγκαιότητας ή της σταθερής 'σχέσης' που όταν υφίσταται είναι επαρκής

⁷³¹ Φ224β.

⁷³² Φ 228β15.

⁷³³ Φ 192β23.

⁷³⁴ Kosman 1969, 1984, 1994

αιτία συνέχειας ή ενότητας όσον αφορά την πραγμάτωση μιας συμπεριφοράς: είτε αυτό αφορά την πραγμάτωση μιας ύλης σε πράγμα είτε αφορά την συνέχεια της ύπαρξης ενός συγκεκριμένου πράγματος ως τέτοιο είτε αφορά στην πληρότητα του τρόπου του είναι του δια της επιτέλεσης του συναφούς χαρακτηριστικού έργου του. Ο Αριστοτέλης διασφαλίζει την πραγματικότητα της κίνησης και ακόμη και αν δεχτούμε την δυνατότητα ως δυνατότητα που έχει ένα πράγμα να είναι, τότε η κίνηση αφορά την δυνατότητα ενός πράγματος να είναι κινούμενο σύμφωνα με ένα είδος κίνησης, μιας διαδικασίας με συγκεκριμένη δομή και τάξη. Σε κάθε περίπτωση η δυνατότητα είναι πάντοτε δυνατότητα είτε σε σχέση με κάτι που δεν είναι ακόμα αλλά μπορεί να γίνει είτε σε σχέση με κάτι που είναι ήδη αλλά όχι από μόνο του. Σε κάθε περίπτωση αυτό που είναι δυνάμει είναι αυτό που, από την άποψη που είναι δυνάμει, μεταβάλλεται ή μπορεί να μεταβάλλεται είτε για να γίνει κάτι άλλο είτε για να συνεχίσει να είναι αυτό που είναι αλλά ανά πάσα στιγμή μπορεί να πάψει να είναι ακριβώς επειδή είναι αυτό που μεταβάλλεται.

Οι περισσότεροι σχολιαστές επικεντρώνονται στην κίνηση ως εάν να είναι κάτι που κάνει το παθητικό μόνο του. Ο Αριστοτέλης ωστόσο επιμένει με κάθε ευκαιρία ότι η κίνηση με την τυπική της σημασία απαιτεί πάντοτε ένα ποιητικό αίτιο και μάλιστα ότι η μορφή που έχει ή είναι αυτό το ποιητικό αίτιο είναι και η πρώτη αρχή της κίνησης έναντι της δυνατότητας που ασκείται σύμφωνα με αυτή την αρχή και με την οποία συνήθως, μέσα στο ποιητικό, συμπίπτει. Η κίνηση σε τελική ανάλυση είναι η εντελέχεια "ή τοῦ δυνάμει ποιητικοῦ καί παθητικοῦ, ἢ τοιοῦτον". Αφορά την κοινή ενεργοποίηση ή εντελέχεια ή βαθμό πραγματικότητας δύο συμπληρωματικών δυνατοτήτων ως αναγκαία σύμπτωση των ενεργειών τους σε ένα ενιαίο συμβάν μέσα σε ένα υπόστρωμα που είναι η διαδρομή ή περιοχή της κίνησης. Η επενέργεια του ποιητικού ως 'τούδε εν τώδε' συμβαίνει μέσα στο παθητικό αλλά το ποιείν ανήκει στο ποιητικό και, η επενέργεια, συμπίπτει με την πάθηση του παθητικού ως 'τούδε υπό τούδε' που συμβαίνει στο παθητικό και ως πάσχειν του ανήκει. Η κίνηση είναι ατελής γιατί είναι ατελές το δυνατόν του οποίου η κίνηση είναι εντελέχεια και το εν λόγω δυνατόν είναι ατελές για πολλούς λόγους. Ο κυριότερος, ωστόσο, κατά την γνώμη μου είναι ότι εξαρτάται από την συμπληρωματική δυνατότητα ενός ποιητικού αιτίου και κυρίως από την ενεργεία μορφή του ποιητικού φορέα που κατευθύνει την κίνηση. Η κίνηση αποκτά την ταυτότητά της με την λήξη της καθώς ποτέ μια κίνηση δεν είναι ένα άμεσα ολοκληρωμένο ενέργημα έτσι ώστε να μπορούμε να πούμε ενόσω συμβαίνει ότι αυτό που κινείται ταυτόχρονα κινείται και έχει κινηθεί ή γίνεται και έχει γίνει ή ότι αυτό που κινεί, εκλαμβάνόμενο ως κατ'ενέργεια δυνατότητα ή ως ο υλικός φορέας της ποιητικής δύναμης, κινεί και ταυτόχρονα έχει κινήσει. Εδώ, το νόημα του να έχει κινηθεί κάτι σημαίνει να είναι κάτι ολοκληρωμένο ως αυτό που είναι, δηλαδή να έχει ολοκληρώσει την κίνησή του. Εξ ορισμού όμως ό,τι κινείται έχει ένα τέλος που είναι εξωτερικό της κίνησης του. Αν μπορούσαμε να πούμε με αυτή την έννοια πως ό,τι κινείται έχει κινηθεί τότε η κίνηση θα έπρεπε να αποτελείται από ακίνητα κινήματα, δηλαδή στιγμιαία συντελεσμένες κινήσεις, και άρα δεν θα υπήρχε κίνηση. Από την άλλη προφανώς ό,τι κινείται έχει κινηθεί όχι όμως με την έννοια της ολοκλήρωσης της κίνησης, σε οιοδήποτε σημείο της διαδρομής, αλλά με την έννοια ότι, καθόσον η κίνηση ανήκει στα συνεχή είναι διαιρετή σε τμήματα που και αυτά είναι κινήσεις και άρα το κινούμενο έχει πάντοτε ήδη επιτελέσει ένα οσοδήποτε μικρό μέρος της κίνησής του. Ετούτο δεν σημαίνει απαραίτητα ότι το κινούμενο

έχει πραγματικά σταματήσει σε κάποιο ενδιάμεσο σημείο της συνεχούς διαδρομής, δηλαδή ότι, κατά συμβεβηκός, το έχει χρησιμοποιήσει ως τέλος του προηγούμενου και αρχή του επόμενου αντί απλώς να το 'περάσει'. Αν όμως έχει σταματήσει σε κάποια από τα ενδιάμεσα σημεία, τότε και πάλι προφανώς αυτό που έχει κινηθεί είναι, τουλάχιστον από την άποψη της μορφής σύμφωνα με την οποία μεταβάλλεται, διαφορετικό από αυτό που τώρα κινείται. Αντιθέτως στις ενέργειες ανά πάσα στιγμή το ίδιο πράγμα χωρίς να υπόκειται σε μεταβολή με την τυπική έννοια ταυτόχρονα ή μαζί έχει δει και βλέπει ή νοεί και έχει νοήσει ή ζει και έχει ζήσει. Στην κίνηση συνεχώς αυτό που τώρα κινείται είναι κάτι διαφορετικό, δηλαδή διανύει διαφορετικό τμήμα της διαδρομής, από αυτό που έχει κινηθεί και ως τέτοιο δεν υπάρχει πια. Το κινούμενο εξαρτάται από κάτι άλλο, ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο, και έτσι πάντοτε είναι κάτι άλλο αυτό που κινεί και έχει κινήσει αυτό που κινείται και έχει κινηθεί⁷³⁵. Αυτό που κινεί και έχει κινήσει είναι το ποιητικό που κινεί το παθητικό που είναι αυτό που κινείται και έχει κινηθεί. Η κίνηση ως εντελέχεια ή μορφή ή ουσιώδες είναι της διαδικασίας που συγκροτεί συγχρονικά την διαδρομή της κίνησης είναι συνδεδεμένη με όλη την διάρκεια της κίνησης καθώς είναι κάτι που πρόκειται να ολοκληρωθεί μόνο με την πάροδο περισσότερου χρόνου. "Ἐπὶ πλείω χρόνον γινομένης τελειωθήσεται τὸ εἶδος"⁷³⁶. Στην διάρκεια μιας συνεχούς κίνησης η ταυτότητα του κινούμενου σε σχέση με την μορφή ως προς την οποία μεταβάλλεται δεν είναι καμία από τις δυνάμει ενδιάμεσες μορφές της διαδρομής γιατί αυτές μπορεί να τις αποκτήσει μόνο αν διακοπεί σε κάποια από αυτές η κίνηση έτσι ώστε να ολοκληρωθεί η μεταβολή ως αποτέλεσμα αυτού που έχει γίνει το κινούμενο, δηλαδή κατά μια έννοια το δυνάμει ον ή η ύλη, κατά την διάρκεια της κίνησης. Μια κίνηση που έχει πραγματικά μέρη δεν είναι απολύτως συνεχής αλλά διακόπτεται από διαστήματα ηρεμίας. Ωστόσο είναι συνεχής στην περίπτωση που το ίδιο υποκείμενο μεταβάλλεται με το ίδιο είδος κίνησης από το ίδιο καθαυτό ποιητικό αίτιο. Από την άλλη το ότι δεν είναι σε καμία από αυτές τις ενδιάμεσες μορφές δεν σημαίνει ούτε ότι κάθε στιγμή αποκτά και χάνει μορφές ούτε ότι η ύλη που είναι το παραμένον υποκείμενο της μεταβολής δεν μεταβάλλεται. Η ύλη, ως σύνολο, είναι ακριβώς αυτό που από κάποια άποψη μεταβάλλεται και από κάποια άποψη δεν μεταβάλλεται έτσι ώστε να γίνεται κάτι άλλο παραμένοντας αριθμητικά ένα πράγμα αλλά με διαφορετικό είναι ή ορισμό. Για να το θέσω αλλιώς, στην ύλη ως δυνάμει ον υπάρχει κάτι που μεταβάλλεται και κάτι που δεν μεταβάλλεται. Η ταυτότητα του κινούμενου ως κινούμενου είναι ότι μεταβάλλεται σύμφωνα με μια μορφή με ένα συγκεκριμένο είδος ενιαίας κίνησης που συγκροτείται από την σύμπτωση της ποιητικής και της παθητικής ενέργειας μέσα στο παθητικό, η κατά μια έννοια μέσα στην κίνηση⁷³⁷. Αν μη αυθαίρετα, δηλαδή όχι σχετικά με το πώς εμείς διαιρούμε μια κίνηση σε μέρη, μια κίνηση του ίδιου είδους έχει μέρη αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν 'σημεία' διάλειψης ή ασυνέχειας που συνεπάγονται ένα οσοδήποτε μικρό χρονικό διάστημα ηρεμίας και τα οποία αντιστοιχούν στο τέλος του προηγούμενου και στην αρχή του επόμενου τμήματος της κίνησης. Αντιθέτως, τόσο η εντελέχεια ως εμμένεια της μορφής ή ενέργεια κατοχής ή ουσιώδες είναι όσο και οι ψυχικές ενέργειες των έμβιων που εκδηλώνουν

⁷³⁵ ΜΦ1048β31-33

⁷³⁶ HN 1174α18-19, και 27-29

⁷³⁷ Φ 202β23-26.

αυτή την εντελέχεια είναι κάτι που είναι ολοκληρωμένο ανά πάσα στιγμή λόγω της εμμένειας του τέλους ως παροντικής συγκροτητικής μορφής ή εντελέχειας που παρέχει και διατηρεί την ουσιώδη ταυτότητα ή συμβάλλει σε αυτή. Κατά την γνώμη μου, η ενύπαρξη του τέλους δεν σχετίζεται με κάτι μελλοντικό παρά μόνο με την έννοια της συνέχειας, ενότητας και διάταξης ή δομής που παρέχει η μορφή ως αδιάλειπτα ενεργός κανόνας συμπεριφοράς ή επαρκής καθορισμός αναγκαίων σχέσεων που είναι δυνατές κατ' ανάγκην επειδή οι δυνάμεις που συγκροτούν μια διαδικασία ή ένα υλικό σώμα ως ενοποιημένες από την μορφή, δηλαδή ως μια εντελέχεια, σχετίζονται όντως έτσι μεταξύ τους. Η σχέση ως η πληρότητα ή το είναι ή η εντελέχεια της συμπλοκής οιωδηότε συμπληρωματικών αιτιακών δυνατοτήτων δεν είναι κάτι που επιπροστίθεται ούτε κάτι που έπεται της εκδήλωσης των δυνατοτήτων των οποίων είναι εντελέχεια ούτε κάτι που ως ενέργεια συμβαίνει ανάμεσα στα πράγματα. Είναι αυτό που είναι ενεργεία οι δυνατότητες ως αυτό που συμβαίνει μέσα στα πράγματα ή τις φυσικές διαδικασίες και εκδηλώνεται υλομορφικά ως αυτά τα πράγματα ή ως οι διαδικασίες που έχουν την συγκεκριμένη δομή, διάταξη και οριοθέτηση. Η εντελέχεια τρόπον τινά 'προηγείται' συγχρονικά της πραγμάτωσης ή εκδήλωσης των δυνατοτήτων των οποίων είναι εντελέχεια ή μορφή και συμπίπτει με την ενέργεια του υλομορφικού συμβάντος ή πράγματος του οποίου είναι πληρότητα ή βαθμός πραγματικότητας ή αίτιο συνέχειας ή μορφή ή ουσία. Έτσι, ενώ όλες οι κινήσεις είναι ενέργειες με την ευρεία έννοια όλες οι ενέργειες δεν είναι κινήσεις. Η κίνηση είναι κάτι που απαιτεί χρόνο, αφορά πάντοτε κάποιου είδους υλικές διαδικασίες και έχει αρχή μέση και τέλος. Η εντελέχεια ως εσωτερική επάρκεια ή κοινή ενεργοποίηση δύο δυνατοτήτων που καθορίζει ένα είδος κίνησης και η ενέργεια ως εκδήλωση της, δηλαδή ως αυτό που συμβαίνει μεταξύ της αρχής και του τέλους τα οποία δεν ανήκουν στην κίνηση και από τα οποία εξαρτάται η κίνηση, είναι η κίνηση. Το καθαυτό ποιητικό αίτιο της κίνησης που είναι η μορφή του ποιητικού φορέα που καθορίζει την ενέργεια της δυνατότητάς του μέσα στο παθητικό, για παράδειγμα η τέχνη ή, αναλογικά και υπό όρους, ακόμη και η θερμότητα ενός θερμού σώματος που θερμαίνει ένα άλλο, είναι εκτός της κίνησης, και λόγω αυτού και το τέλος της κίνησης είναι εκτός της κίνησης. Η ενέργεια με την αυστηρή έννοια αφορά την εκδήλωση της μορφής ως διαρκές αίτιο συνέχειας της ύπαρξης μιας σύνθετης ουσίας, και τις ψυχικές ενέργειες. Δεν είναι κάτι που απαιτεί διάρκεια χρόνου για να είναι ολοκληρωμένα αυτό που είναι, δεν έχει εξωτερικό όριο και δεν έχει αρχή μέση και τέλος όπως οι διαδικασίες μεταβολής που ενδεχομένως οριοθετεί εκ των έσω· ως κάτι εσωτερικό στο υλομορφικό σύνθετο του οποίου συγκροτεί και καθορίζει αδιαλείπτως την ύλη μέσω κινήσεων που δεν μεταβάλλουν το σύνθετο αλλά μόνο την ύλη του. Μέσα σε έναν οργανισμό μπορούν να συμβαίνουν κανονικές κινήσεις μεταξύ των μερών του σε οιοδήποτε επίπεδο και μια κίνηση ή πράξη να είναι μέσο για κάτι άλλο ή να συμβαίνει χάριν κάτι άλλου αλλά στο επίπεδο του έμφυχου ούτε η συνολική εντελέχεια ή ψυχή που τις καθορίζει ως εσωτερική κανονιστική αρχή δεν είναι κίνηση ούτε οι 'σχεσιακές' ζωτικές πράξεις ή ενέργειες του έμβιου που αποτελούν εκδηλώσεις αυτής της εντελέχειας ή ψυχής είναι κινήσεις. Η ίδια η ζωή ενός έμβιου μπορεί να ιδωθεί είτε, 'υλικώς', ως μια εκτεταμένη στον χρόνο διαδικασία στην οποία υπόκειται ένα ον που δυνάμει έχει ζωή, δηλαδή το έμβιο ως μια ενδοχρονική ύπαρξη με διάρκεια που ανά πάσα στιγμή οριοθετείται από την ψυχή, είτε ως ενέργεια που εκδηλώνει ανά πάσα στιγμή την, τελεολογική, σχέση του έμβιου με το

σώμα του ή του έμβιου με τον ήδη συγκροτημένο και συνεχώς αυτοσυγκροτούμενο εαυτό του. Η μορφή ή ψυχή ως εντελέχεια αφορά ακριβώς αυτή την τελεολογική σχέση ως σχέση της δυνατότητας με την ενέργεια, δηλαδή της δυνατότητας με αυτό που είναι. Μια αυτοσχεςία ως σχέση ταυτότητας που συγκροτεί και διατηρεί διαφορά μέσα στην ταυτότητα. Η ζωή ως συνεχής δραστηριότητα ενός έμβιου που οριοθετείται από την ψυχή, σε αντίθεση τόσο με τις κινήσεις που συμβαίνουν μέσα στο σώμα, όσο και με τα 'χρονικά' χαρακτηριστικά ως προς τα οποία μεταβάλλεται το έμβιο στην διάρκεια αυτής της διαδικασίας δεν είναι κίνηση με την τυπική έννοια. Επιτελείται ακατάπαυστα, τρόπον τινά, στην εσωτερική πλευρά του ορίου· ζώντας το έμβιο είναι ανά πάσα στιγμή ολοκληρωμένα ένα 'τόδε τι' ενώ από την άλλη πλευρά του ορίου που το ίδιο θέτει είναι ο θάνατος ως το αντίθετο του εσωτερικού τέλους ως εμμένειας του έργου που είναι η 'υπερβατική' της ύλης ζωή του.

ΤΟΠΟΣ ΕΙΔΩΝ ΛΟΓΟΣ ΜΟΡΦΩΝ

"Και σωστά είπαν εκείνοι που υποστηρίζουν ότι η ψυχή είναι τόπος ειδών, με την διαφορά ότι δεν είναι όλη αλλά μόνο η νοητική, και ούτε είναι τα είδη εντελεχεία αλλά μόνο δυνάμει"⁷³⁸

"Η ψυχή, κατά κάποιον τρόπο είναι όλα τα όντα. Γιατί τα όντα είναι είτε αισθητά είτε νοητά· και η γνώση, κατά κάποιον τρόπο είναι τα επιστητά ενώ η αίσθηση τα αισθητά· και πρέπει να ερευνήσουμε πώς γίνεται αυτό.... Είναι λοιπόν ανάγκη ή να είναι τα ίδια τα πράγματα ή τα είδη. Τα ίδια, βέβαια, τα πράγματα δεν είναι, γιατί μέσα στην ψυχή δεν είναι ο λίθος αλλά το είδος. Επομένως, η ψυχή είναι όπως το χέρι, διότι και το χέρι είναι όργανο οργάνων, και ο νους είδος ειδών, και η αίσθηση είδος αισθητών"⁷³⁹

"Σε σύγκριση με την προηγηθείσα φιλοσοφία, ο Καρτέσιος διεύρυνε τη σφαίρα αρμοδιοτήτων του νου. Σε σύγκριση με την προηγηθείσα φιλοσοφία, ο Αριστοτέλης περιόρισε σημαντικά την σφαίρα αρμοδιοτήτων του νου"⁷⁴⁰.

Κατά τον Αριστοτέλη η πραγματικότητα της φύσης δεν μπορεί να αμφισβητηθεί λόγω της ενάργειας των φύσει όντων⁷⁴¹. Από την άλλη, μολονότι η ύπαρξη των φυσικών όντων δεν είναι αποδείξιμη μέσω παραγωγικού συλλογισμού, δεν σημαίνει πως την εκλαμβάνουμε ως αυταπόδεικτη. Για οποιοδήποτε πράγμα το να αποδείξουμε ότι υπάρχει δεν σημαίνει να του αποδώσουμε ύπαρξη αλλά σημαίνει ότι μπορούμε να αποδώσουμε την αιτία του. "Για κάποια πράγματα υπάρχει ένα αίτιο διαφορετικό από αυτά τα ίδια ενώ για άλλα δεν υπάρχει. Επομένως είναι προφανές ότι σε αυτές τις περιπτώσεις το 'τι είναι' είναι άμεσο και πρώτη αρχή. Σε αυτή την περίπτωση τόσο το 'είναι' όσο και το 'τι είναι' πρέπει να υποθεθεί ή να καταστεί σαφές με κάποιον άλλο τρόπο"⁷⁴². Ο τρόπος αυτός είναι κάτι σύνθετο που δεν προκύπτει από την απλή παρατήρηση αλλά ξεκινά από τον συστηματικό λογισμό πάνω στα επαναλαμβανόμενα δεδομένα της εμπειρίας· δεδομένα που έχουν προκύψει επαγωγικά από την παρατήρηση των οικείων υπό εξέταση φαινομένων. Ωστόσο, οι πρώτες αρχές, τα 'αναπόδεικτα', ανακαλύπτονται και προσπορίζονται αρχικά μέσω επαγωγικής διαδικασίας, δηλαδή εμπειρικής γενίκευσης που βασίζεται στο υλικό που προσφέρει η αισθητηριακή αντίληψη, αλλά στην συνέχεια συλλαμβάνονται και κατανοούνται μέσω μιας άλλου τύπου νοητικής ενέργειας, που συνήθως αποκαλείται νοητική ενόραση. Η αισθητηριακή αντίληψη σχετίζεται με τα επιμέρους και εμφυτεύει το καθόλου το οποίο συνιστά το καθαυτό αντικείμενο της αληθινής γνώσης⁷⁴³. Από την άλλη, μολονότι η αισθητηριακή αντίληψη παρέχει κάποιο είδος γνώσης, δεν είναι εκείνη μέσω της οποίας συλλαμβάνουμε τις πρώτες

⁷³⁸ ΠΨ429α27-28.

⁷³⁹ ΠΨ 431β20-432α1.

⁷⁴⁰ Burnyeat 2008 15.

⁷⁴¹"το να αποπειραθούμε να δείξουμε ότι υπάρχει η φύση θα ήταν γελοίο, αφού είναι φανερό ότι υπάρχουν πολλά όντα σαν και αυτά που αναφέραμε. Η προσπάθεια να αποδείξει κανείς το φανερό μέσω του μη φανερού χαρακτηρίζει τον άνθρωπο που δεν μπορεί να διακρίνει αυτό που γίνεται από μόνο του γνωστό από εκείνο που δεν γίνεται" Φ 193α3-6

⁷⁴² ΑΥ 93β21-24, ΜΦ 1041β9-11.

⁷⁴³ "δήλον δὴ ὅτι τα πρώτα επαγωγή γνωρίζειν αναγκαίον· και γαρ η αίσθησις οὕτω το καθόλου εμποιεῖ". ΑΥ100β3-5

αρχές ούτε είναι γνώση με την αυστηρή έννοια της επιστήμης⁷⁴⁴. συνιστά ωστόσο απαρέγκλιτη προϋπόθεσή της. Η εμπειρική γνώση συνιστά προστάδιο ή κατά μια έννοια ύλη της αληθινής γνώσης ως μορφικά αιτιακή προϋπόθεσή της. Η αισθητηριακή αντίληψη από μόνη της δεν μπορεί να οδηγήσει σε γνωσιολογικά καθολικές αλήθειες γιατί μολονότι μέσω αυτής μπορεί κάποιος να αποκτήσει εμπειρία, ή μάλλον εμπειρίες⁷⁴⁵, και να οδηγηθεί έτσι στη διαπίστωση ενός γεγονότος, να το συνδέσει με άλλα γεγονότα ή ακόμη και να προβεί σε κρίσεις, δεν μπορεί να αποδώσει την αιτία του⁷⁴⁶. Ομοιοτρόπως, η επαγωγή ως εμπειρική γενίκευση που προχωρά από το επιμέρους προς το γενικό δείχνει το 'εν παρά τα πολλά', επιστώντας την προσοχή μας σε αυτό, αλλά, σε αντίθεση με κάθε εμπειρισμό, η γενίκευση βάσει ποιοτικών ομοιοτήτων και η επαναληψιμότητα δεν αρκούν για να αποτελεί κάτι επιστημονική αρχή ή απόδειξη αλήθειας. Η εμπειρία δεν αρκεί για να αποκτηθεί η γνώση των πραγματικά καθολικών χαρακτηριστικών και των μεταξύ τους αναγκαίων σχέσεων. Το 'εν κατά των πολλών', δηλαδή το καθόλου που αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε πολλά και που είναι απαραίτητο για την επιστημονική απόδειξη σε αντιδιαστολή τόσο με τις γενικεύσεις της εμπειρίας, όσο και με τις πλατωνικές υπερβατικές ιδέες, τα 'εν επί των πολλών'⁷⁴⁷ που υποτίθεται πως υπάρχουν ανεξάρτητα από τα ατομικά πράγματα.

Τα αριστοτελικά καθόλου δεν είναι ούτε απλές γενικεύσεις μέσω ομοιοτήτων, ούτε καθόλου που υπάρχουν ανεξάρτητα από τον νου. Τα καθόλου δεν υπάρχουν ούτε έξω από τα πράγματα ούτε εμμενώς μέσα στα ίδια τα πράγματα. Τα καθόλου υπάρχουν μόνο εν σχέσει με την νόηση. Ετούτο από την άλλη δεν σημαίνει ότι είναι υποκειμενικά καθότι μολονότι ανήκουν στον νου η αλήθεια τους δεν εξασφαλίζεται ούτε από κάποια ατομική ούτε από κάποια υπερβατολογική συνείδηση καθώς σχετίζονται οντολογικά με την ανεξάρτητη από τον νου μας πραγματικότητα. Ο Αριστοτέλης είναι ρεαλιστής όχι επειδή θεωρεί ότι υπάρχουν καθόλου ανεξάρτητα από τον νου, αλλά επειδή θεωρεί ότι τα καθόλου συγκροτούνται αντικειμενικά στον νου. Εν ολίγοις, ο Αριστοτέλης εν σχέσει με τα καθόλου δεν είναι ούτε ακραίος ρεαλιστής, με την έννοια ότι υπάρχουν αφηρημένα αντικείμενα ανεξάρτητα από τον νου, ούτε μετριοπαθής ρεαλιστής, με την έννοια ότι υπάρχουν κοινά ποιοτικά στοιχεία που μοιράζονται τα επιμέρους πράγματα αλλά ούτε και νομιναλιστής με την έννοια ότι τα καθόλου συνιστούν γενικεύσεις μέσω ομοιοτήτων οι οποίες

⁷⁴⁴ "έστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα και σαφῆ τα συγκεκριμένα μάλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τα στοιχεῖα και αἱ ἀρχαὶ διαιρούσι ταῦτα." (Φ 184α22-23). Βλ. και Φ 1.1, 1.2, ΑΥ 1.18, 1.31, 2.19, ΗΝ 1137β28, ΑΥ 87β28, ΜΦ 1029β1-12, Frede 1996 157-173, Guthrie 178-202, Κάλφας 2009 215-232.

⁷⁴⁵ "Σε ὅσα ζῶα ὁμως με την αἴσθηση ὑπάρχει διατήρηση αἰσθημάτων, τα αἰσθήματα παραμένουν στην ψυχή. Όταν τα αἰσθήματα πολλαπλασιαστούν δημιουργείται κάποια διαφοροποίηση: σε ἄλλα ζῶα ἀπὸ την διατήρηση των αἰσθημάτων δημιουργείται ὁ λόγος, και σε ἄλλα ὄχι. Απὸ την αἴσθηση δημιουργείται ἡ μνήμη, ὅπως λέγαμε, και ἀπὸ την επαναλαμβανόμενη μνήμη του ἰδίου πράγματος ἡ εμπειρία. Γιατί οἱ πολυάριθμες μνήμες διαμορφώνουν μια εμπειρία. Απὸ την εμπειρία τώρα, δηλαδή ἀπὸ την ολότητα του καθόλου που ακινητοποιεῖται στην ψυχή, τὸ ἓνα σε σχέση με τα πολλά, αυτό που ἴδιο ἐνυπάρχει μέσα σε ὅλα ἐκεῖνα τα πολλά δημιουργείται ἡ ἀρχὴ της τέχνης και της επιστήμης" ΑΥ Β19

⁷⁴⁶ "λέμε ὅτι τὸ καθόλου εἶναι αὐτὸ που ἰσχύει πάντοτε και παντοῦ...εἶναι φανερό ὅτι δεν εἶναι δυνατόν οὔτε και να γνωρίζει κανεὶς επιστημονικά μέσω των αἰσθήσεων" ΑΥ 87β32-35

"ἐκ των ἀσαφῶν μὲν φανερώτερων δὲ γίνεταί τὸ σαφές και κατὰ τον λόγον γνωριμώτερον ου γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τον οριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλείστοι των ὄρων λέγουσιν, ἀλλὰ και την αἰτίαν ἐνυπάρχειν και ἐμφαίνεσθαι." ΠΨ 413α11-16

⁷⁴⁷ ΑΥ 77α5-8, 100α6-10, Φ 1.1.

αποτελούν μη αναγώγιμα γεγονότα της εμφάνισης των επιμέρους πραγμάτων. Ο Αριστοτέλης, είναι αιτιακός ρεαλιστής καθώς τα καθόλου είναι οι έννοιες που συγκροτούν τον ίδιο τον νου ως δυνατότητα νόησης και υπάρχουν ως το 'υλικό' της αντικειμενικά μορφικής συγκρότησής του⁷⁴⁸. και αυτό γιατί η ίδια η συγκρότηση των εννοιών και των μεταξύ τους λογικών σχέσεων έγκειται στην βαθμιαία 'αφομοίωση' της αιτιακής δομής του κόσμου και όχι στην αναπαράσταση της πραγματικότητας. Η καθολικότητα δεν έγκειται στην ανεξάρτητη του νου ύπαρξη των καθόλου αλλά στο ότι είναι έννοιες που εμπλέκονται σε εξηγήσεις και ορισμούς που έχουν καθολική και αντικειμενική εγκυρότητα. "Το καθόλου είναι πολύτιμο επειδή αποκαλύπτει την αιτία" καθώς "ενώ δεν είναι αναγκαίο για το αν θα υπάρξει απόδειξη να υπάρχουν Είδη ή κάποιο Ένα παρά τα πολλά, είναι εντούτοις αναγκαίο να πούμε ότι είναι αληθές να αποδίδουμε ένα κατηγορούμενο σε πολλά [εν κατά των πολλών]"⁷⁴⁹. Το καθόλου δεν υπάρχει ούτε μέσα ούτε έξω από τα πράγματα αλλά σχηματίζεται στο νου και ως εκ τούτου είναι εκείνο που μπορούμε να διατυπώσουμε αληθώς για τα πράγματα.

Επομένως, όπως ήδη δείξαμε και αλλού, οι μορφές των πραγμάτων, συμπεριλαμβανομένων και αυτών που ανήκουν στο ίδιο ταξινομικό είδος, δεν είναι ποτέ καθολικές. Κάθε επιμέρους ατομικό πράγμα έχει τις δικές του ιδιαίτερες αρχές· την δική του προσίδια ατομική μορφή και ύλη και παράγεται πάντοτε από ένα συνώνυμο ποιητικό αίτιο, δηλαδή από ένα ενεργεία πράγμα της ίδιας μορφής⁷⁵⁰. Με άλλα λόγια, η αριστοτελική οντολογία δεν περιλαμβάνει ουσιώδη γένη ή είδη⁷⁵¹ και ως εκ τούτου ο Αριστοτέλης δεν είναι ουσιοκράτης, τουλάχιστον όχι με την έννοια της πραγματικής ύπαρξης αιώνιων φυσικών ειδών είτε έξω από τα πράγματα (universalia ante re) είτε μέσα στα πράγματα (universalia in re). Οι μορφές δεν συνιστούν καθόλου μέσα στα πράγματα γιατί τα πράγματα που ανήκουν στο ίδιο είδος δεν έχουν αριθμητικά μία και την ίδια μορφή· απλώς τους αποδίδουμε τον ίδιο ορισμό, δηλαδή την ίδια ειδητική ταυτότητα γιατί οι ουσιώδεις μορφές τους ως τα ατομικά μορφικά αίτια της συγκρότησής τους στην κατάλληλη ύλη τα συγκροτούν κατά τον ίδιο τρόπο. Και οι ουσιώδεις μορφές τους τα συγκροτούν κατά τον ίδιο τρόπο γιατί υπάρχει η αλυσίδα της γένεσης όπου κάθε πράγμα προκύπτει από την ενέργεια, και άρα την αιτιακή εκδήλωση της μορφής, ενός προηγούμενου πράγματος που ήταν ενεργεία μια ίδια μορφή. Οι ουσιώδεις μορφές, δηλαδή οι μορφές ή ουσίες, δεν είναι οι αισθητές μορφές, και τα πράγματα, δηλαδή οι αισθητές ουσίες, που ανήκουν στο ίδιο ταξινομικό είδος δεν έχουν τις ίδιες

⁷⁴⁸ "Η ύπαρξη λέγεται κατά πολλούς τρόπους" (ΜΦ 1077β16-17).

⁷⁴⁹ ΑΥ 88α5-6, 75α5-9. Βλ. και ΜΦ 1038β11 Το καθόλου είναι αυτό που αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε πολλά πράγματα

⁷⁵⁰ "Κάθε ουσία γίνεται από άλλη συνώνυμή της" ΜΦ 1070α4

"Συνεπώς τα καθόλου αίτια δεν υπάρχουν. Γιατί αρχή των καθέκαστων είναι το καθέκαστο. Γιατί να μεν καθολικά ο άνθρωπος είναι η αιτία του ανθρώπου, αλλά δεν υπάρχει κανένας καθόλου άνθρωπος... επίσης, αν τα αίτια των ουσιών [είναι αίτια για όλα τα πράγματα], εν τούτοις τα αίτια και τα στοιχεία είναι διαφορετικά για διαφορετικά πράγματα....αλλά και για πράγματα που ανήκουν στο ίδιο είδος είναι διαφορετικά, όχι βέβαια ως προς το είδος, αλλά επειδή κάθε ατομικό πράγμα είναι διαφορετικό. Παραδείγματος χάριν, η δική σου ύλη, μορφή και κινούσα αιτία και η δική μου είναι διαφορετικές, ενώ ως προς τον καθόλου ορισμό είναι ταυτόσημα" ΜΦ 1071α19-29. Βλ. και 1074α31-36.

⁷⁵¹ Ενδεικτικά βλ. και Frede 1985, 1987 49-71, 2000 24-26, Balme 1987 291-312, Pellegrin 1985, Lennox 1985, O' Rourke 2004, Preus 1983 340-363.

ουσιώδεις μορφές επειδή μοιράζονται κάποιο κοινό στοιχείο είτε ποιοτικά είτε αριθμητικά. Η μορφή ή ουσία είναι η αρχή οργάνωσης ενός πράγματος, ως αίτιο της ουσιώδους ενότητας του⁷⁵² η οποία υλικώς εκδηλώνεται ως οργάνωση ή διευθέτηση των υλικών μερών με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Δεν είναι στοιχείο αλλά συγκροτητική αρχή του κάθε πράγματος του οποίου είναι μορφή⁷⁵³. Ως εκ τούτου, η ομοιότητα των πραγμάτων ενός ταξινομικού είδους έγκειται σε μια αιτιακή ομοιότητα από την υλική πραγμάτωση της οποίας προκύπτουν αναγκαία και οι χαρακτηριστικές ιδιότητες⁷⁵⁴ και οι αισθητές μορφές μέσω των οποίων τα αναγνωρίζουμε ως πράγματα του συγκεκριμένου ταξινομικού είδους ενώ συγχρόνως καθορίζεται και το επιτρεπόμενο φάσμα διακύμανσης αυτών των ιδιοτήτων⁷⁵⁵. Τα πράγματα ενός ταξινομικού είδους δεν μοιράζονται κανένα κοινό στοιχείο αλλά είναι επαρκώς όμοια επειδή τα συγκροτητικά ή μορφικά αίτια τους που προσιδιάζουν σε συγκεκριμένη ύλη είναι πανομοιότυπα. Φερ'επειν, κάθε άνθρωπος γεννά έναν άλλον άνθρωπο και για να συμβεί αυτό η μορφή του προγόνου που είναι το πρωταρχικό ποιητικό αίτιο της γένεσης έχει μεταδοθεί μέσω κινήσεων στην ύλη του απογόνου. Το ότι ο πατέρας έχει μεταδώσει την μορφή του δεν έγκειται στην μετάδοση ενός κοινού στοιχείου αλλά στην μορφοποίηση της κατάλληλης ύλης της γένεσης, και άρα ενός πράγματος που με κάποιο τρόπο είναι δυνάμει αυτή η μορφή, κατά τέτοιο τρόπο ώστε να αποκτήσει ο απόγονος μια ίδια αλλά άλλη μορφή, δηλαδή μια ίδια αιτιακή οργάνωση και συγκρότηση. Βάσει αυτής της αιτιακής συγκρότησης ο απόγονος θα αναπτύξει και παρόμοια (αισθητή) μορφή ή οργάνωση, δηλαδή παρόμοια χαρακτηριστικά που συνδέονται με πανομοιότυπο τρόπο, καθώς και πανομοιότυπο τρόπο συμπεριφοράς. Υπό αυτή την έννοια, μολονότι κάθε επιμέρους αισθητή ουσία έχει τις δικές της ιδιαίτερες αρχές που προσιδιάζουν μόνο σε αυτή, την ύλη, την μορφή και το εγγύς ποιητικό αίτιό της⁷⁵⁶, μπορούμε να πούμε πως τα πράγματα του ίδιου είδους έχουν αρχές του ίδιου είδους. Με τον ίδιο τρόπο σκέψης, μπορούμε να καταλήξουμε μέσω αναλογιών και γενικεύσεων και στο ότι τα πράγματα του ίδιου γένους διέπονται από αρχές που είναι γενικά και αναλογικά ίδιες για όλα τα μέλη του γένους και να φτάσουμε έτσι και σε αρχές που είναι κοινές για όλη την φυσική πραγματικότητα⁷⁵⁷. Για παράδειγμα, να καταλήξουμε στο ότι όλες οι φυσικές ουσίες οφείλονται στα τέσσερα αίτια τα οποία είναι αναλογικά ίδια για όλες και σχετίζονται κατ'αναλογία με παρόμοιους τρόπους, χωρίς φυσικά να ισχύει ότι αυτά τα αίτια είναι κοινά για όλες τις φυσικές ουσίες. "Τα αίτια και οι αρχές διαφορετικών πραγμάτων είναι υπό μια έννοια διαφορετικά, υπό άλλη έννοια όμως, αν λέγονται γενικά και αναλογικά

⁷⁵² ΠΨ 411β10

⁷⁵³ ΜΦ 1041β 24-33

⁷⁵⁴ Δηλαδή τα καθαυτά συμβεβηκότα ή ουσιώδεις ιδιότητες οι οποίες είναι ουσιώδεις όχι γιατί ανήκουν στην μορφή αλλά γιατί έχουν προκύψει από την αιτιακή συγκρότηση ενός συγκεκριμένου είδους ύλης από την μορφή.

⁷⁵⁵ Επί παραδείγματι, το να έχει ο άνθρωπος βάρος ή χρώμα είναι αναγκαία ιδιότητα, από την άποψη ότι είναι αισθητή ουσία και όχι από την άποψη ότι είναι άνθρωπος, αλλά το συγκεκριμένο βάρος ή το χρώμα του κάθε ανθρώπου είναι συμπτωματικό. Ομοιοτρόπως το να είναι κάποιος μουσικός ή να μην είναι, είναι συμπτωματικό αλλά το ότι ο άνθρωπος έχει την δυνατότητα λόγω της ψυχής του να είναι μουσικός είναι ίδιον του ανθρώπου.

⁷⁵⁶ Εξαίρεση βέβαια αποτελεί ο ήλιος που αποτελεί κοινό ποιητικό αίτιο όλων των γεννήσεων και η περιφορά του οποίου εξαρτάται σε τελική ανάλυση από το πρώτο κινούν.

⁷⁵⁷ Βλ. και Frede 2000 23.

είναι ίδια για όλα⁷⁵⁸. Έτσι, μολονότι κάθε ατομικό πράγμα έχει την δική του προσίδια μορφή μπορούμε να αποκτήσουμε καθολικές έννοιες για όλες τις κατηγορίες των όντων. Αν κατανοήσουμε τον πρωταρχικό τρόπο του είναι της ουσίας, άρα και της ατομικότητάς της, μπορούμε να κατανοήσουμε και όλα τα είδη των όντων που είναι ουσίες καθώς και τον τρόπο του είναι όλων των άλλων όντων των κατηγοριών που εξαρτώνται από τις ουσίες καθώς και τον τρόπο εξάρτησής τους από αυτές. Επομένως, μπορούμε να αποκτήσουμε τόσο τις ίδιες τις κατηγορίες, τα ανώτερα γένη, όσο και τα καθόλου που αναφέρονται στα επιμέρους μέλη τους, έτσι ώστε να έχουμε την δυνατότητα να προβούμε σε διάφορα επίπεδα καθολικών εξηγήσεων από τα ανώτερα γένη μέχρι και το ειδικότατο είδος. Έτσι, όσον αφορά τα ατομικά μέλη ενός ειδικότατου είδους ισχύουν οι καθολικές ειδητικές εξηγήσεις επειδή οι μορφές τους είναι αιτιακά όμοιες κατά τον τρόπο που περιγράψαμε παραπάνω. Ως εκ τούτου, σε επίπεδο επιστημονικής εξήγησης ό,τι ισχύει για ένα μέλος τους είδους ισχύει και για όλα τα υπόλοιπα⁷⁵⁹. Κατά αυτόν τον τρόπο γνωρίζουμε επιστημονικά και τα ίδια τα ατομικά πράγματα με όλες τις αναγκαίες ιδιότητές τους και τα γνωρίζουμε επειδή επιδέχονται κοινό ορισμό χωρίς να μοιράζονται την ίδια μορφή. Άμα γνωρίζουμε τι ισχύει για ένα από αυτά μπορούμε να αναγνωρίσουμε, να ταυτοποιήσουμε και να εξηγήσουμε και όλα τα υπόλοιπα. Για τα συμπτωματικά χαρακτηριστικά των επιμέρους πραγμάτων, δηλαδή εκείνα που δεν είναι πάντα έτσι ούτε ως επί το πολύ, δεν έχουμε αλλά και δεν χρειαζόμαστε επιστημονικές αποδείξεις. Είναι αιτιακά ασήμαντα και δεν παίζουν ρόλο ούτε στην εξατομίκευση ενός πράγματος ούτε στις αιτιακές εξηγήσεις της επιστήμης. Αντιθέτως, η εξατομίκευσή αυτών των ιδιοτήτων αποτελεί παρακολούθημα, συμβεβηκός, της εξατομίκευσης της ουσίας η οποία αποτελεί κάθε στιγμή εκδήλωση της ουσιάδους μορφής του. Επομένως, η ιστορική ταυτότητα του αντικειμένου μέσα στο χρόνο ως εκδήλωση των δυνατοτήτων του είναι αποτέλεσμα της διαρκούς εκδήλωσης της μορφής του η οποία προσλαμβάνει άλλη ύλη και άλλες ιδιότητες διατηρώντας τον τρόπο του είναι του πράγματος που είναι πάντοτε το έργο του. Η συμπτωματικότητα οφείλεται στο ότι κάθε ουσία ή μορφή αισθητού πράγματος είναι εκδηλωμένη σε ύλη και η ύλη αποτελεί την πηγή του συμπτωματικού για το οποίο δεν υπάρχει επιστημονική, δηλαδή καθολική και αναγκαία, γνώση⁷⁶⁰. αποτελεί αιτία μη ουσιάδους διαφοροποίησης ή διακύμανσης των ιδιοτήτων η οποία διακύμανση όμως λαμβάνει χώρα εντός ενός καθορισμένου από την μορφή φάσματος. Επομένως, για παράδειγμα, ό,τι είναι απαραίτητο για την επιστημονική γνώση ενός ανθρώπου παρέχεται από την γνώση του ορισμού του που είναι κοινός και έγκυρος για όλους τους ανθρώπους. Τις υπόλοιπες συμπτωματικές μορφές ή ιδιότητες μιας ατομικής ουσίας, όπως το συγκεκριμένο χρώμα ή βάρος ή σχήμα ή την χλωμότητα που χαρακτηρίζει κάποιον μια συγκεκριμένη στιγμή ή το γεγονός ότι κάποιος είναι μουσικός ή το ότι συμβαίνει να είναι και μουσικός και χλομός, μπορούμε να τις γνωρίσουμε μέσω της αντίληψης και της νόησης αλλά δεν μπορούμε να έχουμε επιστημονικές αποδείξεις γιατί δεν έχουν καθολική ισχύ.

⁷⁵⁸ ΜΦ 1070α 31-34

⁷⁵⁹ Για την ακρίβεια, όσον αφορά τις φυσικές ουσίες λόγω της κυκλικότητας της γένεσης χρειαζόμαστε μόνο δύο μέλη της σειράς έτσι ώστε να κλείνει ο αιτιακός κύκλος και να μην έχουμε άπειρη αναδρομή "δεν υπάρχει διαφορά είτε μιλήσουμε για αλληλουχία δύο ή πολλών μελών της σειράς" ΠΓΦ 338α14

⁷⁶⁰ ΜΦ Ε2

Η μορφή δεν είναι ένα κοινό συστατικό στοιχείο που είναι πανομοιότυπο σε όλα τα πράγματα του ίδιου είδους αλλά μια όμοια αιτιακή συγκρότηση η οποία έχει μεταδοθεί σε αυτά από μια συνώνυμη ουσία η οποία είναι συνώνυμη επειδή ακριβώς έχει την ίδια μορφή, δηλαδή το ίδιο όνομα και τον ίδιο ορισμό. Όσο σημαντικό είναι ότι η κάθε αισθητή ουσία καθορίζεται από την προσίδια μορφή της, τόσο σημαντικό είναι και το ότι αυτή η μορφή είναι 'μεταδοσίμη', με την έννοια του καθορισμού της κατάλληλης ύλης μέσω της ενέργειας της αναπαραγωγικής δυνατότητας έτσι ώστε ένα πράγμα να αποκτήσει ή να εκδηλώσει μια ίδια αιτιακή οργάνωση. Με δύο λόγια, τα πράγματα που έχουν την ίδια φύση έχουν τις ίδιες 'ουσιώδεις' ιδιότητες επειδή γεννήθηκαν μέσω της ενέργειας μιας ίδιας μορφής. Ο ορισμός της ουσιώδους μορφής δεν γίνεται μέσω ιδιοτήτων που ανήκουν στα άτομα της ίδιας μορφής αλλά μέσω της αιτιακής αλυσίδας των ατόμων των οποίων αποτελεί την αρχή ή αιτία του είναι. Υπό μια οπτική, η αριστοτελική ποιητική αιτιότητα συμποσούται σε μια διαδικασία 'εξομοίωσης', δηλαδή μετάδοσης της μορφής μέσω κινήσεων, τόσο όσον αφορά την ουσιακή μεταβολή της γένεσης, όσο και τις συμπτωματικές ποιοτικές μεταβολές, όπως η θέρμανση ή η λεύκανση. Οι αριστοτελικές ουσίες ή μορφές δεν είναι ούτε γυμνά επιμέρους ούτε αυτάρκειες υποστάσεις ασύνδετες μεταξύ τους, αλλά είναι τα συγκροτητικά αίτια του είναι των πραγμάτων και που, μολονότι οι ίδιες είναι αμετάβλητες, καθορίζουν τους όρους μεταβολής και συμπεριφοράς αυτών των πραγμάτων. Κυρίως, όμως, είναι το αίτιο και άρα και η εξήγηση του λόγου που κάθε αισθητή ουσία αποτελεί μια ενότητα με συγκεκριμένες συμπεριφορές και τα χαρακτηριστικά της δεν αποτελούν ένα απλό συνονθύλευμα. Είναι αυτή που κάνει τα πολλά ένα⁷⁶¹ γιατί είναι το αίτιο που τα μέρη είναι ένα και που η ύλη και η μορφή της είναι ένα. Επομένως, το πρόβλημα με την πραγματική ύπαρξη των καθόλου, είτε θεωρηθούν υπερβατικά είτε εμμενή, έγκειται στο ότι είναι αιτιακά αδρανή και ως εκ τούτου δεν μπορούν να εξηγήσουν ούτε την κίνηση, ούτε τις σχέσεις μεταξύ των μορφών ούτε την ενότητα που χαρακτηρίζει την κάθε ουσία ξεχωριστά⁷⁶². Με απλά λόγια, η ύπαρξη καθολικών μορφών θα καθιστούσε την ουσία ιδιότητα του πράγματος και ως εκ τούτου η ουσία δεν θα ήταν κάτι συγκεκριμένο, ένα 'τόδε τι' αλλά ένα τέτοιου είδους, ένα 'τοιόνδε', δηλαδή κατηγορημα και όχι το έσχατο υποκείμενο των κατηγορημάτων⁷⁶³. Ετούτο, επομένως, θα σήμαινε την διάκριση ενός όντος από την ουσία του⁷⁶⁴. Γενικότερα πάντως, αν τα πράγματα αποκτούν ή τους αποδίδουμε την ταυτότητα τους μέσω συμμετοχής ή δειγματισμού ή εκδήλωσης καθολικών ειδών ή/και καθολικών ιδιοτήτων τότε δεν υπάρχει τρόπος να δικαιολογηθεί γιατί το κάθε πράγμα είναι αυτό που είναι ή γιατί θεωρούμε ότι είναι αυτό που είναι και όχι απλώς μια αρμαθιά ιδιοτήτων ή ένα γυμνό επιμέρους που μυστηριωδώς φέρει αυτές τις ιδιότητες. Και αυτό δεν αποτελεί πρόβλημα που αφορά μόνο τις πλατωνικές μορφές αλλά διαχρονικό φιλοσοφικό πρόβλημα που, αν μη τι άλλο, ο Αριστοτέλης το αντιμετώπιζει ιδιοφυώς. Όπως έχουμε δείξει, όσον αφορά τα πρώτα πράγματα που

⁷⁶¹ ΜΦ 1044α5

⁷⁶² ΜΦ 1033β26-29. Η κριτική του Αριστοτέλη σχετικά με την ύπαρξη των καθολικών μορφών περιλαμβάνει μια σειρά επιχειρημάτων, συμπεριλαμβανομένου του τρίτου ανθρώπου, που αφορούν στην εξηγητική επάρκειά τους, την χρησιμότητά τους και κυρίως στην απόδειξη ότι πρόκειται για μια αδύνατη θεωρία. Για μία σύνοψη όλων αυτών ενδεικτικά βλ. Copleston 1962 293-297, Politis 2004.

⁷⁶³ Βλ. ΜΦ 1031β28 κε, 1033β20-25.

⁷⁶⁴ ΜΦ 1031β16-17

λέγονται άμεσα και σύμφωνα με την ουσία τους, τα καθαυτά λεγόμενα, το τι είναι κάθε πράγμα και το κάθε πράγμα είναι ένα και το αυτό⁷⁶⁵. Το ζητούμενο, επομένως, είναι ότι όπως στις φυσικές ουσίες η ύλη και η μορφή αποτελούν μη συμπτωματικά μια αδιάσπαστη ενότητα, κατά τον ίδιο τρόπο και για τον ίδιο λόγο ο ορισμός μιας αισθητής ουσίας ως γένος και διαφορά, θα πρέπει να συνιστά έναν ενιαίο λόγο και όχι μια απλή συρραφή⁷⁶⁶, όπου ο άνθρωπος, για παράδειγμα, δεν θα είναι ένα πράγμα αλλά δύο, τουτέστιν ζώο και δίποδο. Η διαφορά θα πρέπει εν τέλει να είναι η ουσία ή μορφή του πράγματος, δηλαδή να δηλώνει την αιτία της ενότητας της σύνθετης ουσίας⁷⁶⁷. Ωστόσο, στο βαθμό που η διαφορά δηλώνει μια ποιότητα δεν μπορεί να αποδώσει την αιτία της ενότητας της ουσίας καθώς το ζήτημα, εν προκειμένω, δεν είναι, για παράδειγμα, ότι ο άνθρωπος και το δίποδο θα πρέπει να συνθέτουν ένα πράγμα αλλά ότι θα πρέπει να είναι το ίδιο και το αυτό πράγμα κατά τον ίδιο τρόπο που η ύλη και η μορφή δεν πρέπει να είναι δύο πράγματα που ενώνονται μέσω κάτι τρίτου αλλά ένα και το αυτό πράγμα. Το ένα θα πρέπει να

⁷⁶⁵ " ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὐτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἔστι, δῆλον. ἡττὶ αὐτῆς λύονται λύσει καὶ εἰ ταῦτ' Ὀσωκράτης καὶ Ὀσωκράτει εἶναι" (ΜΦ 1032α5-9). Ο Σωκράτης και το να είναι Σωκράτης, δηλαδή ο Σωκράτης και η ψυχή του είναι ένα και το αυτό γιατί μολονότι ο Σωκράτης δεν είναι ψυχή, το είναι του Σωκράτη είναι η ψυχή του. Η ατομική ψυχή του Σωκράτη είναι εκείνη που του παρέχει ενότητα και τον καθιστά την συγκεκριμένη ουσία που είναι ενώ επιπλέον είναι και εκείνη από την οποία εξαρτώνται και όλες οι υπόλοιπες ιδιότητες του Σωκράτη. Η ύλη και οι ιδιότητες του Σωκράτη δεν ανήκουν στην ψυχή του αλλά εξαρτώνται από αυτήν ενώ η ψυχή του δεν εξαρτάται από την ύλη και τις ιδιότητες του. Λόγω της εμμείνεια της ψυχής μπορούμε με το όνομα Σωκράτης να αναφερόμαστε τόσο στο σύνθετο της ψυχής με το σώμα όσο και στην ψυχή. (ΜΦ 1035α6-8). "Είναι λοιπόν φανερό ότι η ψυχή είναι η πρωταρχική ουσία και το σώμα είναι ύλη, και ο άνθρωπος ή το ζώο είναι σύνθεση και των δύο και αποτελεί καθόλου. Σωκράτης λοιπόν ή Κόρσικος, αν βέβαια και η ψυχή μπορεί να αποκαλεσθεί Σωκράτης, έχει δύο σημασίες (γιατί μερικοί εννοούν την ψυχή και μερικοί το σύνολο), αλλά αν σημαίνουν απλώς αυτήν εδώ την ψυχή και αυτό εδώ το σώμα, τότε το ατομικό στην σύνθεσή του είναι ανάλογο με το καθόλου". (ΜΦ 1037α7-10)

Ομοίως, στα ΜΦ 1036α1, 1043 β2 το πράγμα και το 'τι ην είναι' ταυτίζονται στην περίπτωση της ψυχής, αλλά δεν ταυτίζονται στην περίπτωση του ανθρώπου. "Διότι η ψυχή και το να είναι ψυχή είναι το ίδιο πράγμα, το να είναι άνθρωπος όμως και ο άνθρωπος δεν είναι το ίδιο, εκτός αν η ψυχή πρόκειται να λεχθεί άνθρωπος". Δεν υπάρχει καθολικός άνθρωπος όπως δεν υπάρχει και καμία καθολική ψυχή ούτε κανένα καθόλου που να γεννά ένα καθόλου. Μόνο ο επιμέρους άνθρωπος γεννά έναν άλλον άνθρωπο ενώ η κάθε ψυχή δεν υφίσταται γένεση και φθορά μολονότι εκδηλώνεται και φεύγει από την ύπαρξη ακαριαία ("φθαρτή χωρίς ωστόσο να φθείρεται" 1043β15). Υπάρχουν μόνο επιμέρους άνθρωποι και για τον καθένα από αυτούς ισχύει ότι το να είναι άνθρωπος είναι η ψυχή του. Η ψυχή ως ορισμός ή 'τι ην είναι' είναι ίδια για όλους τους ανθρώπους και ως εκ τούτου με τον όρο ψυχή μπορούμε να αποδίδουμε τον ορισμό όλων των ανθρώπων. Ο πραγματικός ορισμός του κάθε ανθρώπου είναι η ψυχή του, δηλαδή το 'τι ην είναι' που είναι η μορφική αιτιακή συγκρότηση ή εντελέχεια που είναι ίδια για όλους τους ανθρώπους. Ο άνθρωπος ως γενικός όρος που αναφέρεται σε όλους του ανθρώπους είναι ένα καθόλου που σχηματίζεται μόνο στον νου και αποδίδοντας τον ορισμό του παρέχουμε μια γενική αντικειμενική εξήγηση για όλους τους ανθρώπους επειδή όλοι οι άνθρωποι έχουν ψυχές που ως προσίδια μορφικά αίτια τους προσδίδουν παρόμοια συγκρότηση και συμπεριφορά. Το να είναι κάτι άνθρωπος σημαίνει να επιτελεί ένα συγκεκριμένο έργο, να ζει ένα συγκεκριμένο είδος ζωής. Ο άνθρωπος είναι απλώς ένας γενικός όρος και μόνο αν λέγαμε την ψυχή άνθρωπο θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο άνθρωπος και το να είναι άνθρωπος είναι το ίδιο. Η ψυχή είναι η μορφή ή ουσία του ανθρώπου και όχι αντιστρόφως. Επιπλέον, το να είναι κάτι ψυχή σημαίνει να είναι ζωή και η ψυχή είναι ζωή γιατί η ζωή είναι ενέργεια της ψυχής. Κάθε επιμέρους ψυχή ταυτίζεται με το να είναι αυτή η ψυχή. Το να είναι κάτι ένας συγκεκριμένος άνθρωπος, το πράγμα καθαυτό, είναι το να είναι η ζωή του επειδή η ουσία του είναι η ψυχή του.

⁷⁶⁶ ΜΦ 1045α12-22 κε., 1079β30-35

⁷⁶⁷ ΜΦ 1042β31-1043α28

είναι δυνατότητα και το άλλο η εντελέχεια αυτής της δυνατότητας ως εκείνο που καθιστά συνεχώς το πράγμα που είναι αυτή η δυνατότητα ένα ενεργειακό πράγμα που η ενέργεια ή το έργο του αντιστοιχεί στην εντελέχειά του. Έτσι, και ο λόγος που ο άνθρωπος ως ζώο δίποδο, ή ως σύνολο χαρακτηριστικών ιδιοτήτων ή ως σύνολο υλικών μερών, δεν είναι δύο ή πολλά πράγματα και κάτι άλλο που τα ενώνει αλλά μια ουσιαστικά ενιαία οντότητα οφείλεται στην μία και μοναδική εντελέχεια όλων των μερών του, όλης της διαμορφωμένης ύλης, που αποτελούν την ήδη καθορισμένη από την εντελέχεια δυνατότητα. Επομένως, στον χάλκινο κύκλο και στο ζώο δίποδο μπορούμε να θεωρήσουμε ότι το ένα είναι ύλη ή γένος και το άλλο μορφή ή είδος όχι γιατί ο κύκλος ή το δίποδο προστίθενται ως μορφή ή είδος ή στον χαλκό και στο ζώο αντίστοιχα, αλλά γιατί, κατά μια αναλογική έννοια, αποτελούν και τα δύο τον τελευταίο καθορισμό ενός ενιαίου υποκειμένου, είτε λογικού είτε οντικού, μέσω του οποίου αυτό το υποκείμενο από εκεί και πέρα είτε είναι μια συγκεκριμένη ουσία ή περίπου ουσία είτε είναι απλώς περαιτέρω καθορισμένο και μπορεί ως όλον να αποτελέσει ύλη για κάτι άλλο. Στην μια περίπτωση πρέπει να δούμε πως με την απόδοση μιας διαφοράς σε ένα γένος προκύπτει ένας ενιαίος ορισμός και στην άλλη πως με την απόδοση ενός κατηγορήματος σε ένα υποκείμενο προκύπτει μια ενιαία πρόταση. Η απάντηση είναι πως, σε τελική ανάλυση, πρέπει να τα δούμε όλα μέσα από το πρίσμα της δυνατότητας και της ενέργειας⁷⁶⁸. Ανεξάρτητα από το ότι το ζώο δίποδο δεν είναι ο πραγματικός ορισμός του ανθρώπου είτε με ύλη είτε χωρίς ύλη, ο Αριστοτέλης δεν έχει κάποια μυστηριώδη άποψη ότι το ζώο είναι ύλη του ανθρώπου ή ότι υπάρχει κάποια ύλη από την οποία προκύπτουν όλα τα ζώα ανάλογα με τους καθορισμούς. Ούτως ή άλλως δεν υπάρχουν ουσιαστικά είδη και γένη και το ζώο ως προς το δίποδο είναι νοητή ύλη δηλαδή κάτι ακαθόριστο σε σχέση με περαιτέρω καθορισμούς που μπορεί να λάβει στο πλαίσιο ενός συνεχούς διαφοράς που παρέχει το γένος ως νοητή ύλη⁷⁶⁹. Πρόκειται για ταξινομικές διακρίσεις που επιτελούνται στον νου και οι καθολικές έννοιες υπάρχουν μόνο σε σχέση με την δραστηριότητα του νου. Από την άλλη, η αιτιακή ομοιότητα ως προς την μορφή ως εντελέχεια επιτρέπει τόσο τις ταξινομήσεις όσο και τις γενικεύσεις. Προφανώς και η σκέψη είναι καθολική και οι έννοιες είναι οι όροι από τους οποίους αποτελείται αλλά το σημαντικό είναι πως κατά τον Αριστοτέλη μας παρέχει αιτιακή επίγνωση του κόσμου γιατί ο ρόλος των εννοιών, δηλαδή των καθόλου, είναι να αποκαλύπτουν την αιτία. Η γνωστική μας ικανότητα δεν ορίζεται βάσει της σχέσης της με μια ομάδα αντικειμένων γνώσης αλλά ορίζεται βάσει της σχέσης της με τύπους διαφορών ανάμεσα σε γνωστικά αντικείμενα⁷⁷⁰.

"Είναι λοιπόν φανερό ότι η ψυχή είναι η πρωταρχική ουσία και το σώμα είναι ύλη, και ο άνθρωπος ή το ζώο είναι σύνθεση και των δύο και αποτελεί καθόλου. Σωκράτης λοιπόν ή Κόρσικος, αν βέβαια και η ψυχή μπορεί να αποκαλεσθεί Σωκράτης, έχει δύο σημασίες (γιατί μερικοί εννοούν την ψυχή και μερικοί το σύνολο), αλλά αν σημαίνουν απλώς αυτήν εδώ την ψυχή και αυτό εδώ το σώμα, τότε το ατομικό στην σύνθεσή του είναι ανάλογο με το καθόλου"⁷⁷¹

⁷⁶⁸ "ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἢ μὲν νοητὴ ἢ δ' αἰσθητὴ, καὶ αἶτι τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ ἐνεργεῖα ἔστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον" ΜΦ 1045α33 -5

⁷⁶⁹ Στο ΜΦ 1043β10-14 αναφέρει ρητά και το γένος και την διαφορά ως ύλη.

⁷⁷⁰ Βλ. και Ebert 1983 195.

⁷⁷¹ ΜΦ 1037α5-10

"γιατί σε μερικά πράγματα ο λόγος του 'τι ην είναι' περιέχει τα μέρη του οριζόμενου πράγματος ενώ σε άλλα όχι, και ότι μέσα στον λόγο της ουσίας δεν θα περιέχονται τα υλικά μέρη, διότι δεν είναι μέρη της ουσίας με εκείνη τη σημασία, αλλά της ουσίας ως συνόλου, για την οποία υπό μία έννοια υπάρχει λόγος ενώ υπό μία άλλη έννοια δεν υπάρχει. Γιατί μαζί με την ύλη λόγος δεν υπάρχει αφού αυτή είναι πράγμα αόριστο. Αλλά υπάρχει λόγος σύμφωνα με την πρώτη ουσία, όπως, για παράδειγμα, στον άνθρωπο ο λόγος της ψυχής. Γιατί η ουσία είναι η εμμενής μορφή από την οποία μαζί με την ύλη το σύνολο αποκαλείται ουσία. Έτσι, η κοιλότητα είναι η ουσία και από αυτή και την μύτη μορφοποιείται η σιμή μύτη και η σιμότητα (διότι σε αυτά θα υπάρχει δύο φορές η μύτη). Αλλά η συνολική ουσία, πχ η σιμή μύτη ή ο Καλλίας έχει και ύλη. Έχουμε πει πως το 'τι ην είναι' και το πράγμα κάποιες φορές ταυτίζονται, όπως όταν το πράγμα είναι πρώτη ουσία. Για παράδειγμα η καμπυλότητα και το να είναι καμπύλο, αν είναι πρωταρχική. Με πρωταρχική εννοώ αυτήν που δεν λέγεται ως κάτι που είναι μέσα σε κάτι άλλο, δηλαδή σε κάτι που είναι υποκείμενο ως ύλη"⁷⁷²

"μερικές φορές μας διαφεύγει αν το όνομα σημαίνει την σύνθετη ουσία ή την ενέργεια και τη μορφή, αν η οικία, για παράδειγμα, είναι σημείο του κοινού πράγματος, ένα σκέπασμα από πλίνθους και πέτρες τοποθετημένες με τον τάδε τρόπο ή της ενέργειας και της μορφής, επειδή είναι σκέπασμα... ..και το ζώο ψυχή μέσα σε σώμα ή ψυχή· διότι αυτή είναι η ουσία και η ενέργεια κάποιου σώματος. Το ζώο θα μπορούσε να εφαρμόζεται και στα δύο, όχι επειδή ορίζεται με ένα λόγο αλλά επειδή αναφέρεται σε ένα πράγμα. Αυτά έχουν σημασία για άλλα ζητήματα, για τη ζήτηση της αισθητής ουσίας όμως καμιά, αφού το τι ην είναι ανήκει στο είδος και στην ενέργεια. Διότι η ψυχή και το να είναι ψυχή είναι το ίδιο πράγμα, το να είναι άνθρωπος όμως και ο άνθρωπος δεν είναι το ίδιο, εκτός αν η ψυχή πρόκειται να λεχθεί άνθρωπος. Έτσι, υπό μία έννοια το πράγμα είναι το ίδιο με το 'τι ην είναι', ενώ υπό άλλη όχι"⁷⁷³.

Η κάθε αισθητή ουσία του φυσικού κόσμου είναι ένα πράγμα που μπορεί να διακριθεί σε ύλη, μορφή και σύνθετο όπου η ύλη είναι το ίδιο το πράγμα χωρίς το μορφικό αίτιο που το συγκροτεί και το ταυτοποιεί ως το συγκεκριμένο πράγμα που είναι. Έτσι νοούμενο, δεν είναι ένα 'τόδε τι' και απλώς δίνει την εντύπωση ότι είναι ένα 'τόδε τι'⁷⁷⁴. Ένα κιβώτιο νοούμενο χωρίς την μορφή του, δηλαδή το αίτιο της ενότητάς του, είναι ένα συνονθύλευμα από μέρη ή ιδιότητες όπως και ένας άνθρωπος νοούμενος χωρίς την ψυχή του δεν είναι μια οργανική ενότητα αλλά ένα σύνολο εφραπτόμενων μελών⁷⁷⁵. Κατά τον ίδιο τρόπο, όμως, ο Αριστοτέλης θεωρεί πως όσον αφορά τα αφηρημένα πράγματα όπως τα μαθηματικά αντικείμενα και τα νοητά γενικότερα, μπορεί ο νους να τα διαιρέσει σε νοητή ύλη και μορφή⁷⁷⁶. Έτσι, η

⁷⁷² ΜΦ 1037α22-β5

⁷⁷³ ΜΦ 1043α29-β4.

⁷⁷⁴ ΜΦ 1070α10, ΠΨ 412α7-8.

⁷⁷⁵ Βλ. ΜΦ 1042α26-31, 1070α9-18. Όπως έχω ήδη έχουμε αναφέρει η μορφή ως εντελέχεια ή συγκροτητική αρχή εκδηλώνεται ως ενέργεια σύμφωνα με το έργο που επιτελεί κάθε πράγμα και είναι συγκροτητική αρχή ακριβώς επειδή υπάρχει ως αυτή η ενέργεια. Ένα σπίτι είναι σπίτι επειδή στεγάζει και για να στεγάζει θα πρέπει να αποτελείται από συγκεκριμένα συστατικά που συναρμολογούν με συγκεκριμένους τρόπους έτσι ώστε το σπίτι να είναι σε έξη, δηλαδή σε κατάσταση που να μπορεί να επιτελέσει άμεσα το έργο του. Κατ'αναλογία, η ψυχή των έμβιων εκδηλώνεται ως ενέργεια ή ζωή, δηλαδή ως έργο, που αντιστοιχεί στο καθένα λόγω του διαφορετικού είδους ψυχής που του προσιδιάζει. Από την άλλη ο τρόπος με τον οποίο τα άβια και τα έμβια κατέχουν μορφή διαφέρει τόσο όσον αφορά τα φυσικά άψυχα όντα που χαρακτηρίζονται μόνο από παθητική εσωτερική αρχή κίνησης όσο και από τα τεχνητά στα οποία η αρχή κίνησης είναι πάντοτε εξωτερική.

⁷⁷⁶ Βλ. ΜΦ 1045β7-β23. "Από την ύλη εξ άλλου, ένα [είδος] είναι η αισθητή ύλη και το άλλο νοητή, και στον λόγο ένα μέρος είναι πάντοτε ύλη και το άλλο ενέργεια, για παράδειγμα ο κύκλος είναι 'σχήμα επίπεδο'." (ΜΦ 1045α33-35). Στην ίδια λογική, "το γένος είναι η ύλη του πράγματος του

νοητή ύλη ενός καθόλου όπως το ειδικότατο είδος είναι ένα καθόλου που αντιστοιχεί στο γένος στο οποίο ανήκει. Αυτή η νοητή ύλη, δηλαδή το γένος, καθορίζεται ειδητικά από ένα άλλο καθόλου το οποίο όμως είναι επιμέρους ως προς το καθόλου του γένους το οποίο καθορίζει ή εξειδικεύει, καθότι το γένος ως νοητή ύλη είναι ακαθόριστο εν σχέσει με αυτό. Έτσι, το γένος καθορίζεται ειδητικά από ένα επιμέρους ως προς αυτό καθόλου γιατί το τελευταίο είναι η ειδοποιός διαφορά που καθορίζει την διαφορά του είδους από το γένος στο οποίο ανήκει. Η διαφορά αυτή, ωστόσο, δεν μπορεί να είναι μια απλή ποιοτική διαφορά, γιατί το χαρακτηριστικό των ποιοτήτων είναι απλώς να δείχνουν με τι μοιάζει ένα πράγμα και όχι το τι είναι ένα πράγμα. Όπως ακριβώς, ο Αριστοτέλης ισχυρίζεται πως στην πραγματικότητα η έσχατη ύλη και η μορφή μιας ατομικής ουσίας αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα όπου η μορφή δεν είναι επιπρόσθετη στην ύλη αλλά συγκροτητική αρχή, κατ'αναλογία και ο ορισμός που αντιστοιχεί σε κάθε ατομικό μέλος ενός ειδικότατου είδους θα πρέπει να αποτελεί έναν μη συμπτωματικά ενοποιημένο λόγο. Ως εκ τούτου, και η ειδοποιός διαφορά, που έχει ως προς τον καθορισμό της νοητής ύλης τον ρόλο της μορφής, πρέπει να είναι αδιάσπαστη και άρα 'συνεκτατή' με την νοητή ύλη, δηλαδή το γένος, και όχι ένα στοιχείο ή μια ποιότητα που προστίθεται σε αυτή⁷⁷⁷. Θα πρέπει να είναι ο ενοποιητικός αδιαίρετος λόγος του κάθε πράγματος που ανήκει σε αυτό το είδος.

Επομένως, στην νόηση, μια καθολική έννοια όπως η έννοια άνθρωπος μπορεί να διαιρεθεί σε άλλες έννοιες, όπως για παράδειγμα στις έννοιες ζώο και δίποδο, ή αντιστρόφως οι καθολικές έννοιες ζώο και δίποδο μπορούν να συντεθούν στην καθολική έννοια άνθρωπος. Οι έννοιες όμως που δεν μπορούν να διαιρεθούν χωρίς να χάσουν την ταυτότητά τους και στις οποίες υπάγονται μόνο ατομικά μέλη πραγματικών πραγμάτων είναι από αυτή την άποψη αδιαίρετες. Η διαίρεση και η σύνθεση ούτως ή άλλως είναι κάτι που συντελείται μόνο στην διάνοια⁷⁷⁸. Κάθε επιμέρους άνθρωπος αφενός είναι πάντα μια ενότητα και αφετέρου συλλαμβάνεται πάντα ως μια ενότητα, τόσο στην αντίληψη όσο και στην νόηση. Εφόσον τώρα η ουσιώδης μορφή ή ψυχή του ανθρώπου αποτελεί ένα νόημα που είναι αδιαίρετο και στο νου, όταν και αν ο νους το συλλάβει, το αγγίζει, κατά αυτόν τον τρόπο δεν μπορεί παρά να είναι αληθές. Το ψέμα υφίσταται μόνο εν σχέσει με την σύνθεση και έτσι σε αυτή την περίπτωση δεν τίθεται θέμα αλήθειας ή ψεύδους, παρά μόνο άγνοιας. Όταν λοιπόν συλλάβει έτσι ένα νόημα, κατέχει και τον λόγο που το δίποδο ως ιδιότητα ανήκει αναγκαία στον άνθρωπο καθώς και το ότι ο ορισμός του ανθρώπου ως ζώο δίποδο δεν είναι ο πραγματικός ορισμός του. Όπως στην φύση

οποίου λέμε ότι αυτό είναι το γένος...με την έννοια ότι το γένος ενυπάρχει στην φύση του πράγματος" (ΜΦ 1058α23-24) και "η ύλη δηλώνεται πάντοτε με άρνηση" (1058α23), δηλαδή με αφαίρεση και άρα νοητική αίρεση της διαφοράς που καθορίζει ειδητικά το γένος και δίνει στο είδος τον ενοποιητικό αδιαίρετο λόγο του και στο κάθε μέλος του είδους την ενοποιητική αδιαίρετη μορφή του που συμπίπτει με τον λόγο ή ορισμό του είδους.

⁷⁷⁷ Όσον αφορά τους ορισμούς των αισθητών ουσιών σύμφωνα με την μέθοδο της διαίρεσης, "είναι φανερό ότι η τελευταία διαφορά θα είναι η ουσία του πράγματος και ο ορισμός του....Αν λοιπόν προκύπτει διαφορά της διαφοράς σε μια διαδοχική σειρά, μια διαφορά, η τελευταία, θα είναι το είδος και η ουσία. Αν πάλι η διαφορά προκύπτει συμπτωματικά, για παράδειγμα αν κάποιος διαιρεί αυτό που έχει πόδια σε άσπρο και μαύρο, τότε οι διαφορές θα είναι όσες και οι τομές. Είναι λοιπόν φανερό ότι ο ορισμός είναι λόγος που περιέχει τις διαφορές, και από αυτές την τελευταία σύμφωνα με τη σωστή μέθοδο" ΜΦ 1038α18-19

⁷⁷⁸ ΠΥ 430α26-β6

κάθε πράγμα είναι μια αδιάσπαστη ενότητα ύλης και μορφής έτσι και στον λόγο ο ορισμός κάθε πράγματος μέσω γένους και διαφοράς είναι ένας ενιαίος λόγος. Το 'τι ην είναι', τουτέστιν ή ουσία ή μορφή ή πραγματικός ορισμός, δείχνει το ίδιο το αίτιο που αφορά την ενότητα τόσο του φυσικού πράγματος ως υλομορφικό σύνθετο, όσο και την ενότητα των μερών της μορφής, όσο και του ορισμού του ως γένους και διαφοράς. Το 'τι ην είναι' είναι η μη κατηγορήσιμη μορφή κάθε ατομικού πράγματος που έχει αυτή την μορφή, ή μάλλον ως ενεργεία σύνθετο είναι αυτή η μορφή με την έννοια ότι συνιστά την ένυλη εκδήλωσή της. Ό,τι είναι πραγματικό ή ενεργεία υπαρκτό σε σχέση με το σύνθετο οφείλεται στην μορφή ή είναι η μορφή. Η μορφή μπορεί να θεωρηθεί ταυτόσημη με το πράγμα ως η ουσία του αλλά η ύλη του δεν μπορεί να ταυτιστεί με αυτό. Η ύλη από μόνη της δεν είναι αυτό που συγκροτεί την πραγματικότητα ή την ουσία ενός πράγματος καθώς είναι εκείνο που είναι δυνάμει το πράγμα ενώ όταν είναι ενεργεία τότε είναι μέσα στην μορφή⁷⁷⁹. Δεν μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος είναι ψυχή, αλλά το να είναι κάποιος άνθρωπος, δηλαδή το 'τι ην είναι' του ανθρώπου είναι η ανθρώπινη ψυχή. Δεν μπορούμε να πούμε ότι ο άνθρωπος είναι ψυχή γιατί ο άνθρωπος δηλώνει έναν γενικό όρο που αναφέρεται σε πολλές διαφορετικές μεταξύ τους σύνθετες ουσίες, δηλαδή σε ουσίες που έχουν ύλη· είτε σε σύνθετα ύλης και μορφής χωρίς τις συμπτωματικές τους ιδιότητες είτε στις επιμέρους σύνολες ουσίες όπως στον Σωκράτη, το Καλλία κοκ. Ωστόσο, για την καθεμία από αυτές, το να είναι άνθρωπος σημαίνει ότι είναι η ψυχή του. Ο άνθρωπος δεν είναι ψυχή και η ψυχή δεν είναι ιδιότητα του ανθρώπου αλλά ο κάθε άνθρωπος είναι η ψυχή του η οποία αποτελεί, συγχρονικά με την μεταβαλλόμενη ύλη του που συγκροτείται και εξατομικεύεται συνεχώς σε σώμα από αυτήν την συγκεκριμένη ψυχή, το υποκείμενο όλων των ιδιοτήτων του και αυτό που είναι ο κάθε άνθρωπος καθαυτός. Και όταν κατέχουμε τον πραγματικό ορισμό, τότε αυτός συνεπάγεται όλα όσα μπορούν να νοηθούν και να ειπωθούν αληθώς σχετικά με αυτό.

"Η τέχνη γεννιέται όταν από πολλά εννοήματα της εμπειρίας δημιουργείται μια καθολική αντίληψη για τα όμοια πράγματα. Το να αντιλαμβάνεσαι ότι αυτό το φάρμακο θα κάνει καλό στον Καλλία, που πάσχει από την συγκεκριμένη αρρώστια, και το ίδιο και στον Σωκράτη, και το ίδιο σε πολλές άλλες μεμονωμένες περιπτώσεις, είναι θέμα εμπειρίας. Είναι όμως θέμα τέχνης το να αντιλαμβάνεσαι ότι το φάρμακο κάνει καλό σε όλους εκείνους τους ανθρώπους, οι οποίοι ανήκουν σε ένα καθορισμένο είδος, και πάσχουν από την συγκεκριμένη αρρώστια"⁷⁸⁰.

Η γενίκευση ή καθολική αντίληψη μιας κανονικότητας δεν συνιστά επιστημονική γνώση. Εκείνο που απαιτείται προκειμένου να γνωρίσει κάποιος τις πρώτες αρχές όσο και οιαδήποτε καθολικά χαρακτηριστικά που αφορούν στην επιστημονική γνώση είναι η παρέμβαση της νόησης με την αυστηρή έννοια. Όπως αναλύει διεξοδικά ο Frede, η πραγματική γνώση υπερβαίνει την εμπειρία καθώς δεν είναι μια απλή γενίκευση αλλά, σε κάθε περίπτωση, ενέχει την σύλληψη ενός καθοριστικού καθολικού χαρακτηριστικού και ο νους είναι η υψηλά εξειδικευμένη

⁷⁷⁹ "λεκτέον γαρ το είδος και ή είδος έχει έκαστον, το δ'υλικόν ουδέποτε καθαυτό λεκτέον" (ΜΦ 1035α7-9), "έτι η ύλη δυνάμει ότι έλθωι αν εις το είδος· όταν δε ενεργεία ή, τότε εν τώ είδει εστίν" (1050α15-16).

⁷⁸⁰ ΜΦ 980β5-10. Σε αυτό το απόσπασμα ο Αριστοτέλης δεν διακρίνει την τέχνη από την επιστήμη αλλά τις αντιμετωπίζει ως ολότητα που αντιτίθεται στην εμπειρία. Βλ. Κάλφας 2009 218-219.

ανθρώπινη ικανότητα που, πρωταρχικά τουλάχιστον, δεν σχετίζεται με την καθημερινή ικανότητα σκέψης και σύλληψης των πραγμάτων αλλά, σε αντιδιαστολή με την αντίληψη και την εμπειρική γνώση, συλλαμβάνει αυτά τα καθολικά γνωρίσματα και κατανοεί τις μεταξύ τους σχέσεις⁷⁸¹. Ο επιστημονικός συλλογισμός δεν ξεκινά από εμπειρικές γενικεύσεις, αλλά από καθολικές, αληθείς, αναγκαίες και γνωστές πρώτες αρχές. Οι πρώτες αρχές, τόσο εκείνες του κάθε ξεχωριστού κλάδου όσο και εκείνες που είναι κοινές σε όλη την γνώση, πρέπει μεν να είναι αναπόδεικτες, "διότι γενικά είναι αδύνατον να υπάρχει απόδειξη για τα πάντα, γιατί τότε θα προχωρούσαμε σε μια άπειρη αναδρομή, οπότε και πάλι δεν θα υπήρχε απόδειξη"⁷⁸², αλλά πρέπει και να συνιστούν αρχές προγενέστερες και γνωριμότερες σε σχέση με τα συμπεράσματα που συνάγονται διασκεπτικά απ'αυτές⁷⁸³. Ετούτος ο ισχυρισμός έχει προκαλέσει διάφορες ερμηνείες. Η σύντομη απάντηση έγκειται στο ότι μέσω επαναλαμβανόμενης εμπειρίας και μάθησης ο εξασκημένος πλέον νους είναι σε θέση να συλλαμβάνει και να κατανοεί αυτές τις αληθείς ή πραγματικές αρχές. Γιατί στη γνώση μεταβαίνουμε πάντοτε από εκείνο που είναι πιο οικείο και γνώσιμο σε εμάς αλλά λιγότερο στη φύση προς εκείνο που είναι πιο γνώσιμο στη φύση και εν τέλει πιο κατανοητό και σε εμάς, 'κατά τον λόγο γνωριμότερο'⁷⁸⁴. Έτσι, ενώ ξεκινάμε την έρευνα από εκείνα που γίνονται γνωστά με μη εναργή τρόπο αλλά είναι πιο οικεία και γίνονται γνωστά σε μας μολονότι ασαφέστερα καθαυτά (ως προς την φύση τους), καταλήγουμε να γνωρίσουμε εκείνα που είναι σαφέστερα καθαυτά. Και μόνο αφού γνωρίσουμε τα καθαυτά σαφέστερα έχουμε τις αρχές για να ξεκινήσει ένας επιστημονικός συλλογισμός, αλλά και για να επαναπροσεγγίσουμε την εμπειρία και άρα να εξηγήσουμε επιστημονικά πλέον, δηλαδή με αποδεικτικούς συλλογισμούς, τα οικεία, γνώσιμα και ασαφή από τα οποία ξεκινήσαμε. Με άλλα λόγια, εκείνα που αρχικά είναι πιο οικεία και γνώσιμα σε μας αλλά όχι καθαυτά είναι οι ασαφείς και συγκεχυμένες παραστάσεις και γενικεύσεις της εμπειρίας, εκείνα στα οποία φτάνουμε επαγωγικά προχωρώντας από τα επιμέρους στα καθόλου ως γενικές έννοιες. Κατά αυτόν τον τρόπο, αποκτάμε κάποιες πρώτες έννοιες ή καθόλου, όπως για παράδειγμα την γενική έννοια άνθρωπος. Αυτές οι έννοιες συνιστούν απλές γενικεύσεις και δεν αποτελούν τα καθόλου και τις πρώτες αρχές που αφορούν στην αληθινή γνώση. Ο νους κατά την νόηση είναι εκείνος που θα αναλύσει αυτά τα αρχικά καθόλου προχωρώντας από το καθόλου στα 'μέρη του καθόλου', δηλαδή σε εκείνα τα στοιχεία και τις αρχές που δείχνουν το 'τι είναι' και το 'δια τι'⁷⁸⁵. Και αυτά τα στοιχεία είναι κατ'αναλογία

⁷⁸¹ Βλ. Frede 1996 161, 166.

⁷⁸² ΜΦ 1006α7, βλ. και ΑΥ 71β26-27, 72β18-22, 84α30-33.

⁷⁸³ ΑΥ 71β21-72α5, Τοπ. 159β8, 141α28, ΜΦ 1018β32-34, 1029β4-12, ΗΝ 1095β2, ΠΨ 413α11-16. Επ'αυτού, ενδεικτικά βλ. και Κάλφας 1999 22-23, Kosman 2004 253-254, Guthrie 1981 174, 197-201, Ross 1993, 67-70, Hicks 1907 321-322, Taylor 1919 40-38.

⁷⁸⁴ Για αυτό και την ανάλυση που ακολουθεί βλ. Φ 184α1-185α5, ΜΦ 1029β1- 12, ΑΥ 71β34-72α5, ΠΨ 413α11-15

⁷⁸⁵ "πολλά γαρ περιλαμβάνει ως μέρη το καθόλου" Φ 184α20-21. Ο Αριστοτέλης αναφέρει το παράδειγμα του κύκλου όπου αρχικά μέσω της εμπειρίας βλέποντας διάφορα κυκλικά πράγματα αποκτούμε την γενική έννοια κύκλος. Ωστόσο, το καθόλου της εμπειρίας εκτός από την γενική έννοια που περιλαμβάνει πολλούς κύκλους είναι και ο ίδιος ο κύκλος που τον έχουμε συλλάβει ως ένα είδος όλου που είναι πολλά επιμέρους πράγματα και για τα οποία δεν γνωρίζουμε τον λόγο και τον τρόπο της ενότητας τους και κυρίως δεν γνωρίζουμε το ποιές σχέσεις μεταξύ των καθολικών χαρακτηριστικών που αντιλαμβανόμαστε είναι αναγκαίες. Στην εμπειρία κάτι εκτός από κύκλος είναι

καθολικά σε όλα τα πράγματα ενός ταξινομικού είδους ή γένους ή κλάδου της γνώσης και κάποια και σε όλα τα πράγματα γενικά⁷⁸⁶. Είναι σημαντικό, όμως, ότι ακόμη και αυτά τα αρχικά καθόλου δεν νοούνται μόνο ως απλές γενικεύσεις αλλά προϋποθέτουν ότι συλλαμβάνουμε εξαρχής τα πράγματα ως διακριτές ενότητες ή ως μέρη μιας ενότητας. Για παράδειγμα, όταν αντιλαμβανόμαστε κάτι λευκό αντιλαμβανόμαστε πάντοτε ένα λευκό πράγμα. Σχηματίζουμε μια αρχική έννοια, για παράδειγμα, του ανθρώπου όχι μόνο γιατί βλέπουμε τον Καλλία και μετά διάφορους Καλλίες αλλά και γιατί συλλαμβάνουμε τον Καλλία ως ένα όλον, μια εξατομικευμένη οντότητα η οποία αποτελεί την ενότητα διάφορων πραγμάτων. Η αντίληψη του Αριστοτέλη δεν είναι ότι αναγνωρίζουμε τα επιμέρους συναρτήσει

και διάφορα άλλα πράγματα, για παράδειγμα είναι σχήμα, είναι επίπεδο κοκ. Το ζητούμενο είναι μέσα από αυτά να βρεθεί ο πραγματικός ορισμός του κύκλου όχι μόνο, για παράδειγμα, ως σχήμα επίπεδο, αλλά ο ορισμός που θα δείχνει και την αιτία του. Η έννοια κύκλος είναι ένα καθόλου, δηλαδή για ένα εννόημα, που είναι ένα είδος όλου, το οποίο αφενός δεν υπάρχει μέσα στα επιμέρους κυκλικά πράγματα και αφετέρου μπορεί το ίδιο να αναλυθεί και να βρεθούν έτσι οι αρχές και ο ορισμός του. Και σε αυτή την περίπτωση ο λόγος και τα μέρη του είναι καθόλου, δηλαδή έννοιες στον νου, που δεν υπάρχουν στα επιμέρους ατομικά πράγματα στα οποία αποδίδονται αληθώς. Συνιστά ωστόσο, το όριο της επιστημονικής γνώσης, δηλαδή την επιστημονική γνώση που μπορούμε να έχουμε για κάθε ατομικό πράγμα που επιδέχεται τον ίδιο ορισμό με τα υπόλοιπα μέλη του ταξινομικού είδους στο οποίο ανήκει. Έτσι όσον αφορά την επιστημονική γνώση των επιμέρους ατομικών πραγμάτων από μια πλευρά δεν μπορούμε να τα διακρίνουμε και να προχωρήσουμε πέρα από τον ορισμό του ειδικότατου είδους. Επειδή όμως τα καθόλου δεν υπάρχουν και όλες οι ουσίες είναι ατομικές τίθεται το ζήτημα του πως επιτυγχάνεται η γνώση ενός συγκεκριμένου πράγματος. Γιατί τα καθόλου δεν υπάρχουν και οι ατομικές ουσίες είναι τα πιο πραγματικά όντα του φυσικού κόσμου από τις οποίες εξαρτώνται όλα τα υπόλοιπα, οπότε το να μην μπορούν να γίνουν απολύτως γνωστές είναι προβληματικό. Η απάντηση του Αριστοτέλη είναι πως όταν ο επιστήμονας έρχεται αντιμέτωπος με το πραγματικό ατομικό πράγμα, συλλαμβάνει ή διακρίνει άμεσα την νοητή μορφή του. Συλλαμβάνει δηλαδή την αδιαίρετη μορφή ή 'τι ην είναι' του συγκεκριμένου πράγματος που είναι ίδια για όλα τα μέλη ενός ταξινομικού είδους. Συλλαμβάνει το αίτιο της ενότητας του πράγματος και άρα και την αιτία που τα μέρη του υλικού ορισμού αποτελούν ενιαίο ορισμό αυτού του πράγματος. Από αυτή την άποψη η γνώση του καθόλου είναι δυνάμει γνώση ενώ η ενεργεία γνώση έχει να κάνει με την γνώση 'αυτού εδώ του συγκεκριμένου πράγματος' και μόνο κατά συμβεβηκός με το καθόλου ως ορισμό όλων των πραγμάτων με την ίδια μορφή. Έτσι, "υπό μια έννοια η γνώση είναι καθόλου, ενώ υπό άλλη δεν είναι". Φερ'επειν, όταν μέσω της αντίληψης και της επαναλαμβανόμενης εμπειρίας σχηματίσουμε την έννοια άνθρωπος κατέχουμε μια γενική έννοια με την οποία ονομάζουμε όλους τους ανθρώπους που συναντάμε. Αυτή η έννοια έχει μια σημασία αλλά δεν είναι ακόμη η σωστή έννοια που αποκαλύπτει την αιτία, το καθόλου της επιστημονικής γνώσης. Συνιστά μια συγκεκριμένη έννοια μέχρι όπου να προβούμε σε διακρίσεις που θα εντάσσουν και θα αναλύουν αυτή την έννοια μέσα σε ένα διαρθρωμένο πλαίσιο άλλων εννοιών. Μόνο αφού αποκτήσουμε μια προκαταρκτική γνώση εκείνου που θέλουμε να εξηγήσουμε μέσω της ανακάλυψης, της ανάλυσης και της σύνδεσης των χαρακτηριστικών του γνωρισμάτων και αφού προβούμε σε διάφορες προσωρινούς ορισμούς φτάνουμε να συλλάβουμε το 'τι ην είναι' και βάσει αυτού να κατασταλάξουμε και στον καθολικά έγκυρο ορισμό βάσει γένους και διαφοράς. Γιατί όταν συλλάβουμε το 'τι ην είναι' κατέχουμε την πρώτη αρχή για την γνώση όλων των χαρακτηριστικών ιδιοτήτων που ανήκουν αναγκαία στο κάθε μέλος του ταξινομικού είδους των ανθρώπων επειδή όλα τα μέλη έχουν πανομοιότυπη αιτιακή συγκρότηση. Κατέχοντας πλέον αυτή την γνώση μπορούμε κάθε φορά να ταυτοποιούμε την ουσιαστική μορφή του κάθε ανθρώπου η οποία είναι εκείνη λόγω της οποίας ο άνθρωπος είναι αυτό που είναι, δηλαδή ένα εξατομικευμένο ον που παρουσιάζει ένα σύνολο χαρακτηριστικών συμπεριφορών και ιδιοτήτων η ενότητα των οποίων οφείλεται στην προσίδια μορφή του. Έτσι, μολονότι δεν υπάρχουν καθολικές μορφές, ούτε έξω από τα ατομικά πράγματα αλλά ούτε και μέσα, και κάθε ατομικό ον έχει την δική του μορφή, αφενός μπορούμε να έχουμε καθολικούς ορισμούς και γενικές εξηγήσεις γιατί κατέχουμε όλες τις σωστές έννοιες μέσω των οποίων μπορούμε να ταυτοποιούμε και να έχουμε την απαραίτητη επιστημονική γνώση όσον αφορά τις ατομικές ουσίες.

Βλ. ΜΦ 1087α10-25, 1036α2-8, ΠΨ 417α21-29, Φ 1.1.

⁷⁸⁶ Επ'αυτού βλ. ΑΥ 99α17-18, Frede 2000 19-26.

της εφαρμογής λογικά πρότερων κατηγορημάτων που μας επιτρέπουν να τα εξατομικεύσουμε και να τα κατατάξουμε συναρτήσει κάποιου κοινού χαρακτηριστικού τους που αποτελεί την αναφορά του κατηγορήματος που επιλέξαμε⁷⁸⁷. Δεν είμαστε ελεύθεροι να τέμνουμε τον κόσμο όπως θέλουμε γιατί η φύση εξατομικεύεται μόνη της και μας παρουσιάζεται έτσι ακόμη και στις αισθήσεις. Το ζητούμενο από εκεί και πέρα είναι αφενός να ανακαλύψουμε και να διατυπώσουμε τον τρόπο που είναι ήδη τετμημένη και αφετέρου να ανακαλύψουμε τις αιτίες που τα πράγματα είναι έτσι εξατομικευμένα. Και αυτές οι αιτίες είναι οι μορφές ή ουσίες των πραγμάτων και όχι κάποια κατηγορήματα που τους αποδίδουμε. Αντιθέτως, μπορούμε να τους αποδίδουμε κατηγορήματα και να διατυπώνουμε ορισμούς επειδή τα πράγματα είναι εξατομικευμένα λόγω των προσίδιων μορφών τους. Τα πράγματα είναι εκείνα που καθορίζουν την τιμή αλήθειας των συνθέσεων και των διαιρέσεων που επιτελεί η διάνοια. Δεν είναι η ανθρώπινη γνώση και η αντίληψη το μέτρο των πραγμάτων αλλά αντιθέτως η ανθρώπινη γνώση και η αντίληψη μετρούνται από τα πράγματα και ο ορισμός ως 'τι ην είναι' είναι το όριο της γνώσης επειδή είναι το όριο του ίδιου του πράγματος που ορίζεται έτσι⁷⁸⁸. Έτσι, η ιδέα δεν είναι ότι έχουμε μια έννοια όπως την έννοια άνθρωπος σύμφωνα με την οποία προκειμένου να είναι κάτι άνθρωπος πρέπει να πληροί κάποιες συνθήκες και που άμα συναντήσουμε κάτι που τις πληροί το αναγνωρίζουμε ως άνθρωπο. Η ιδέα είναι ότι το να είναι κάτι άνθρωπος είναι το να πληροί κάποιες συνθήκες τις οποίες μπορούμε να τις συλλάβουμε και που όταν τις συλλάβουμε έχουμε την ορθή έννοια του ανθρώπινου όντος⁷⁸⁹.

Από τις γενικεύσεις και τα αρχικά καθόλου θα γεννηθεί η αρχή της τέχνης και της επιστήμης⁷⁹⁰ που θα διασφαλίσει τα αληθινά 'εν κατά των πολλών' που αποτελούν το αντικείμενο της επιστημονικής γνώσης· οι αρχές είναι αυτά που είναι και κατά την φύση και τον λόγο γνωριμότερα, τα απολύτως γνωστά, στα οποία φτάσαμε ξεκινώντας από εκείνα που ήταν πιο φανερά αλλά ασαφή, συγκεχυμένα και λιγότερο γνωστά στη φύση. Έτσι, οι οριστικοί λόγοι των πραγμάτων ή 'τι ην είναι', ή αλλιώς τα "τι εστί κατά το τι ην είναι"⁷⁹¹, αποτελούν αναπόδεικτες πρώτες αρχές πιο έγκυρες από τα συμπεράσματα που παράγονται από αυτές. Ως πρώτες αρχές είναι μεν αναπόδεικτες αλλά είναι γνωσιολογικά πρώτες αρχές ακριβώς επειδή εξηγούν εκείνα τα πράγματα των οποίων είναι αρχές και τα εξηγούν επειδή στην φυσική τάξη αποτελούν τις αιτίες τους και άρα είναι οντολογικά πρότερες. Ο μόνος τρόπος για να παρουσιαστεί ο τρόπος με τον οποίο φτάνουμε σε αυτές τις αρχές είναι ο διαλεκτικός συλλογισμός⁷⁹². Ετούτο, όμως, δεν υπονομεύει την αλήθεια τους και την προτεραιότητά τους γιατί αυτή διασφαλίζεται από το ότι τις συνέλαβε ο νους και όχι από τον ίδιο τον διαλεκτικό συλλογισμό, όπως και η αλήθεια των συμπερασμάτων του επιστημονικού συλλογισμού διασφαλίζεται από το ότι οι

⁷⁸⁷ Βλ. και Gaukroger 1982, 317-318, Pritzil 1998 184-185.

⁷⁸⁸ Βλ. ΜΦ 1053α31-35, ΜΦ 1022α8-10, Φ 211β13-15.

⁷⁸⁹ Frede 2008 300.

⁷⁹⁰ ΑΥ 100α7-8

⁷⁹¹ ΠΨ 430β28. Βλ. και ΜΦ 1017β21

⁷⁹² Τοπ. 1.2. Η ανάλυση αυτή δεν ισχύει μόνο για τις πρώτες αρχές της Φυσικής αλλά για όλους τους κλάδους της γνώσης. Για αυτό άλλωστε, όπως υποστηρίζει και ο Frede, η μεταφυσική κατά τον Αριστοτέλη είναι αποδεικτική επιστήμη, και μάλιστα η πρώτη από τις αποδεικτικές επιστήμες. Frede 1987 61-95

πρώτες αρχές είναι αληθείς και όχι από τον ίδιο τον παραγωγικό συλλογισμό καθώς αυτός αποτελεί επί της ουσίας μια τυπική διαδικασία η οποία αν εφαρμοστεί σωστά είναι πάντοτε έγκυρη. Το σημαντικό στον συλλογισμό δεν έγκειται στην συναγωγή νέων συμπερασμάτων αλλά στην απόδειξη των ήδη γνωστών γεγονότων που επέχουν θέση συμπεράσματος στον συλλογισμό. Όσον αφορά τα υλικά αντικείμενα της φυσικής, με τον ορισμό γνωρίζουμε το 'τι είναι' ένα πράγμα ενώ με τον αποδεικτικό συλλογισμό προσδιορίζουμε τις καθαυτά κατά συμβεβηκός ιδιότητες ή ίδια του υπό μελέτη πράγματος, δηλαδή τις ιδιότητες που δεν ανήκουν στην ουσία αλλά προκύπτουν αναγκαία από αυτή. Με τον αποδεικτικό συλλογισμό εκθέτουμε τον μέσο όρο που δείχνει γιατί ένα προς εξήγηση χαρακτηριστικό όπως ένα ίδιον, προκύπτει αιτιακά και ως εκ τούτου ανήκει αναγκαία στο σύνολο των υπό μελέτη αντικειμένων που έχουν κοινό ονοματικό και οριστικό λόγο· αποτελεί, δηλαδή, ένα καθολικό χαρακτηριστικό. Τα καθαυτά συμβεβηκότα είναι τα explanada και το 'τι ην είναι' είναι το explanans. Έτσι, με βάση την υπόθεση του τέλους ή 'ου ένεκα', δηλαδή της ουσιώδους μορφής ή 'τι ην είναι', προκύπτει και ο νόμος που καθορίζει τις προδιαγραφές της ύλης. Αυτή είναι "η ύλη του λόγου"⁷⁹³ τουτέστιν η ύλη που με βάση την υπόθεση του τέλους απαιτείται ως αναγκαία συνθήκη προκειμένου να πραγματοποιηθεί ο λόγος, δηλαδή η μορφή, και η οποία δεν ανήκει στον οριστικό λόγο ή 'τι ην είναι' αλλά συνάγεται από αυτόν. Από τον οριστικό λόγο διασφαλίζεται η αλήθεια του ονοματικού ορισμού έτσι ώστε, για παράδειγμα, η έννοια άνθρωπος να αποτελεί το λογικό υποκείμενο όλων των ιδιοτήτων του, συμπεριλαμβανομένων των καθ'υποκείμενου λεγόμενων. Το υποθετικά αναγκαίο είναι η ύλη η οποία αποκτά αυτού του είδους την αναγκαιότητα από την μορφή που τροchioδρομεί την αναγκαιότητα που χαρακτηρίζει την ίδια την ύλη ως ύλη της συγκεκριμένης σύνθετης ουσίας. Κάθε μορφή ενδέχεται να πραγματοποιηθεί ή όχι αλλά αν πραγματοποιηθεί τότε αναγκαία θα πραγματοποιηθεί κατά τον συγκεκριμένο τρόπο σε συγκεκριμένο είδος ύλης. Υποθετικά αναγκαία, λοιπόν, είναι η ύλη όχι απλώς ως προϋπάρχουσα προϋπόθεση αλλά ως μορφοποιημένη κατά τον συγκεκριμένο τρόπο· "ει εκείνο έσται το ου ένεκα, ταύτα ανάγκην εστί ουτως έχειν"⁷⁹⁴. Η υποθετικά αναγκαία ύλη είναι αρχή και προϋπόθεση της επιστημονικής έρευνας και αναγκαιότητα της επιστημονικής γνώσης. Είναι η ύλη που συνάγεται από τον οριστικό λόγο και που αποτελεί το άμεσο υλικό αίτιο του όντος που έχει αυτή την μορφή· "επειδή το 'τι ην είναι' του ανθρώπου είναι αυτό που είναι, για αυτό τα ανθρώπινα όντα έχουν αυτά τα μέρη, αφού δεν μπορεί να υπάρξει άνθρωπος χωρίς αυτά"⁷⁹⁵. Με άλλα λόγια, από τον οριστικό λόγο προκύπτει ο νόμος που διέπει την εγγύς ή ουσιώδη ύλη και εξηγεί γιατί τα καθαυτά συμβεβηκότα ή ίδια είναι αυτά και γιατί πρέπει να είναι αυτά. Είναι η ύλη, και γενικώς τα μέσα, που απαιτεί η μορφή για την πραγμάτωση της, δηλαδή το τέλος για την επίτευξή του. Κατά αυτόν τον τρόπο, η ύλη μιας αισθητής ουσίας μπορεί να συναχθεί από τον οριστικό λόγο ή 'τι ην είναι' χωρίς όμως να συμπεριλαμβάνεται σε αυτόν⁷⁹⁶. Το υποθετικά αναγκαίο δεν

⁷⁹³ Φ 200β7-8, ΜΦ 1033α5. Το υλικό αίτιο στα ΑΥ Β11 94α21-22 ορίζεται ως το "τίτων όντων ανάγκη τουτ' είναι".

⁷⁹⁴ ΠΖΜ 642α34-35

⁷⁹⁵ ΠΖΜ 640α34-35. Βλ. και ΠΖΜ 641α20-30, Φ 200β1-8.

⁷⁹⁶ "γιατί σε μερικά πράγματα ο λόγος του 'τι ην είναι' περιέχει τα μέρη του οριζόμενου πράγματος ενώ σε άλλα όχι, και ότι μέσα στον λόγο της ουσίας δεν θα περιέχονται τα υλικά μέρη, διότι δεν είναι μέρη της ουσίας με εκείνη τη σημασία, αλλά της ουσίας ως συνόλου, για την οποία υπό μία έννοια υπάρχει

είναι τέλος αλλά το μέσο για την επίτευξη του τέλους καθώς η μορφή είναι εκείνη που, χωρίς να παράγει την ύλη, οργανώνει και καθορίζει την υλική δομή και λειτουργία της αισθητής ουσίας καθώς και τα μέσα πραγμάτωσης αυτής της λειτουργικής δομής. Είναι το αποτέλεσμα της αιτιακής οργάνωσης της μορφής στην τυφλή μηχανική αναγκαιότητα των υλικών συστατικών. Με άλλα λόγια, η υποθετική αναγκαιότητα είναι το σύστοιχο της τελικής ή 'ου ένεκα αιτιότητας' είναι η υλική εκδήλωση της εμμενούς μορφής, η ίδια η υλική ουσία εκλαμβάνομενη ως ετερόνομη ύλη που μαζί με την μορφή, όσον αφορά τα έμβια, είναι ένα και το αυτό αυτόνομο έμβιο ον. Βέβαια αυστηρά μιλώντας στους ορισμούς της ουσίας η ύλη αντιστοιχεί στα μέρη της ίδιας της μορφής ως δυνατοτήτων που ενοποιούνται από μια εντελέχεια. Το σημαντικό πάντως είναι ότι, πριν φτάσουμε στον οριστικό λόγο, τα ίδια τα καθαυτά συμβεβηκότα είναι εκείνα "που συμβάλλουν σε μεγάλο βαθμό στο να γνωρίσουμε το τι είναι"⁷⁹⁷. Για παράδειγμα, ο ορισμός του ανθρώπου ως ζώο δίποδο ή ζώο έλλογο δεν αποτελεί τον οριστικό λόγο του ανθρώπου. Ο οριστικός λόγος του ανθρώπου είναι το 'τι ην είναι', δηλαδή η ανθρώπινη ψυχή, η οποία ως εντελέχεια ή μορφικό αίτιο ή συγκροτητική αρχή αποτελεί και τον λόγο που ένας άνθρωπος αποτελεί ένα εξατομικευμένο ενιαίο ον και χαρακτηρίζεται από ένα συγκεκριμένο είδος έργου, δηλαδή από την ζωή που του προσιδιάζει. Το έργο που χαρακτηρίζει αποκλειστικά τον άνθρωπο καθότι αποτελεί την εκδήλωση της εντελέχειας ή ψυχής του είναι οι πράξεις που είναι σύμφωνες με τον λόγο· "εί δ' οὕτως, άνθρωπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωῆν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου"⁷⁹⁸. Από το ότι ο άνθρωπος χαρακτηρίζεται από το συγκεκριμένο έργο, δηλαδή έχει την συγκεκριμένη ψυχή, μπορούμε να κατανοήσουμε το αίτιο της ενότητάς του και να συνάγουμε και όλες τις άλλες αναγκαίες ιδιότητες του ανθρώπου. Το εν λόγω αίτιο της ενότητας του ανθρώπου αποτελεί ένα αδιαίρετο νοητό το οποίο ωστόσο ως τέτοιο το συλλαμβάνει ο νους μόνο μετά από πολλές παρατηρήσεις και απόπειρες ορισμού. Ως αίτιο της ενότητας δεν είναι κάτι που το συλλαμβάνει διασκεπτικά αλλά κάτι που κάποια στιγμή φτάνει να κατανοεί και αυτή η κατανόηση προϋποτίθεται του ορθού διασκεπτικού λόγου.

"Πως όμως συμβαίνει να νοεί κάποιος αυτά μαζί και χωριστά είναι άλλο θέμα. Όταν λέω μαζί και χωριστά, εννοώ έτσι που να μην υπάρχει διαδοχή αλλά να γίνονται ένα. Διότι το ψεύδος και το αληθές δεν υπάρχουν στα πράγματα...αλλά στην διάνοια, ενώ για τα απλά και τα 'τι είναι' ούτε στην διάνοια. Αφού όμως ο συνδυασμός και ο χωρισμός είναι στην διάνοια και όχι στα πράγματα, και το ον υπ'αυτή την έννοια είναι διαφορετικό από τα όντα υπό την κύρια έννοια, (διότι η διάνοια χωρίζει ή συνδέει είτε το τι είναι είτε το ποιόν είναι είτε το ποσόν είναι είτε κάτι άλλο από τις κατηγορίες), πρέπει να αφήσουμε κατά μέρος το ον που είναι ως συμπτωματικό και το ον που είναι ως αληθές, διότι το αίτιο του πρώτου είναι αόριστο, ενώ εκείνο του δεύτερου είναι ένα πάθημα της διάνοιας. Άλλωστε και τα δύο αφορούν το λοιπό γένος του όντος και δεν δηλώνουν κάποια φύση του όντος έξω από αυτό. Ας τα αφήσουμε λοιπόν για το λόγο αυτό κατά μέρος και ας ερευνήσουμε τις αρχές και τα αίτια του ίδιου του όντος ως ον"⁷⁹⁹

λόγος ενώ υπό μία άλλη έννοια δεν υπάρχει. Γιατί μαζί με την ύλη λόγος δεν υπάρχει αφού αυτή είναι πράγμα αόριστο. Αλλά υπάρχει λόγος σύμφωνα με την πρώτη ουσία, όπως, για παράδειγμα, στον άνθρωπο ο λόγος της ψυχής. Γιατί η ουσία είναι η εμμενής μορφή από την οποία μαζί με την ύλη το σύνολο αποκαλείται ουσία" ΜΦ 1037α3-30

⁷⁹⁷ ΠΨ 402β22-23

⁷⁹⁸ ΗΝ 1098α14-15

⁷⁹⁹ ΜΦ 1027β23-1028α5

Πέραν από την κατάταξη ενός πράγματος στις κατηγορίες του όντος από την οποία και ξεκινάμε, όταν κάποιος έχει κατανοήσει και συλλάβει νοητικά ένα 'τι ην είναι' ενός απλού όρου, ή αλλιώς το τι είναι να είναι κάτι αυτό το πράγμα που είναι, και αυτό είναι κάτι που δεν μπορεί να το συλλάβει ανεξάρτητα από άλλες πρώτες αρχές, κατέχει μια πρώτη αρχή που του παρέχει το υπόβαθρο κατανόησης που αποτελεί προϋπόθεση για δύο πράγματα. Πρώτον, προϋποτίθεται κάθε αόριστου διασκεπτικού θεωρητικού συλλογισμού που ενέχει καθολικά αυτό τον όρο. Δεύτερον, του παρέχει την δυνατότητα ενεργούς κατανόησης κάθε συγκεκριμένου και καθορισμένου επιμέρους πράγματος στο οποίο αναφέρεται ο όρος: 'αυτού' εδώ του Α'. Το δεύτερο όμως προϋποτίθεται του πρώτου.

"Το ότι όλη η επιστήμη είναι καθόλου, οπότε οι αρχές των όντων είναι αναγκαίο να είναι καθόλου και όχι διαχωρισμένες ουσίες, παρουσιάζει πράγματι, απ'όλα τα σημεία στα οποία αναφερθήκαμε, την μεγαλύτερη δυσκολία. Και όμως η πρόταση αυτή είναι υπό μια έννοια σωστή, υπό μια άλλη έννοια όμως όχι. Διότι η επιστήμη, όπως και το επίστασθαι, σημαίνει δύο πράγματα, από τα οποία το ένα είναι δύναμις και το άλλο ενεργεία. Η μεν δύναμις, λοιπόν, ως ύλη είναι καθόλου και αόριστη και έχει να κάνει με το καθόλου και το αόριστο. Η ενέργεια, όμως, είναι ορισμένη και του ορισμένου καθώς είναι ένα 'τόδε τι' που έχει να κάνει με ένα 'τούδε τινός'. Ωστόσο, όπως η όραση κατά συμβεβηκός βλέπει το καθόλου χρώμα επειδή αυτό που βλέπει είναι χρώμα, έτσι και αυτό το άλφα που θεωρεί ο γραμματικός είναι άλφα. Διότι αν οι αρχές είναι κατ'ανάγκην καθόλου, τότε και τα πράγματα που απορρέουν από αυτές θα είναι κατ'ανάγκην καθόλου, όπως συμβαίνει στις αποδείξεις. Αν όμως συμβαίνει αυτό, τότε τίποτα δεν θα μπορεί να υπάρχει χωριστά, δηλαδή δεν θα υπάρχει καμία ουσία. Είναι φανερό όμως ότι υπό μια έννοια η γνώση είναι καθόλου, ενώ υπό άλλη δεν είναι"⁸⁰⁰.

Η κατανόηση του όρου άνθρωπος ως αδιαίρετο νοητό και άρα όχι ως ζώο δίποδο ή οτιδήποτε άλλο, παρέχει το 'τι ην είναι' του ανθρώπου στο λόγο, τρόπον τινά τα μέρη της μορφής ως δυνατότητες, ως συγκεκριμένο είδος ψυχής ή εντελέχειας που εκδηλώνεται μέσα από το έργο του, δηλαδή την ζωή που του αντιστοιχεί. Και παρέχει το υπόβαθρο κατανόησης, δηλαδή είναι πιο κατανοητό ή πρότερο κατά τον λόγο, γιατί αποδίδει τον λόγο της ενότητας για κάθε χαρακτηριστικό που αποδίδεται στον άνθρωπο και καθιστά έγκυρο τον λογικό τρόπο που συνδέονται οι έννοιες μεταξύ τους επειδή αυτός ο τρόπος αντιστοιχεί στον αιτιακό τρόπο που συνδέονται αυτά που αποτελούν τον άνθρωπο⁸⁰¹. Κατ'αναλογία, η εγκυρότητα του ορισμού του ανθρώπου ως είδος, φερ'επειν ως ζώο δίποδο, θα πρέπει να αποτελεί μια ενότητα, έναν ενιαίο λόγο και όχι μια συρραφή. Το να συλλαμβάνουμε τα νοητά χαρακτηριστικά των πραγμάτων αναφέρεται σε κάτι διαφορετικό από την αντιληπτική διάκριση των αντικειμένων του κόσμου και την σύνθεση νοημάτων στην διάνοια. Προτρέχοντας κάπως, θεωρώ ότι η σύγκλιση των εννοιών ή νοημάτων σε ένα νοητό που τρόπον τινά ως εντελέχεια έχει προτεραιότητα από αυτά που ενοποιεί αφορά την μη διασκεπτική σύλληψη που προϋποτίθεται της ορθής σκέψης. Για να το θέσω αλλιώς. Έστω ότι ο πραγματικός ορισμός του ανθρώπου είναι ζώο δίποδο. Το ζήτημα δεν είναι κάποιος να συνθέσει αυτές τις δύο έννοιες στην σκέψη. Αυτό μπορεί να το κάνει οποιοσδήποτε επειδή το έμαθε χωρίς καν να κατέχει ορθά το νόημα των επιμέρους εννοιών. Επιπλέον κάποιος μπορεί να μην πιστεύει ότι

⁸⁰⁰ ΜΦ 1087α11-25

⁸⁰¹ "σύνθεσις των νοημάτων ὡσπερ εν ὄντων" ΠΨ 430α28

αυτός είναι ο πραγματικός ορισμός ενώ στην πραγματικότητα είναι ή να νομίζει ότι είναι ο πραγματικός ορισμός ενώ στην πραγματικότητα να μην είναι. Το ζήτημα είναι οι σωστές έννοιες, και άρα έννοιες που συνδέονται με άλλες έννοιες ενός συνεκτικού πλέγματος, να συναρμολογούν άμεσα σε κάτι, δηλαδή στην κατανόηση ή άμεση γνώση, που προηγείται 'συγχρονικά' της 'συνειδητής' διασκεπτικής συναρμογής τους έτσι ώστε να καθοδηγεί την σκέψη στην οποία πάντοτε μπορούμε να υποπίπτουμε σε σφάλματα· και για αυτό τόσο η ορθή και η μη ορθή σκέψη είναι κάτι που συμβαίνει μέσα στο νοείν⁸⁰².

Ο Αριστοτέλης λέει πως ο φυσικός πρέπει να λειτουργεί σαν να εξετάζει σιμότητες. "Επειδή η φύση αναφέρεται σε δύο πράγματα, στο είδος και στην ύλη, πρέπει να προχωρήσουμε την έρευνά μας σαν να προσπαθούσαμε να καθορίσουμε τι είναι η σιμότητα: δεν πρέπει να απομονώσουμε αυτού του είδους τα όντα από την ύλη ούτε όμως και να τα δούμε μόνο από την πλευρά της ύλης"⁸⁰³. Η σιμή μύτη είναι κάτι που δεν μπορεί να οριστεί χωρίς την ύλη. Η σιμή μύτη είναι κοιλότητα μέσα σε μύτη, τουτέστιν δεν διαχωρίζεται σε μορφή και ύλη χωρίς η ύλη να είναι όλο το ον. Ωστόσο, το επιχείρημα του Αριστοτέλη εδώ, δεν έγκειται στο πρόβλημα του ορισμού των αισθητών ουσιών που είναι πάντοτε μια συγκεκριμένη μορφή μέσα σε ύλη, 'τόδε εν τώδε'⁸⁰⁴, δηλαδή στο κατά πόσον μπορούμε να έχουμε για τις αισθητές ουσίες πραγματικό ορισμό που σημαίνει ορισμός στον οποίο δεν περιλαμβάνεται η ύλη. Το επιχείρημα είναι ακριβώς το αντίστροφο. Επειδή όλα τα αισθητά πράγματα μπορούν να ειπωθούν ως σιμότητες πρέπει να τα εξετάζουμε ως σιμότητες έχοντας κατά νου ότι υπάρχει και κάτι άλλο, δηλαδή η μορφή η οποία εντέλει δεν είναι αντικείμενο της φυσικής. Ωστόσο, δεν μπορούμε να τα εκλάβουμε ως ύλη γιατί δεν μπορούμε να κατανοήσουμε την ύλη ενός πράγματος ως ύλη που είναι αυτό το πράγμα καθώς και τους διάφορους ορισμούς που του αποδίδουμε χωρίς την μορφή γιατί η μορφή είναι εκείνο που καθορίζει έτσι την ύλη χωρίς να ενυπάρχει σε αυτή αλλά όντας εμμενής σε στο πράγμα που αυτή η ύλη έχει γίνει. Προσδίδει την ενότητα του πράγματος και καθορίζει τον τρόπο συμπεριφοράς του και άρα και τις σχέσεις του με όλα τα άλλα πράγματα. Η γνώση των ουσιωδών μορφών είναι απαραίτητη γιατί μέσω της ουσιώδους μορφής συλλαμβάνουμε τόσο την συγκροτητική ενότητα του ίδιου πράγματος όσο και όλο το πλέγμα αλληλεπιδράσεων στο οποίο μπορεί να υπεισέλθει. Μπορούμε να κατανοήσουμε το ποιητικό αίτιο που πρέπει να είναι μία ήδη ενεργεία όμοια μορφή σε άλλη ύλη⁸⁰⁵, την τελική κατάσταση που είναι η πλήρης πραγμάτωση αυτής της μορφής αλλά και να συνάγουμε το υλικό αίτιο, δηλαδή την 'ουσιώδη ύλη' ή αλλιώς τα καθαυτά συμβεβηκότα· το ίδιο το πράγμα ως έμμορφη ύλη ή ένυλο λόγο. Επιπλέον, αν έχουμε κατανοήσει την ουσιώδη μορφή ως συγκροτητικό αίτιο τότε μπορούμε να ορίσουμε σωστά και τα ίδια τα καθαυτά συμβεβηκότα. Φερ'επιείν, την μύτη όχι μόνο γενικότερα ως όργανο όσφρησης αλλά ως όργανο όσφρησης που συνδέεται

⁸⁰² "τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ ἔστι τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς, τὸ μὲν ὀρθῶς φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθῆς, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς τἀναντία τούτων" 427β 9-11.

⁸⁰³ Φ 194α13-15, Κάλφας 156-157

⁸⁰⁴ ΠΨ 429β14

⁸⁰⁵ "υπό του εντελεχία όντος το δυνάμει ον γίνεται" ΠΖΓ 734α30, "αεί γαρ εκ του δυνάμει όντος γίνεται το ενεργεία ον υπό του ενεργεία όντος, οίον άνθρωπος εξ'ανθρώπου" ΜΦ Θ8 1049β24, Φ 202α12

αναγκαία και με συγκεκριμένους τρόπους με τα υπόλοιπα όργανα ενός οργανισμού. Σε υψηλότερο επίπεδο, αν έχουμε κατανοήσει τον τρόπο του είναι των ουσιωδών μορφών μπορούμε να κατανοήσουμε και τον τρόπο του είναι των όντων που ανήκουν στις άλλες κατηγορίες· φερ'επιείν να κατανοήσουμε τις ποιότητες ως πράγματα που υπάρχουν μόνο ως χαρακτηριστικά των υλικών ουσιών και σχετίζονται με αυτές με συγκεκριμένους και ορίσιμους τρόπους. Έτσι, και η σιμή μύτη μολονότι δεν επιδέχεται ορισμό χωρίς ύλη μπορεί να κατανοηθεί ως καμπυλότητα σε μύτη και η μύτη με την σειρά της ως οσφρητικό όργανο ενός ζώου και το οσφρητικό όργανο ως συγκροτητικά ανήκον στην δυνατότητα αίσθησης η οποία μαζί με άλλες δυνατότητες αποτελεί εκδήλωση, ή αλλιώς τρόπο του είναι, της ενιαίας ατομικής μορφής ή ψυχής του ζώου. Γιατί για το ίδιο το ζώο εκτός από τον ορισμό μαζί με την ύλη του υπάρχει και πραγματικός ορισμός χωρίς την ύλη του που είναι η ψυχή του και συνιστά την αιτία που αυτό αποτελεί μια εξατομικευμένη οντότητα με συγκεκριμένη συμπεριφορά και συγκεκριμένο έργο ή τέλος που είναι ο τρόπος ζωής που του αντιστοιχεί. Επομένως, ο φυσικός μολονότι ασχολείται με τον 'υλικό' ορισμό του ζώου, θα πρέπει να κατέχει την έννοια του ζώου σύμφωνα με το 'τι ην είναι' γιατί μόνο έτσι γνωρίζει επιστημονικά, δηλαδή καθολικά και αναγκαία, γιατί το ζώο είναι αυτό που είναι και γιατί χαρακτηρίζεται από την συγκεκριμένη ενότητα χαρακτηριστικών τα οποία συναρμολογούν αιτιακά με συγκεκριμένους τρόπους. Επιπλέον, μόνο κατά αυτόν τον τρόπο μπορεί να φτάσει να κατέχει και την σωστή έννοια της μύτης. Γιατί μέσα από την γνώση της ουσιώδους μορφής, δηλαδή της ουσίας, μπορεί να κατανοήσει και τον τρόπο του είναι των μη ουσιωδών όντων που ανήκουν στις άλλες κατηγορίες ως τρόπους του είναι που εξαρτώνται με συγκεκριμένους τρόπους από τις υλικές ουσίες οι οποίες είναι ουσίες λόγω της ουσιώδους μορφής τους. Και βάσει αυτού μπορεί δευτερογενώς να έχει ορισμούς σύμφωνα με τα 'τι ην είναι' όσον αφορά τις άλλες κατηγορίες όντων. Για την ίδια την σιμή μύτη μπορεί να μην υπάρχει απόδειξη, δηλαδή να μην μπορούμε να προσδιορίσουμε το τελικό αίτιο της σιμότητας, καθότι δεν συνιστά ούτε κάτι που συμβαίνει κατά κανόνα ούτε κάτι που σχετίζεται με την ουσία είτε του όντος είτε της ίδιας της μύτης. Αποτελεί ένα συμπτωματικό χαρακτηριστικό το οποίο από την μία δεν είναι αναίτιο αλλά από την άλλη δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε επιστημονικά τα κατά συμβεβηκός αίτια από τα οποία προκύπτει όταν προκύπτει. Από την άλλη η σιμότητα ως καμπυλότητα εμπίπτει στα χαρακτηριστικά και στα όρια διακύμανσης των χαρακτηριστικών που μπορεί να έχει μια μύτη.

Επομένως, η αριστοτελική επιστήμη είναι αποδεικτική γνώση που αφορά στα καθολικά χαρακτηριστικά και τις αναγκαίες μεταξύ τους συνδέσεις. Μελετά εκείνα που είναι έτσι πάντα ή 'ως επί το πολύ'⁸⁰⁶ ή, με σύγχρονους όρους, τους νόμους ή τις

⁸⁰⁶ Η κανονικότητα των φυσικών πραγμάτων και φαινομένων διέπεται από τις φύσεις ή μορφές των πραγμάτων που ενέχονται σε αυτά. Ωστόσο, στον υποσελήνιο κόσμο αυτές οι μορφές ή φύσεις είναι πάντοτε μορφές πραγμάτων με ύλη που σημαίνει ότι υπάρχει πάντοτε το ενδεχόμενο να μην εκδηλωθούν σωστά ή πλήρως και ως εκ τούτου η κανονικότητα που τα χαρακτηρίζει είναι ως επί το πολύ. Όσον αφορά τα απλά σώματα ή στοιχεία όταν συμβαίνει να είναι, είναι αναγκαία έτσι, δηλαδή πάντοτε κατά τον ίδιο τρόπο, αλλά σε αντίθεση με τα ουράνια σώματα δεν είναι αναγκαίο να είναι. Για

νομοειδείς κανονικότητες. Οι αριστοτελικοί 'νόμοι', όμως, δεν αφορούν πρωτογενώς τις σχέσεις μεταξύ πραγμάτων ή συμβάντων γιατί τα συμβάντα δεν έχουν ανεξάρτητο οντολογικό καθεστώς καθώς όλες οι μεταβολές είναι μεταβολές πραγμάτων και άρα εξαρτώνται από την ουσία των πραγμάτων μέσα στα οποία συμβαίνουν. Επομένως, η ουσιώδης μορφή παρέχει τους νόμους συμπεριφοράς του συγκεκριμένου πράγματος του οποίου είναι η ουσιώδης μορφή. Με άλλα λόγια, οι μορφές είναι πρωτογενή αίτια και, υπό μια έννοια, νόμοι των νόμων της συμπεριφοράς των πραγμάτων που έχουν αυτές τις μορφές. Αυστηρά μιλώντας, οι μορφές είναι τα πραγματικά στοιχεία του κόσμου που κάνουν τις εξηγήσεις μας να εξηγούν. Η πραγματική κατανόηση των μορφών ως εμμενή μορφικά αίτια έπεται χρονικά της αντίληψης και της εμπειρικής γνώσης αλλά δεν έγκειται σε αυτές. Η μη διασκεπτική κατανόηση προϋποτίθεται της ορθής προτασιακής σκέψης που χαρακτηρίζει τον επιστημονικό λόγο και αφορά, σε σχέση με την επιστήμη, την ίδια την συγκρότηση του λογικού υποκειμένου. Έτσι, η επιστημονική γνώση έγκειται στην σύλληψη του καθολικού και του αναγκαίου⁸⁰⁷ που μπορεί να αποδοθεί αληθώς στα ίδια τα πράγματα και δεν είναι εμπειριστική ούτε συνιστά μια συνεκτικιστική θεωρία αλήθειας. Το πιο ενδιαφέρον είναι ότι δεν συνιστά ούτε μια αντιστοιχιστική θεωρία αλήθειας. Οι προτασιακές αλήθειες βασίζονται στην μη προτασιακή νοητική σύλληψη των μορφών των ίδιων των πραγμάτων⁸⁰⁸ η οποία, από την άλλη, επέρχεται μόνο μετά από την διανοητική ανάλυση των δεδομένων της εμπειρίας η οποία προβαίνει σε αντιστοιχίσεις αλλά δεν θεμελιώνεται σε αυτές. Οι πρώτες αρχές αφορούν τόσο τις μη προτασιακές αρχές που συλλαμβάνει ο νους όσο και τις προτασιακές αρχές που τις περιγράφουν. Οι αρχές της γνώσης προϋποθέτουν την επαγωγή αλλά εγκαθιδρύονται από τον νου ο οποίος διαμορφώνεται 'αιτιακά' μέσω της εμπειρίας και της μάθησης από την ίδια την πραγματικότητα. Και μόνο τότε μπορεί να αποτελέσουν τις σωστές αρχές του επιστημονικού ή αποδεικτικού συλλογισμού. Το να γνωρίζει κάποιος με την επιστημονικά αυστηρή έννοια σημαίνει ότι γνωρίζει άμεσες αλήθειες. Από την άλλη, κάποιος μπορεί να προβεί σε έναν επιστημονικό συλλογισμό χωρίς να έχει κατανοήσει αυτές τις πρώτες αρχές, και αυτό, για παράδειγμα, συμβαίνει κατά την διαδικασία της μάθησης: "γιατί φαίνεται πως όλη η γνώση μπορεί να διδαχθεί και κάθε τι που είναι επιστητό μπορεί να μαθευτεί"⁸⁰⁹.

όλα τα υπόλοιπα η κανονικότητα είναι ως επί το πολύ. "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.....στα φυσικά όμως όντα αν δεν υπάρξει κάποιο εμπόδιο έτσι γίνεται πάντα" (Φ 199β17-26). Το ως 'επί το πολύ' δεν είναι μια στατιστική έννοια, αλλά αναφέρεται στην 'απειθαρχία' της ύλης λόγω της οποίας σε κάθε ατομική περίπτωση ενδέχεται να μην επιτευχθεί το τέλος. Αν όμως δεν παρέμβει κάποιο εμπόδιο τότε το τέλος επέρχεται πάντα, δηλαδή τα πράγματα πραγματώνονται σύμφωνα με την φύση τους. Συμπτωματικά, είναι ακριβώς εκείνα που δεν συμβαίνουν ούτε πάντα ούτε κατά κανόνα (ΜΦ 102632-33). Επειδή οι φυσικές ουσίες είναι πάντοτε πραγματωμένες σε ύλη η οποία είναι η πηγή κάθε τι συμπτωματικού (ΜΦ 1027α13-14), ενδέχεται να παρέμβει ένα εμπόδιο που να αλλάξει την κατά τα άλλα νομοτελειακή φυσική πορεία. Βλ. και Φ 2.4-2.6, ΠΖΓ 770β9-17.

⁸⁰⁷ HN 1140β31

⁸⁰⁸ Για μια πλήρη ανάλυση επ'αυτού βλ. Pritzl 1998.

⁸⁰⁹ HN 1139β25-26. Για αυτό το λόγο άλλωστε, η ενέργεια του ποιητικού νου δεν αφορά αποκλειστικά το θεωρείν αλλά και την μετάβαση από την δυνατότητα γνώσης στην επιστήμη και γενικώς κάθε σκέψη. Γενικά, η πρόοδος στα ΑΥ από την επαγωγή στις πρώτες αρχές δεν αντικατοπτρίζεται στα γνωσιακά στάδια του δυνάμει στο ΠΨ. Η διαδικασία της επαγωγής είναι μια εμπειρική διαδικασία που

Επομένως, αν δεν θέλουμε να αρκεστούμε στο ότι η γνώση της πραγματικότητας αφορά εν τέλει σε μια μυστηριώδη λειτουργία νοητικής ενόρασης θα πρέπει να εντάξουμε τον νου σε ένα ευρύτερο πλαίσιο. Ο ρεαλισμός του Αριστοτέλη μπορεί να γίνει κατανοητός μόνο μέσα από το πρίσμα μιας οντολογικής θεώρησης συνδυσασμένης με την θεωρία του για την μορφική αιτιότητα στην οποία βασίζεται και η θεωρία του για την αντίληψη και τον νου ως δυνατότητες σύλληψης των αισθητών και των νοητών μορφών ή χαρακτηριστικών των ίδιων των πραγμάτων του κόσμου. Τα αισθητά και τα νοητά είναι διαφορετικά αντικείμενα γνώσης και τα μεν τα συλλαμβάνουμε στην αντίληψη υπό την έννοια ότι διακρίνουμε τα αισθητά και τα δε στην νόηση υπό την έννοια ότι διακρίνουμε τα νοητά τα οποία δεν είναι 'αντικείμενα' της αντίληψης. Η γνώση δεν αφορά ούτε την νοητική αφαίρεση ούτε την δημιουργία αναπαραστάσεων μέσω κάποιου είδους αποτύπωσης.

Το γνωστό παράδειγμα του Αριστοτέλη με την σφραγίδα και το κερί αποσκοπεί στο να δείξει αναλογικά ότι κατά την αντίληψη των πραγμάτων εκεί έξω δεχόμαστε ταυτόχρονα τις αισθητές μορφές τους χωρίς την ύλη. Και χωρίς την ύλη σημαίνει πρόσληψη της ίδιας της αιτίας με διαφορετικό τρόπο από ό,τι κατά την ποιοτική μεταβολή μεταξύ πραγμάτων που έχουν την ίδια ύλη. Βλέπω κάτι λευκό γιατί με κάποιο τρόπο δέχομαι την ενέργεια του χρώματος ως ίδιου αισθητού το οποίο συμπίπτει με την ενέργεια της αίσθησης και μέσω αυτής της αίσθησης ταυτόχρονα διακρίνω ένα λευκό πράγμα εκεί έξω. Από την άλλη, τα προαναφερθέντα προϋποθέτουν την ερμηνεία των έμβιων όντων τόσο γιατί ο άνθρωπος, που είναι το μόνο ον που χαρακτηρίζεται από ορθό λόγο, ανήκει στα έμβια όντα, όσο και γιατί τα έμβια συνιστούν τα εμβληματικά παραδείγματα αισθητών ουσιών και οι μορφές ή ψυχές τους τις κατεξοχήν, ή ίσως και τις μόνες, πρώτες ουσίες⁸¹⁰ του αριστοτελικού υποσελήνιου κόσμου. Ο κυριότερος λόγος, όμως, έγκειται στο ότι η ανθρώπινη νοητική δραστηριότητα είναι μια ζωτική πράξη ή ενέργεια, ένα τρόπος του ζην, και η κατανόησή της προϋποθέτει την κατανόηση της ίδιας της ζωής ως ενέργειας. Ο Αριστοτέλης εφαρμόζει αναλογικά τις ίδιες θεμελιώδεις αρχές σ'όλο

αφορά τον τρόπο διερεύνησης της φύσης και την φυσική εκδίπλωση της ικανότητας της αντίληψης ως στάδιο απόκτησης γνώσης, δηλαδή επιστήμης. Από την άλλη, όταν κάποιος μαθαίνει, κατά κάποιο τρόπο, νοεί πριν ακόμη φτάσει να κατέχει πλήρως μια επιστήμη. Η ίδια η κατοχή της επιστήμης εγκαθιδρύεται μέσω της νόησης κατά τον ίδιο τρόπο που η κατοχή της ψυχής εγκαθιδρύεται μέσω της ζωής. "Έχουμε, εξ' άλλου, ήδη πει στην συζήτησή μας για την ουσία ότι κάθε τι που γίνεται, γίνεται κάτι από κάτι υπό την επενέργεια κάποιου [εκ τινός τι και υπό τινός], και το τελευταίο αυτό είναι ίδιο ως προς την μορφή με αυτό που γίνεται. Για αυτό θεωρείται αδύνατον να είναι κάποιος οικοδόμος αν δεν έχει οικοδομήσει τίποτα ή κιθαριστής αν δεν έχει παίξει κιθάρα, διότι αυτός που μαθαίνει κιθάρα μαθαίνει παίζοντας. Το ίδιο και όλοι οι άλλοι μαθητευόμενοι. Και έτσι ανέκφυσε και ο σοφιστικός έλεγχος ότι ένας που δεν κατέχει την επιστήμη θα κάνει αυτό κάνει η επιστήμη. Επειδή όμως από αυτό που γίνεται έχει ήδη γίνει ένα μέρος και από αυτό γενικά που κινείται έχει ήδη κινηθεί κάποιο μέρος (αυτό το έχουμε δείξει στο έργο μας για την κίνηση), και αυτός που μαθαίνει κατέχει αναγκαστικά ένα μέρος της επιστήμης". ΜΦ 1049β27-36. Επιπλέον, ο νους δεν αφορά αποκλειστικά στην σύλληψη των πρώτων αρχών της επιστήμης αλλά αποτελεί γενικότερη αρχή ενεργούς κατανόησης. Βλ. HN Z6-7 και Cote 2005 26, Kosman 1992 343-358, Frede 1996 b 376-390, Burnyeat 2002 49.

⁸¹⁰ Βλ. ΜΦ 1032 α16-20, 1034α3-4, 1040β5-10, 1041β27-30, 1043β21-23.

του το σύστημα και έτσι η φύση παρουσιάζει μια αξιοσημείωτη συνέχεια⁸¹¹, χωρίς ωστόσο να εξομοιώνονται τα άβια με τα έμβια όντα. Αντιθέτως, ακριβώς αυτές οι αρχές είναι που μας παρέχουν τα εννοιολογικά εργαλεία για μια πραγματική διάκριση τόσο των άβιων από τα έμβια όσο και των διαφορετικών τρόπων του είναι που αντιστοιχούν στα έμβια συμπεριλαμβανομένου του ανθρώπου. Πρόκειται, ωστόσο, για μια τέτοια διάκριση ώστε ο άνθρωπος να μην εκλαμβάνεται ως μεταφυσικά απομονωμένος και ο νους ως μια ικανότητα ασύμβατη με το φυσικό γίνεσθαι. Ο νους ως πράξη όχι μόνο ανήκει στην πραγματικότητα αλλά αποτελεί την ύψιστη εκδήλωσή της. Από τις ικανότητες που χαρακτηρίζουν τον άνθρωπο άλλες είναι ταυτόσημες, άλλες παραπλήσιες και άλλες ανάλογες με εκείνες των ζώων ενώ η ψυχή ενός παιδιού, δηλαδή το σύνολο των δυνατοτήτων του, για κάποιο χρονικό διάστημα σχεδόν δεν διακρίνεται από εκείνη των ζώων μολονότι φαίνονται τα ίχνη και τα σπέρματα εκείνων των έξεων που θα αποκτηθούν υπό τις κατάλληλες συνθήκες με τον χρόνο⁸¹². Έτσι, βάσει των ίδιων αρχών, παρέχεται και η απαραίτητη συνέχεια ούτως ώστε η αντίληψη να μην αφορά τις μορφές που επιβάλλει ο νους στο περιεχόμενο της αντίληψης, αλλά να συνιστά άμεση πρόσληψη του κόσμου όπου οι αντιλήψεις 'εξομοιώνονται' με τις αισθητές μορφές των εξωτερικών πραγμάτων χωρίς την ύλη τους και αποτελούν 'δεδομένα' ή 'ύλη' για την σύλληψη και κατανόηση από τον νου των καθοριστικών χαρακτηριστικών τους και πάνω από όλα της αιτιακής σχέσης τους μέχρι να φτάσουμε στην ουσιώδη μορφή λόγω της οποίας τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα είναι αυτά που είναι και συγκροτούν τα πράγματα κατά συγκεκριμένους τρόπους έτσι ώστε να εκδηλώνουν συγκεκριμένες συμπεριφορές. Οι αισθητές και οι νοητές μορφές αποτελούν διαφορετικού είδους και βαθμού αιτιακές αφομοιώσεις, μέσω σύλληψης ή διάκρισης διαφορών. Οι νοητές μορφές δεν αποκτώνται με υψηλότερου βαθμού αφαιρέσεις γιατί έγκεινται στην σύλληψη των αιτιών, και εξ'αυτού των πραγματικών ορισμών, των πραγμάτων που μόνο συγκεκριμένα προσλαμβάνονται

⁸¹¹ "Η φύση μεταβαίνει λίγο λίγο από πράγματα που είναι άψυχα προς τα ζώα κατά τέτοιο τρόπο που είναι δύσκολο να καθορίσουμε την ακριβή διαχωριστική γραμμή και το σε ποιά πλευρά ανήκει κάποια ενδιάμεση μορφή. Γιατί μετά το γένος των άψυχων έρχεται εκείνο των φυτών και τα φυτά διαφέρουν το ένα ως προς το άλλο ως προς το κατά πόσο φαίνεται να μετέχουν στην ζωή. Όλο δε το γένος φαίνεται ως προς τα άλλα σώματα σαν έμψυχο ενώ ως προς τα ζώα σαν άψυχο....Στα φυτά υπάρχει μια συνεχόμενη κλίμακα ανόδου προς τα ζώα....Όσον αφορά την αισθητικότητα, μερικά ζώα δεν δείχνουν κανένα σημάδι αυτής, ενώ άλλα δείχνουν σημάδια αισθητικότητας αλλά μόνο ακαθόριστα.... Και έτσι σε όλη την ζωϊκή κλίμακα υπάρχει μια διαβαθμισμένη διαφοροποίηση στο κατά πόσον έχουν ζωή και κίνηση" ΠΖΙ 588β4-22, Βλ. και 588α18-21, ΠΖΜ 681α12-16

⁸¹² "Τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν ἄλλην φύσιν τῶν ζῴων καὶ τὴν γένεσιν τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον· αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίοι κατὰ τὰ ἦθη καὶ τὰς τροφὰς διαφέρουσιν. Ἐνεστί γὰρ ἐν τοῖς πλείστοις καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἴχνη τῶν περὶ τὴν ψυχὴν τρόπων, ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων ἔχει φανερωτέρας τὰς διαφορὰς· καὶ γὰρ ἡμερότης καὶ ἀγριότης, καὶ πραότης καὶ χαλεπότης, καὶ ἀνδρία καὶ δειλία, καὶ φόβοι καὶ θάρρη, καὶ θυμοὶ καὶ πανουργίαι καὶ τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως ἔνευσιν ἐν πολλοῖς αὐτῶν ὁμοιότητες, καθάπερ ἐπὶ τῶν μερῶν ἐλέγομεν. Τὰ μὲν γὰρ τῶ μᾶλλον καὶ ἦττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ ἄνθρωπος πρὸς πολλὰ τῶν ζῴων (ἔνια γὰρ τῶν τοιοῦτων ὑπάρχει μᾶλλον ἐν ἀνθρώπῳ, ἔνια δ' ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις μᾶλλον), τὰ δὲ τῶ ἀνάλογον διαφέρει· ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστὶ τις ἕτερα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. Φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἔξεων. Ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν οἶον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐδὲν ὡς εἰπεῖν ἢ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον, ὡστ' οὐδὲν ἄλογον εἰ τὰ μὲν ταῦτ' αὐτὰ δὲ παραπλήσια τὰ δ' ἀνάλογον ὑπάρχει τοῖς ἄλλοις ζῴοις." ΠΖΙ 588α16-588β3

μέσω της αντίληψης. Αδρομερώς, μπορούμε να πούμε πως με την αντίληψη και την εμπειρική γνώση, εκτός από επιμέρους γνωρίσματα ατομικών πραγμάτων, συλλαμβάνουμε ασαφώς και συγκεχυμένα και την ενότητα τους, δηλαδή την ενότητα που χαρακτηρίζει τα εκάστοτε ατομικά πράγματα και διάφορες μεταξύ τους σχέσεις. Με την νόηση όμως συλλαμβάνουμε τα πραγματικά αίτια κάθε ενότητας και σχέσης. Και αυτό ισχύει γιατί οι αρχές που συγκροτούν τον κόσμο όπως τον αντιλαμβανόμαστε στην εμπειρία είναι μη αντιληπτές αλλά νοητές αρχές της ίδιας της πραγματικότητας. Βάσει αυτού, μέσα στην αντιληπτική και εμπειρική γνώση μπορούμε μέσα και από όλο και πιο σύνθετες γνωστικές διαδικασίες να φτάσουμε να διακρίνουμε τα αίτια και τις αμετάβλητες μη αντιληπτές πρώτες αρχές των ίδιων των μεταβαλλόμενων πραγμάτων που γνωρίζουμε στην εμπειρία⁸¹³. Με άλλα λόγια η πραγματικότητα δεν ανάγεται σε μια φαινομενική πραγματικότητα που αντιλαμβανόμαστε με τις αισθήσεις. Κατά μια έννοια η αντίληψη εκκινά από την αφομοίωση των αισθητών μορφών και η νόηση από την αφομοίωση των νοητών μορφών. Η αφομοίωση, όμως, έγκειται στην διαδοχική μεταφορά της μορφής χωρίς την ύλη, δηλαδή διακριτικών διαφορών, από τα πράγματα στην αίσθηση και από την αίσθηση σε ανώτερες γνωσιακές δυνάμεις η οποία οδηγεί έτσι την γνώση στην αληθινή γνώση και κατανόηση της πραγματικής αιτιακής συγκρότησης του κόσμου και εν συνεχεία στην δυνατότητα διατύπωσης καθολικών εξηγήσεων που αποκαλύπτουν και δηλώνουν αυτή την συγκρότηση. Βέβαια, αυτή η διατύπωση δεν είναι δίκαια γιατί ακούγεται σαν να πρόκειται για μια οιονεί μηχανιστική διαδικασία. Για να το θέσω διαφορετικά, η ουσιώδης μορφή μιας αισθητής ουσίας είναι τόσο η αιτία που η ουσία έχει μια συγκεκριμένη μορφολογική μορφή που διακρίνεται στην αντίληψη όσο και η αιτία που έχει ένα συγκεκριμένο πρότυπο συμπεριφοράς μέσα στον κόσμο, και άρα και σε σχέση με άλλα πράγματα, και που συγκεχυμένα και ασαφώς γνωρίζουμε μέσω της εμπειρίας.

Οι αισθητές μορφές συνιστούν κατά κάποιο τρόπο πραγματικά ποιητικά αίτια της αντίληψης. Επομένως, δεδομένης της μεταδοσιμότητας της μορφής, η

⁸¹³ "το ορατό πράγματι είναι χρώμα, τουτέστιν αυτό που βρίσκεται πάνω στο καθαυτό ορατό. Καθαυτό όμως όχι ως προς τον λόγο, αλλά επειδή έχει μέσα του το αίτιο του να είναι ορατό" (ΠΨ 418α30-33). Το καθαυτό ορατό είναι η επιφάνεια ενός σώματος η οποία είναι ορατή επειδή έχει μέσα της την αιτία που την κάνει να είναι έγχρωμη. Για παράδειγμα, η λευκότητα είναι η αιτία που μια επιφάνεια είναι λευκή. Το χρώμα είναι το πέρας, όχι της εξωτερικής επιφάνειας του σώματος, αλλά του διαφανούς που βρίσκεται μέσα σε κάθε σώμα. Το να είναι κάτι επιφάνεια και το να είναι ορατό δεν το ίδιο πράγμα, δηλαδή έχουν διαφορετικό ορισμό (ΜΦ 1029β13), αλλά από την άλλη το χρώμα υπάρχει πάντοτε μέσα σε μια επιφάνεια όπως και η επιφάνεια υπάρχει πάντοτε μέσα σε ένα σώμα. "Το λευκό για παράδειγμα είναι μέσα στο σώμα, διότι η επιφάνεια είναι μέσα στο σώμα, ή ακόμη η επιστήμη είναι μέσα στην ψυχή" (Φ 210β4). Το χρώμα ως κάτι που ανήκει σε ένα σώμα ορίζεται ως αυτό που κινεί το διαφανές (ΠΨ 2.7) ενώ το χρώμα ως ορατό ορίζεται ως αυτό που, με συγκεκριμένο τρόπο και υπό συγκεκριμένες συνθήκες, προκαλεί όραση καθιστώντας το αντικείμενο στο οποίο ανήκει ορώμενο ως χρωματιστό αντικείμενο. Έτσι, το χρώμα και το ορατό δεν ταυτίζονται ως προς το είναι (Φ 201β4). Ένα αντικείμενο είναι καθαυτό αντικείμενο της όρασης επειδή είναι έγχρωμο και ως εκ τούτου έχει μέσα του το αίτιο που το κάνει να είναι ορατό. "Αν λοιπόν το ον και το ένα είναι ταυτόσημα και αποτελούν μια φύση, αυτό συμβαίνει με την έννοια ότι το ένα έπεται από το άλλο, όπως η αρχή και το αίτιο, και όχι με την έννοια ότι δηλώνονται με το ίδιο ορισμό, μολονότι δεν θα υπήρχε διαφορά αν θεωρούσαμε ότι ισχύει και αυτό, αντίθετα μάλιστα θα βοηθούσε στην έρευνά μας" (ΜΦ 1003β22-25) Βλ. και Hicks 1976 365-367.

συγκρότηση του 'περιεχομένου' της αντίληψης, ή πιο σωστά το είδος του περιεχομένου, αντιστοιχεί στην πραγματική συγκρότηση των αισθητών. Και μέσα από τις αισθητές μορφές ανακαλύπτονται οι νοητές⁸¹⁴ με τις οποίες θα εξομοιωθεί ο νους σε υψηλότερα στάδια της γνώσης. Γιατί οι ουσιώδεις μορφές ανήκουν στα νοητά χαρακτηριστικά της πραγματικότητας τα οποία προφανώς δεν νοούνται έξω από ένα νου που τις νοεί. Είναι δυνάμει νοητές τρόπον τινά μόνο μέσα στην γνώση και ως αδιαίρετα νοητά όταν και άμα νοηθούν είναι νους που νοεί τον εαυτό του, τρόπον τινά ο ίδιος ο νους που καθιστά τα πράγματα κατανοητά⁸¹⁵. Εν ολίγοις, στα

⁸¹⁴ ΠΨ 432α5-6

⁸¹⁵ "ὅτι δυνάμει πῶς ἔστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεία οὐδέν, πρὶν ἂν νοή· δυνάμει δ' οὕτως ὡσπερ ἐν γραμματείῳ ὧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἔστιν ὡσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἔστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἔστιν (τοῦ δὲ μὴ αἰεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον)· ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστον ἔστι τῶν νοητῶν. ὥστ' ἐκείνους μὲν οὐχ ὑπάρξει νοῦς (ἄνευ γὰρ ὕλης δύνάμεις ὁ νοῦς τῶν τοιούτων), ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει" ΠΨ 429α30-430α9

"Γιατί, με κάποιον τρόπο, ο νους είναι δυνάμει τα νοητά αλλά εντελεχεία δεν είναι κανένα πριν να νοήσει. Είναι δυνάμει όπως συμβαίνει μέσα σε έναν πίνακα στον οποίο δεν υπάρχει τίποτα γραμμένο σε εντελέχεια. Επιπλέον, ο ίδιος ο νους είναι νοητός όπως τα νοητά. Γιατί στην περίπτωση των πραγμάτων που δεν έχουν ύλη, εκείνο που είναι νοούν και εκείνο που είναι νοούμενο είναι ταυτό. Γιατί η θεωρητική γνώση και το πράγμα που γνωρίζεται κατά αυτόν τον τρόπο ταυτίζονται. Πρέπει όμως να εξετάσουμε την αιτία που δεν νοούμε πάντα. Στα πράγματα τώρα που έχουν ύλη, [ο νους] είναι δυνάμει καθένα από τα νοητά. Επομένως, σε εκείνα [στα υλικά πράγματα] δεν θα υπάρχει νους (γιατί ο νους τέτοιων πραγμάτων είναι δυνατότητα χωρίς ύλη), σε εκείνο όμως [που νοεί] θα υπάρχει το νοητό" ΠΨ 430α1-9. (Σε όσες μεταφράσεις κοίταξα αυτό το προβληματικό και δύσκολο απόσπασμα αποδίδεται διαφορετικά.).

Ο νους δεν είναι ο άγραφος πίνακας που θα γραφτεί αλλά αυτό που θα γραφτεί και που είναι δυνάμει και όχι εντελεχεία γραμμένο. Τα νοητά αφενός είναι αυτά που μπορούν να νοηθούν και αφετέρου εκείνα που κατά κάποιο τρόπο προκαλούν νόηση.. Όταν όμως κάτι δεν έχει ύλη ή μπορεί να συλληφθεί χωρίς κανενός είδους ύλη, και άρα δεν έχει ενάντιο, τότε είναι κάτι που συνιστά απευθείας νόηση· "αυτό εαυτό γιγνώσκει και ενεργεία εστί και χωριστό" (ΠΨ 430β28-29). Εκείνο που καθιστά τα πράγματα κατανοούμενα είναι τα νοητά που ήδη κατέχει ο νους, δηλαδή ο ίδιος νους που ενεργεί σύμφωνα με την άυλη διαμόρφωσή του, τρόπον τινά, από την ίδια την νοήσιμη πραγματικότητα μέσω της απόκτησης και της χρήσης της γνώσης. Τα νοητά που κατέχει είναι εκείνα που κατευθύνουν την νόηση και με τα οποία ταυτίζεται ο νους όταν νοεί κάτι. Με άλλα λόγια ναι μεν τα ίδια τα επιμέρους πράγματα έχουν κάτι που τα κάνει νοητά, και αυτό είναι η μορφή ή ουσία τους, αλλά ούτε τα ίδια τα εξωτερικά πράγματα ούτε οι μορφές τους ποιούν νόηση όπως, τουλάχιστον τα ίδια, αισθητά ποιούν αίσθηση. Επομένως, όσον αφορά τα εξωτερικά πράγματα που έχουν ύλη, τα νοητά, δηλαδή οι ουσιώδεις μορφές και δευτερευόντως οι μορφές των άλλων κατηγοριών, είναι μόνο δυνάμει νοητά από τον νου. Τουτέστιν δεν υπάρχουν ως νοητά στα πράγματα όπως υπάρχει το χρώμα ως αισθητό. Το χρώμα είναι δυνάμει αισθητό ως προς το να 'ποιεί' όραση, ενώ οι μη αισθητές ουσιώδεις μορφές για να είναι άμεσα νοητές όπως τα αισθητά θα πρέπει ήδη με κάποιο τρόπο να είναι μέσα στο νου, δηλαδή μέσα στην αποκτημένη γνώση, στα νοήματα ως 'συστατικά στοιχεία' του δυνάμει νου. Γιατί το να είναι κάτι νοητό, ή αλλιώς νους με την έννοια της δυνατότητας, σημαίνει να είναι δύναμις χωρίς ύλη, και όχι ενέργεια μιας δύναμης, και τα υλικά πράγματα είναι μόνο ένυλες δυνάμεις. Τέλος, κατά την γνώμη μου τουλάχιστον, η έννοια του ισομορφισμού που χρησιμοποιώ και εγώ είναι από μια άποψη παραπλανητική και για τα αισθητά και πολύ περισσότερο για τα νοητά. Στην αίσθηση εκείνο που συμπίπτει είναι η ενέργεια του αισθητού και η ενέργεια της αίσθησης και όχι το αισθητό με την αίσθηση ενώ επιπλέον οι δύο ενέργειες διαφέρουν ως προς το είναι. Η αίσθηση είναι η μορφή ή η ενέργεια του αισθητού όπως 'προσλαμβάνεται' ή εκδηλώνεται από το συμπληρωματικό παθητικό. Το αισθητό προκαλεί αίσθηση μέσω του ενδιάμεσου χωρίς το ίδιο να κινείται ή να καθίσταται αισθητό καθόσον προκαλεί αίσθηση. Δεν υπάρχει μέσα μας το χρώμα αλλά η αίσθηση ως ενέργεια διάκρισης των διαφορών της κίνησης που προκαλεί το χρώμα μέσω του ενδιάμεσου στο αισθητήριο. Και μέσω της αίσθησης, τρόπον τινά αισθανόμενοι τις αισθήσεις μας, αντιλαμβανόμαστε ταυτόχρονα τα

πράγματα του κόσμου οι αισθητές μορφές είναι αποτελέσματα των νοητών μορφών, δηλαδή των ουσιωδών μορφών μέσα στα πράγματα, αλλά κατά την διαδικασία της γνώσης, ή μάλλον κατά την διαδικασία απόκτησης νου, η διαδρομή είναι αντίστροφη. Πρώτα συλλαμβάνουμε τις αισθητές μορφές και από αυτές, μέσα από αρχικά σύνθετες γνωσιακές διαδικασίες, φτάνουμε στην άμεση σύλληψη των νοητών. Συλλαμβάνουμε τις αιτίες μέσα από τα αποτελέσματα και αυτό είναι εφικτό γιατί τα αποτελέσματα είναι ισομορφικά με τις αιτίες· ομοιώματα, δηλαδή σχέσεις, που αποδίδουν τις μορφικές αιτίες ή ενέργειες που τα προκαλούν. Η εξομοίωση και η αφομοίωση δεν έγκειται σε κάποια υλική εξομοίωση ή σε εσωτερικές αναπαραστάσεις αλλά σε μορφική εξομοίωση μέσω διακριτικών διαφορών.

εξωτερικά πράγματα. Οι δε νοητές μορφές των ίδιων των πραγμάτων, δηλαδή οι μορφές ή ουσίες τους, δεν αλληλεπιδρούν κατά κανένα τρόπο με το γνωσιακό υποκείμενο ούτε καθίστανται νοητές. Τούτέστιν μολονότι είναι νοητές δυνάμεις, υπό την έννοια ότι μπορούν να νοηθούν από κάποιον που έχει νου, δεν 'κάνουν' οι ίδιες κάτι σε σχέση με αυτό. Μπορούν να νοηθούν μόνο μέσω της γνωσιακής σχέσης του υποκειμένου με τον κόσμο η οποία συγκροτεί τον νου του και τον καθιστά νοητό όπως τα νοητά. Δηλαδή ως άμεσα νοητές 'υπάρχουν' μόνο μέσα στον νου, και νοητές εδώ σημαίνει το ανάλογο όχι του χρώματος αλλά του ορατού που συμπίπτει με το χρώμα. Μόνο που τα νοητά με αυτή την έννοια είναι ο ίδιος ο δυνάμει νους ως σύνολο εννοιών ή νοημάτων, δηλαδή άυλη δύναμη του παθητικού νου που είναι είτε ο ίδιος ο άνθρωπος ως επιστήμονας είτε το σύνολο των κατώτερων γνωσιακών δυνατοτήτων του που συνδέονται με όργανα του σώματος. Με δύο λόγια, θεωρώ ότι έχουμε την δυνατότητα να συλλαμβάνουμε αντικειμενικά τον κόσμο τόσο με την αντίληψη όσο και με τον νου αλλά αυτό δεν σημαίνει ούτε ότι τα αισθητά και τα νοητά χαρακτηριστικά του κόσμου είναι μέσα μας είτε τα ίδια ως έχουν είτε ως διπλασιασμός του κόσμου, ούτε ότι τα νοητά είναι έννοιες, ιδέες ή αφηρημένα αντικείμενα που υπάρχουν σε έναν ανεξάρτητο κόσμο. Ο νους ταυτίζεται είτε δυνάμει είτε ενεργεία με την μορφή ενός πράγματος ως νοητή και όχι όπως αυτή υπάρχει εμμενώς στο εξωτερικό πράγμα ανεξάρτητα από το ότι γνωρίζεται. Η σύλληψη ή διάκριση ενός νοητού αφορά την συγχρονική κατανόηση ενός συνόλου αναγκαίων σχέσεων που καθορίζονται από την μορφή του πράγματος που κατανοώ και που στο ίδιο το πράγμα δεν είναι ποτέ ενεργές στο σύνολό τους. Η σύλληψη του νοητού είναι ένα ενέργημα που συμποσούται στην ίδια μας την κατανόηση για το πράγμα που είναι νοητό. Η νοητή μορφή του πράγματος είναι μια στον αριθμό με την ενεργεία μορφή ή ουσία του ενώ το νοητό μέσα στον νου είναι ένα στον αριθμό και στο είναι με τον νου που το νοεί. Τέλος, ο ποιητικός νους ως ενεργεία νους-- που, αναλογικά μιλώντας, όταν και αν αποκτήσουμε θεωρητική γνώση είναι χωριστός με την ίδια έννοια που είναι χωριστή οιαδήποτε μορφή με την λήξη μιας κίνησης ή με την έννοια που κάτι είναι χωριστό όταν επιτελεί το έργο του--, δεν αφορά κατά την γνώμη μου όλες τις ουσιώδεις μορφές αλλά τις πρώτες αρχές που ισχύουν καθολικά για όλα τα πράγματα. Αφορά την πραγματικότητα ή 'μορφή' του ίδιου του νου, δηλαδή την αρχή της ενότητας του λόγου που είναι κοινή σε όλους και την κατοχή λόγου ή επιστήμης ως εντελέχειας. Είναι μια πραγματική συνθήκη την οποία δεν μνημονεύουμε και λόγω της οποίας κατανοούμε άμεσα τι κάνουμε όταν νοούμε. Ο νους που νοεί τον εαυτό του πριν από όλα αφορά τις ίδιες τις νοητικές πράξεις μας για τις οποίες δεν χρειάζεται μια επιπλέον πράξη ή μια συνείδηση για να τις κατανοήσουμε. Η νοητική πράξη είναι πάντοτε το περιεχόμενο της και, αν δεν είναι, δεν είναι νοητική πράξη. Μια πράξη ταυτοποίησης ή συσχέτισης συνιστά άμεση κατανόηση του τι κάνω και αυτό είναι ανεξάρτητο από το αν θα ταυτοποιήσω ή θα συσχετίσω σωστά αυτά που ταυτοποιώ ή συσχετίζω. Κατ' επέκταση όλα όσα αφορούν την σύλληψη απλών όρων ή αδιαίρετων νοημάτων από την άποψη που είναι αδιαίρετα δεν εμπίπτουν στο αληθές και στο ψευδές καθώς είτε είναι άμεση γνώση ή κατανόηση είτε είναι άγνοια. Η αλήθεια και το ψεύδος αφορούν μόνο την διάνοια και τον διασκεπτικό λόγο, την σύνθεση και την διαίρεση που επιτελούμε δια του νου, και όχι τον νου ως νου ή νόηση. Μπορεί όλα όσα σκεφτόμαστε και διατυπώνουμε στις θεωρίες μας σε σχέση με τον κόσμο να είναι λάθος και να απέχουν από την αλήθεια αλλά δεν έχει καν νόημα να πούμε ότι η ίδια η ενέργεια ή δραστηριότητα της σκέψης ως τέτοια είναι λάθος ή ψευδής. Και, αριστοτελικά, αυτή η δραστηριότητα έχει μη διασκεπτικό περιεχόμενο και αποκτάται και διατηρείται μέσα από την σχέση μας με τον νοήσιμο κόσμο.

Σε αντίθεση με την σημερινή μεθοδολογία, εφόσον, όσον αφορά τον υποσελήνιο κόσμο, τα έμβια όντα συνιστούν τα πιο εναργή και ολοκληρωμένα δείγματα οντοτήτων που είναι ουσίες δεν μπορεί παρά να αποτελούν υπόδειγμα και σημείο εκκίνησης για την κατανόηση τού τρόπου του είναι της ουσίας και ως εκ τούτου και των άλλων οντοτήτων που ενδεχομένως είναι ουσίες καθώς και των υπόλοιπων τρόπων και ειδών του είναι γενικότερα. Ο αναλογικός τρόπος σκέψης μας οδηγεί τόσο από το πιο οικείο και ατελές στο πιο γνώριμο κατά τον λόγο και την φύση όσο και από το πιο γνώριμο κατά τον λόγο και την φύση στην κατανόηση των ατελών τρόπων του είναι. Μέσα από την μελέτη του έμβιου όντος ως του πιο πλήρους είδους του είναι του τρόπου του είναι των υποσελήνιων φυσικών ουσιών διαφωτίζονται καλύτερα, για παράδειγμα, οι έννοιες της ύλης και της μορφής καθώς και οι μεταξύ τους σχέσεις όσον αφορά και τις άλλες αισθητές οντότητες⁸¹⁶. Γιατί πάντοτε μέσα από τον κατεξοχήν ή πιο πλήρη τρόπο του είναι κατανοούμε καλύτερα το ίδιο το είναι σε όλες τις εκφάνσεις του, τόσο τους τρόπους του είναι όσο και τα είδη των όντων που εμπίπτουν σε αυτούς τους τρόπους.

Επομένως, τόσο οι κατηγορίες όσο και η θεωρία των τεσσάρων αιτιών αφορούν στην πραγματική δομή του κόσμου και όχι στις γνωστικές μας ικανότητες καθώς οι σημασίες των λέξεων προσδιορίζουν οντότητες και οι αποφάνσεις έχουν αξίωση αντικειμενικής αλήθειας⁸¹⁷. Έτσι, οι κατηγορίες ταξινομούν την πραγματικότητα

⁸¹⁶ "Διότι η τελική αιτία είναι ελάχιστα ευδιάκριτη όπου κατισχύει η ύλη. Διότι αν πάρουμε τα δύο άκρα, όπως ακριβώς η ύλη δεν είναι τίποτε άλλο από ύλη και η ουσία δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από λόγος, έτσι και τα ενδιάμεσα συνδέονται με τα δύο άκρα ανάλογα με το βαθμό εγγύτητας προς το καθένα, διότι και για αυτά υπάρχει κάποιο τέλος και δεν είναι σε οποιαδήποτε κατάσταση [ου πάντως έχουν] νερό ή φωτιά, όπως συμβαίνει και με την σάρκα και τα σπλάχνα.....Όλα τα πράγματα προσδιορίζονται από το έργο που επιτελούν, γιατί εκείνο που κάνει καθένα από αυτά να είναι αυτό που αληθινά είναι, είναι η δυνατότητά του να επιτελεί το έργο που του αντιστοιχεί, όπως για παράδειγμα, ένα μάτι όταν βλέπει. Όταν ένα πράγμα δεν μπορεί να επιτελεί το έργο του τότε είναι αυτό το πράγμα μόνο κατ'ομωυμία, όπως ένα νεκρό ή ένα πέτρινο μάτι. Διότι ένα ξύλινο πριόνι δεν είναι πριόνι, αλλά απλώς η εικόνα του. Το ίδιο ισχύει και για την σάρκα. Το έργο της όμως είναι λιγότερο προφανές από εκείνο της γλώσσας. Το ίδιο ισχύει και για την φωτιά. Το έργο της είναι ακόμη λιγότερο προφανές από εκείνο της σάρκας. Το ίδιο ισχύει και για τα μέρη των φυτών και τα άψυχα σώματα όπως ο χαλκός και ο άργυρος, διότι όλα αυτά υπάρχουν δυνάμει κάποιου, είτε του ποιείν είτε του πάσχειν, όπως η σάρκα και τα νεύρα. Οι λόγοι τους όμως δεν είναι ακριβείς.." Μετ.390α4-21.

⁸¹⁷ "και η μέν λέξις κατηγορία λέγεται ως κατά του πράγματος αγορευομένη, το δέ πράγμα κατηγορημα" Σιμπλικίος, Υπόμνημα εις τας κατηγορίας του Αριστοτέλους, 3τ Β,29-30.

"Και όπως τα γραπτά σύμβολα δεν είναι τα ίδια για όλους τους ανθρώπους, έτσι και τα φωνητικά. Ωστόσο, τα πρώτα των οποίων αυτά είναι σημεία, είναι ψυχικά παθήματα ίδια σε όλους, και εκείνα των οποίων αυτά είναι ομοιώματα είναι πράγματα επίσης ίδια.....Και όπως ακριβώς στην ψυχή άλλοτε ένα νόημα δεν είναι ούτε αληθές ούτε ψευδές ενώ άλλοτε ένα νόημα αναγκαία είναι ή το ένα ή το άλλο, έτσι συμβαίνει και στην φωνή, διότι το ψεύδος και η αλήθεια έχει να κάνει με την σύνθεση και την διαίρεση. Από μόνα τους, λοιπόν, τα ονόματα και τα ρήματα μοιάζουν γενικά με το νόημα που είναι χωρίς σύνθεση και διαίρεση, όπως για παράδειγμα, ο άνθρωπος ή το λευκό όταν δεν έχει προστεθεί κάτι γιατί τότε δεν είναι ούτε αληθές ούτε ψευδές...ακόμη και ο τραγέλαφος σημαίνει βέβαια κάτι, αλλά όχι ακόμα αληθές ή ψευδές μέχρι να προστεθεί το 'είναι' ή το 'μη είναι', είτε απλώς είτε χρονικά προσδιορισμένα" (ΠΕ 1). Οι λέξεις είναι σημεία των παθημάτων και τα παθήματα είναι νοήματα ή σκέψεις που είναι ομοιώματα πραγμάτων και τα ομοιώματα αφορούν κάποιου είδους αντικειμενικές μορφικές σχέσεις με την πραγματικότητα. Επομένως, οι λέξεις είναι συμβάσεις των οποίων όμως οι σημασίες είναι νοήματα ή έννοιες που αντιστοιχούν σε πράγματα και είναι κοινά σε όλους. Έτσι κάθε λέξη σημαίνει κάποιο πράγμα ή ον ενώ πράγμα ή ον μπορεί να είναι είτε ένα πράγμα

των πραγμάτων που σημαίνουν οι όροι, δηλαδή τους τρόπους του είναι που αντιστοιχούν στις διάφορες οντότητες, και τα αίτια είναι αρχές που παρέχουν οντολογικές εξηγήσεις για τα πράγματα και τα συμβάντα. Γιατί για τον Αριστοτέλη κατηγορήση σημαίνει αληθής κατηγορήση⁸¹⁸. "διότι δεν είσαι εσύ λευκός επειδή εμείς πιστεύουμε ότι είσαι λευκός, αλλά επειδή εσύ είσαι λευκός εμείς που λέμε ότι

ή συμβάν του κόσμου είτε μια νοητική κατάσταση. Το σημαϊνόμενο, δηλαδή το νόημα ή έννοια που αντιστοιχεί σε μια λέξη, είναι οτιδήποτε μπορεί να αποτελέσει όρο μιας αποφαντικής πρότασης. Η ίδια η αποφαντική πρόταση είναι μια σύνθεση νοημάτων που αρνείται ή καταφάσκει κάτι και μόνο αυτή μπορεί να λάβει τιμή αλήθειας ανάλογα με το αν εκείνο που αποδίδεται σε ένα υποκειμένο ανήκει ή δεν ανήκει πραγματικά σε αυτό. Τα νοήματα επομένως είναι σκέψεις ή συστατικά μιας σκέψης. Πρόκειται για μια ρεαλιστική θεωρία νοήματος όπου θα μπορούσαμε να πούμε πως οι σημασίες είναι τα νοήματα ή οι αναφορές που καθορίζονται από τα εξωτερικά αναφερόμενα. Μια λεκτική διατύπωση, έναρθρη φωνή, δηλώνει πράγματα επειδή 'τα πράγματα στην έναρθρη φωνή' είναι σύμβολα των παθημάτων της ψυχής, δηλαδή των σκέψεων ή νοημάτων που συνιστούν την ψυχολογική αναφορά της έναρθρης φωνής. Ωστόσο, όσον αφορά τα φυσικά πράγματα, τα ομοιώματα τους, δηλαδή οι μορφές των πραγμάτων στο νου, δεν αποτελούν αντίγραφα των φυσικών πραγμάτων ούτε μοιράζονται κοινά φυσικά στοιχεία με τα πράγματα, αλλά είναι μορφικά αιτιακή εγγραφή 'πληροφορίας' για τα πράγματα η οποία αντλείται μέσω φυσικής διαδικασίας έτσι ώστε να έχουμε την δυνατότητα να αναγνωρίζουμε και να συλλαμβάνουμε τα πράγματα ως έχουν. Τουτέστιν, οι σκέψεις δεν αποτελούν αναπαραστάσεις που λειτουργούν ως ενδιάμεσα ανάμεσα στις λέξεις και στα πράγματα του κόσμου γιατί οι σκέψεις είναι ισομορφικές με τα πράγματα, υπό μία έννοια είναι τα πράγματα από την άποψη που αυτά είναι γνωρίσιμα. Με άλλα λόγια το σημαϊνόμενο μιας λεκτικής διατύπωσης δεν είναι το περιεχόμενο μιας αναπαράστασης ή η σύνδεση αναπαραστάσεων ούτε μια κατασκευή που αντλείται από τις δομικές σχέσεις των σημείων αλλά αντλείται από τις σχέσεις που έχουν τα εξωτερικά αναφερόμενα των σημείων. Οι αναφορές αντιστοιχούν σε νοήματα, δηλαδή σκέψεις, ή κατά κάποιο τρόπο είναι τα νοήματα τα οποία, υπό κανονικές συνθήκες, είναι αντικειμενικά και κοινά για όλους. Η αντικειμενικότητα της σημασίας, ως σχέσης σημαϊνοντος με τον κόσμο, διασφαλίζεται από την κοινή σε όλους 'φυσική' διαδικασία απόκτησης νοημάτων. Επομένως, δεν χρειαζόμαστε μια θεωρία αναφοράς για την σχέση νοητικών αναπαραστάσεων με τον κόσμο ή μια θεωρία νοήματος για την σχέση αναπαραστάσεων με το υποκείμενο γιατί δεν υπάρχουν αναπαραστάσεις και η σημασία είναι το αδιαμεσολάβητο νόημα του ίδιου του πράγματος ως σκέψη. Επιπλέον, είναι σημαντικό το ότι ο Αριστοτέλης δεν θεωρεί ότι τα ονόματα που δηλώνουν πράγματα μπορούν να λάβουν τιμή αλήθειας μόνο και μόνο λόγω της αναφοράς τους. Τιμή αλήθειας, και άρα μονάδα σημασίας, έχουν μόνο οι αποφαντικές προτάσεις, δηλαδή οι προτάσεις που καταφάσκουν ή αρνούνται κάτι για ένα πράγμα. Αυτές όμως οι αποφαντικές προτάσεις ακολουθούν και αντιστοιχούν εκείνα που σχηματίζονται στον νου δηλαδή τα νοήματα ή τις σκέψεις: "ει γαρ τα μεν εν τη φωνή ακολουθεί τοις εν τη διανοία" (ΠΕ 23α33-34). Με άλλα λόγια οι ιδιότητες των 'πραγμάτων στην φωνή' καθορίζουν τις αντίστοιχες ιδιότητες των 'πραγμάτων στην φωνή'. Ως εκ τούτου, μολονότι οι λέξεις είναι συμβάσεις, η σημασία τους δεν είναι συμβατική γιατί αντλείται από την διαμόρφωση της σκέψης η οποία αν φτάσουμε να έχουμε αληθινή γνώση αντιστοιχεί στην πραγματική δομή των πραγμάτων τα οποία δηλώνουν οι λέξεις: "η απορία δεν είναι αν το ίδιο πράγμα μπορεί να είναι και ταυτόχρονα να μην είναι άνθρωπος ως προς το όνομα, αλλά στην πραγματικότητα" (ΜΦ 1006β21-23). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι λέξεις από μόνες τους σημαίνουν κάτι, δηλαδή παραπέμπουν ή έχουν αναφορά σε κάτι στο νου ή στον κόσμο, αλλά η σημασία τους ως αληθής σύνθεση μέσα στην πρόταση αντιστοιχεί σε μια ορθή σκέψη η οποία αντιστοιχεί σε μια πραγματικότητα ή, για κάποιο από τα νοητά, είναι μια πραγματικότητα. Επομένως, λαμβάνοντας υπόψιν και τα όσα έχουμε αναλύσει μέχρι τώρα, όταν κατατάσσουμε τα πράγματα του κόσμου στις κατηγορίες, δηλαδή δηλώνουμε τότε ένα πράγμα, το κατηγορούμενο, αποδίδεται σε ένα άλλο πράγμα, το υποκείμενο, γνωρίζουμε ήδη για τι πράγματα μιλάμε και, ιδανικά, γνωρίζουμε ότι αυτή η σύνδεση κατοπτρίζει την δομή και την σχέση των δηλωνόμενων πραγμάτων στην πραγματικότητα. Σε αυτό το πλαίσιο η ανακάλυψη της αλήθειας είναι κάτι επικτό μολονότι πλήρως μπορεί να μην την αποκτήσουμε πραγματικά ποτέ.

⁸¹⁸ "Το να πει κάποιος για αυτό που είναι ότι δεν είναι [ότι το ον δεν είναι] ή για αυτό που δεν είναι ότι είναι [ότι το μη ον είναι] είναι ψεύδος, ενώ το να πει για αυτό που είναι ότι είναι ή για αυτό που δεν είναι ότι δεν είναι, είναι αληθές" ΜΦ1011β26-7. Βλ. και προηγούμενη υπ. και Frede 1987 29-48.

είσαι λευκός κατέχουμε την αλήθεια"⁸¹⁹. Τα ονόματα των λέξεων είναι συμβατικά αλλά οι σημασίες των λέξεων δεν εξαρτώνται από τις προτάσεις και τις συνθήκες αλήθειας τους αλλά από την ίδια την πραγματικότητα και την συμπεριφορά των πραγμάτων. Οι σημασίες μπορούν ίσως να εκληφθούν ως συνθήκες αλήθειας όχι όμως ως αποτέλεσμα της χρήσης τους σε δηλωτικές προτάσεις αλλά επειδή καθορίζουν τις τιμές αλήθειας της πρότασης. Ωστόσο, αυτό στο οποίο θέλω να επιμείνω είναι ότι δεν υπάρχουν αναπαραστάσεις μέσα στο νου και ότι η σκέψη δεν συνιστά αντίγραφο της πραγματικότητας. Τα πάθη της ψυχής δεν είναι νοητικές εικόνες ή αναπαραστάσεις αλλά είναι εννοήματα ή σκέψεις, όπου η σκέψη αφορά την γνώσιμη συγκρότηση και συμπεριφορά του αντικειμένου. Είναι εκείνο που 'μοιάζει' με το αντικείμενο όχι γιατί μοιράζονται την ίδια μορφή αλλά γιατί η μορφή του αντικειμένου είναι το αίτιο τόσο του είναι του στον κόσμο όσο και της γνωρισιμότητάς του στον νου. Προφανώς ούτε στην αντίληψη και, σίγουρα όχι, στην νόηση έχουμε πραγμάτωση της μορφής στην οικεία ύλη της, τουτέστιν όταν αντιλαμβανόμαστε κάτι λευκό δεν υπάρχει κάτι μέσα μας που γίνεται λευκό. Αυτό, τουλάχιστον κατά την γνώμη μου, σημαίνει το ότι προσλαμβάνουμε τις μορφές χωρίς την ύλη τους. Προσλαμβάνουμε τις αιτίες χωρίς αυτές να προκαλούν τα αποτελέσματα που προκαλούν στην ύλη των πραγμάτων που ανήκουν και αυτές οι αιτίες συγκροτούν με κάποιο ανάλογο και διαφορετικό τρόπο την αντίληψη και την

⁸¹⁹ "Το ον και το μη ον λοιπόν λέγονται τόσο σύμφωνα με το σχήμα των κατηγοριών όσο και σύμφωνα με την δύναμη ή την ενέργεια αυτών ή των εναντίων τους, αλλά κατά κύριο λόγο το ον και το μη ον είναι η αλήθεια και το ψεύδος. Και αυτό στην περίπτωση των πραγμάτων σημαίνει το να είναι συντεθειμένα ή διαιρεμένα, έτσι ώστε να λείπει την αλήθεια αυτός που θεωρεί ότι το διαιρεμένο έχει διασπαστεί και το συντεθειμένο έχει συντεθεί, και να ψευδεται εκείνος που η σκέψη του είναι σε ενάντια κατάσταση από τα πράγματα. Αν είναι έτσι τότε υπάρχει ή δεν υπάρχει εκείνο που λέγεται αλήθεια ή ψεύδος; Θα πρέπει να σκεφτούμε τι εννοούμε με αυτούς τους όρους. Διότι δεν είσαι εσύ λευκός επειδή εμείς πιστεύουμε ότι είσαι στ' αλήθεια λευκός, αλλά εμείς λέμε την αλήθεια επειδή εσύ είσαι λευκός. Αν λοιπόν μερικά πράγματα είναι πάντοτε συντεθειμένα και αδύνατον να διαιρεθούν, άλλα είναι πάντοτε διαιρεμένα και αδύνατον να συντεθούν, ενώ για άλλα ενδέχεται να ισχύουν τα ενάντια, το 'είναι' σημαίνει να μην είναι συντεθειμένα και να είναι ένα, και το 'μη είναι' να μην είναι συντεθειμένα και να είναι περισσότερα από ένα. Όσο για τα ενδεχομενικά η ίδια γνώμη και ο ίδιος λόγος γίνονται ψευδείς και αληθείς και ενδέχεται άλλοτε να αληθεύουν και άλλοτε όχι. Σχετικά όμως με εκείνα που είναι αδύνατον να είναι αλλιώς, δεν γίνεται άλλοτε να είναι αληθή και άλλοτε ψευδή, αλλά πάντοτε τα ίδια πράγματα είναι αληθή ή ψευδή.

Όσον αφορά τα ασύνθετα, τι είναι άραγε το είναι και το μη είναι και το αληθές και το ψεύδος; Ένα πράγμα τέτοιου είδους δεν είναι σύνθετο έτσι ώστε να είναι όταν είναι συντεθειμένο και να μην είναι όταν είναι διαιρεμένο, όπως το λευκό ξύλο και η ασύμμετρη διαγώνιος. Ούτε η αλήθεια και το ψεύδος ανήκουν σε αυτά με τον ίδιο τρόπο. Πράγματι, όπως η αλήθεια δεν είναι το ίδιο σε αυτές τις περιπτώσεις έτσι και το είναι δεν είναι το ίδιο. Αλλά η αλήθεια και το ψεύδος έχουν ως εξής: το καθάπτομαι και αποφαίνομαι (δεδομένου ότι η κατάφαση και η απόφαση δεν είναι το ίδιο πράγμα) είναι αληθές ενώ το να μην καθάπτομαι είναι άγνοια. Διότι δεν υπάρχει περίπτωση να απατηθεί κάποιος ως προς το 'τι είναι' παρά μόνο κατά σύμπτωση, το ίδιο ισχύει και για τις ουσίες που δεν είναι σύνθετα...

Όσον αφορά το είναι ως αληθές και το μη είναι ως ψεύδος, [στην περίπτωση των συντεθειμένων] υπάρχει αλήθεια αν το υποκείμενο και το κατηγορούμενο συμπλέκονται πραγματικά και ψεύδος αν δεν συμπλέκονται. [Στην περίπτωση όμως των αδιαίρετων], αν υπάρχει το αντικείμενο θα υπάρχει κατά συγκεκριμένο τρόπο και αν δεν υπάρχει κατά αυτό τον τρόπο τότε δεν υπάρχει καθόλου. Και εδώ λοιπόν η αλήθεια σημαίνει να τα νοεί κάποιος αυτά, και δεν υπάρχει ψεύδος, ούτε πλάνη αλλά μόνο άγνοια και όχι άγνοια που θα ισοδυναμούσε με τυφλότητα, διότι η τυφλότητα είναι σαν να στερείται κάποιος ολότελα την νοητική δύναμη" (ΜΦ 1051α33-1052α5). Το πιο σημαντικό σημείο κατά την γνώμη μου είναι ότι υπάρχουν πράγματα, αντικείμενα γνώσης, τα οποία δεν επιδέχονται την αλήθεια και το ψεύδος. Είτε είναι αληθή επειδή τα νοούμε είτε δεν τα νοούμε καθόλου.

νόηση των πραγμάτων του κόσμου. Στην αντίληψη, συμβαίνουν στα κατάλληλα όργανα κάποιες κινήσεις η ενέργεια των οποίων στο επίπεδο του οργανισμού είναι μια πλήρης ενέργεια που συμποσούται στην αντίληψη ενώ ακόμη και η νόηση συνδέεται με κάποιο απώτερο τρόπο με ανάλογου τύπου 'κινήσεις' της φαντασίας. Εν πάση περιπτώσει, μέσω της νόησης συλλαμβάνουμε την πραγματικότητα έτσι ώστε να γνωρίζουμε και να κατανοούμε τον κόσμο ως έχει. Επομένως, τόσο οι κατηγορίες όσο και τα στοιχεία των ορισμών είναι αυτά που είναι επειδή ήδη γνωρίζουμε για τι είδους πράγματα μιλάμε, και το ότι γνωρίζουμε σημαίνει ότι γνωρίζουμε αναγκαίες αλήθειες. Κατά αυτόν τον τρόπο, η μεταφυσική και η λογική ή η οντολογία και η γνωσιολογία αλληλοδιαπλέκονται καθώς το ον είναι συνώνυμο τόσο του πραγματικού όσο και της αλήθειας. Συνιστά αδιαπραγμάτευτα κάτι γνωρίσιμο και εξηγήσιμο και για αυτόν το λόγο άλλωστε η αναζήτηση της γνώσης συνιστά ύψιστη επιθυμία και όχι μία μάταιη ενασχόληση· "όλοι οι άνθρωποι επιζητούν εκ φύσεως την γνώση" και "η σοφία είναι γνώση ορισμένων αρχών και αιτιών"⁸²⁰. Έτσι, η μεταφυσική αφορά ταυτόχρονα τις πρώτες αρχές της γνώσης και τα πρώτα αίτια της τάξης της πραγματικής ύπαρξης, ενώ η λογική και η γλώσσα συνιστούν εργαλεία, όργανα, προκειμένου να διατυπώνουμε και να μεταδίδουμε στους άλλους αυτό που σκεφτόμαστε και πιστεύουμε. Και, αν είμαστε φιλόσοφοι, αυτό που επιθυμούμε περισσότερο να μεταδώσουμε είναι την γνώση μας για το τι πραγματικά υπάρχει ή είναι αληθινό, για την πραγματική τάξη του κόσμου που σε τελική ανάλυση έχει ως πρώτη αρχή το καλό⁸²¹. Εν ολίγοις, κατά τον Αριστοτέλη, υπάρχει μια ανεξάρτητη αντικειμενική πραγματικότητα όπου το αντικειμενικά υπάρχον είναι αφενός διαγνώσιμο και κατανοήσιμο μέσω του νου και αφετέρου, τουλάχιστον σε ένα βαθμό, μεταδόσιμο μέσω της γλώσσας και της μάθησης. Το "αξιωματικό σύστημα δεν συνιστά απλώς μια προκρινόμενη διάταξη της ανθρώπινα συγκροτημένης γνώσης αλλά μια χαρτογράφηση της δομής του πραγματικού"⁸²², και ο "πιο σοφός σε κάθε τομέα γνώσης είναι εκείνος που κατανοεί με μεγαλύτερη ακρίβεια τις αιτίες και είναι ο πιο κατάλληλος να τις διδάξει"⁸²³. Η επιστημονική απόδειξη δεν είναι μια μέθοδος επιστημονικής ανακάλυψης αλλά μια μέθοδος παρουσίασης και μετάδοσης ήδη γνωστών γεγονότων και οι αρχές της επιστήμης δεν προκύπτουν ούτε από την επαγωγή ούτε από την ίδια την επιστημονική γνώση⁸²⁴ αλλά από τον νου που αφορά στην ενεργό κατανόηση και όχι στην

⁸²⁰ ΜΦ 980α21, 982α2-3

⁸²¹ Η μεταφυσική είναι η επιστήμη που εξετάζει και συζητά τη φύση του πραγματικού, το ον ως ον: "ότι μεν ούν μιας επιστήμης το όν ή όν θεωρήσαι και τα υπάρχοντα αυτώ ή όν, δήλον, και ότι ού μόνον των ουσιών αλλά και των υπάρχοντων η αυτή θεωρητική, των τε ειρημένων και περί προτέρου και υστέρου, και γένους και ειδους, και όλου και μέρους και των άλλων των τοιούτων" ΜΦ 1005α13-18 "Η φιλοσοφία ασχολείται με την θεωρητική γνώση αλλά αυτό που πρωταρχικά είναι η φιλοσοφία είναι η μεταφυσική, μια διαδικασία κατανόησης των πρωταρχικών αρχών αυτού που υπάρχει" Frede 2004 26, Πρβ. Κάλφας 2009 242-244

⁸²² Burnyeat 1981 126.

⁸²³ ΜΦ 982α12. Γενικότερα επί του θέματος, ενδεικτικά, βλ. Guthrie 1981 100,139,212, Κάλφας 1999 57, 168-169, Moravcsik 1991 31-33, Balme 1987 281, Cooper 1987, 273-274, Frede 1987 29-48, Taylor 1919 27-35

⁸²⁴ "Από τις διανοητικές έξεις με τις οποίες αποφαινόμαστε για την αλήθεια ορισμένες είναι πάντοτε αληθείς και άλλες επιδέχονται το ψεύδος, όπως, για παράδειγμα, η γνώμη και η έλλογη κρίση [λογισμός], ενώ η επιστήμη και ο νους είναι πάντοτε αληθή, και κανένα άλλο είδος γνώσεως δεν είναι ακριβέστερο από την επιστήμη εκτός από την θεωρητική κατανόηση [τον νου]. Επιπλέον, οι αρχές είναι γνωριμότερες από τις αποδείξεις και κάθε επιστήμη είναι εξηγητική [μετά λόγου]. Επομένως, δεν

ενόραση, τουλάχιστον αν με ενόραση εννοούμε την αστραπιαία απόκτηση απομονωμένων εννοιών μέσα από την απομόνωση και απόσπαση, με την κυριολεκτική ή την μεταφορική έννοια, κοινών χαρακτηριστικών των πραγμάτων. Γιατί η μορφή ή ουσία, αφενός "δεν συλλαμβάνεται ανεξάρτητα ως ένα απομονωμένο στοιχείο της γνώσης αλλά ως μέλος και κορύφωση ενός ολόκληρου εξηγητικού συστήματος"⁸²⁵ και, αφετέρου, δεν έγκειται σε ένα κοινό στοιχείο που μοιράζονται τα πράγματα, ούτε σε ένα επιπρόσθετο στο υλομορφικό σύνθετο στοιχείο, αλλά είναι η εντελέχεια ή συνθήκη πραγμάτωσης των πραγμάτων που είναι ουσίες. Είναι η εντελέχεια που εκδηλώνεται μέσω υλικών διαδικασιών με το έργο και συνιστά την 'ύλη', άμεση και φυσικά και νοητικά αδιαίρετη αιτία της ενότητας κάθε σύνθετης ουσίας. Γιατί ως εντελέχεια είναι η συγκροτητική ή μορφική αρχή και συγχρόνως το τέλος, τόσο του γίνεσθαι όσο και του είναι, της δυνατότητας της υλικής ουσίας. Ή μάλλον, είναι συγκροτητική και ενοποιητική αρχή επειδή παρέχει εσωτερικά το τέλος της ενεργούς δυνατότητας που συγκροτεί την ενεργεία υλική ουσία έτσι ώστε αυτή μέσω του συνεχούς έργου της να έχει πάντοτε ένα βαθμό πληρότητας ως ακριβώς αυτή η ουσία αυτής της μορφής.

Με άλλα λόγια, η πεποίθηση του Αριστοτέλη ότι ο κόσμος είναι γνώσιμος, βασίζεται επί της ουσίας στην παραδοχή ότι η διαμόρφωση του νου συνάδει με την πραγματική τάξη της φύσης, η οντολογική τάξη είναι σύστοιχη της γνωσιακής. Έτσι, ο νους ως γνώση, είναι σύμμορφος με την τάξη της φυσικής πραγματικότητας και δεν νοείται ως όργανο για την συγκρότηση της αλλά ως δυνατότητα κατανόησής της. Δεν συγκροτεί την δομή της εμπειρίας γιατί ο ίδιος συγκροτείται μέσα από την εμπειρία και την μάθηση ενώ 'μορφοποιείται' και ταυτίζεται απόλυτα με εκείνο που νοεί όταν νοεί. Δεν συγκροτείται μέσα από την εμπειρία λόγω αντιλήψεων και αφαιρέσεων αλλά επειδή συλλαμβάνει τις πρώτες αρχές σύμφωνα με τις οποίες είναι οργανωμένη η ίδια η εμπειρία. Το θέμα και το πρόβλημα βέβαια είναι ότι ο ίδιος ο νους δεν είναι κάτι που ανήκει σε μια άλλη πραγματικότητα ή που συγκροτεί μια άλλη πραγματικότητα. Ο νους με την αυστηρή έννοια της νόησης είναι η ανώτερη εκδήλωση της μιας και μοναδικής διαβαθμισμένης πραγματικότητας του κόσμου και όχι μια παθητική εισδεκτική λειτουργία. Με άλλα λόγια ο ίδιος ο νους με κάποιο τρόπο ανήκει στην πραγματικότητα που φτάνουμε να γνωρίζουμε και να κατανοούμε. Στην δε θεωρητική γνώση, ο 'λόγος για το είναι' και το είναι δεν συνιστούν δύο διαφορετικά πράγματα, καθ'όσον ο 'λόγος του είναι' συμπίπτει με το είναι του όντος ενώ συγχρόνως συγκροτεί το 'λόγο για το είναι'. Η 'ουσία η κατά τον λόγον'⁸²⁶ αποδίδει το 'τι ην είναι' του πράγματος. Το 'τι ην είναι' ως ουσία η μορφή οιοδήποτε πράγματος είναι το συγκροτητικό αίτιο του και υπό μία έννοια το πράγμα καθαυτό⁸²⁷. Επομένως, εφόσον η οντολογική τάξη είναι σύστοιχη της γνωσιακής, εκείνο που είναι πρότερο κατά την φύση είναι και πρότερο κατά τον λόγο, ό,τι συνιστά πρώτη αρχή της φύσης συνιστά και πρώτη αρχή της γνώσης. Παραμένουν βέβαια ακόμη αρκετά ερωτήματα σχετικά με το πώς 'η αίσθηση

μπορεί να υπάρχει επιστημονική γνώση των αρχών' και εφόσον τίποτε δεν μπορεί να είναι αληθέστερο από την επιστήμη εκτός από τον νου, θα υπάρχει κατανόηση των αρχών. ... και όπως η αρχή της απόδειξης δεν είναι απόδειξη έτσι και η επιστημονική γνώση δεν είναι αρχή της επιστημονικής γνώσης. Επομένως... η κατανόηση [ο νους] θα είναι αρχή της επιστημονικής γνώσης." ΑΥ 100β5-15

⁸²⁵ Βλ. Burnyeat 2008 27

⁸²⁶ ΠΨ 412β10

⁸²⁷ ΜΦ Ζ4, Ζ6 βλ. και παραπάνω.

εμποιεί το καθόλου' και πώς ο νους διακρίνει την μορφή των πραγμάτων και συγκροτείται από την εμπειρία και την μάθηση, έτσι ώστε αυτά που νοεί και με τα οποία ταυτίζεται να είναι εγκυρότερα από τα συμπεράσματα που μπορούν να εξαχθούν παραγωγικά από αυτά. Πάνω από όλα παραμένει το ερώτημα του τι ακριβώς είναι ο νους και η νόηση.

Η διαφορά ότι, σε γενικές γραμμές, για τους αρχαίους ο νους είναι μια εισδεκτική λειτουργία που θεάται την δομή του κόσμου, και ότι, ενώ εμείς βλέπουμε τον κόσμο μέσα από το υποκείμενο, οι αρχαίοι έβλεπαν το υποκείμενο ως ένα αντικείμενο ή χαρακτηριστικό του κόσμου, είναι πολύ αδρομερής. Για την σύγχρονη σκέψη είναι σύνηθες να θεωρείται ότι ο λόγος συνιστά τουλάχιστον συγκροτητικό στοιχείο της ύπαρξής μας, μια έμφυτη τυπική ικανότητα να επεξεργαζόμαστε δεδομένα έτσι ώστε να σχηματίζουμε πεποιθήσεις, να κάνουμε υποθέσεις, να επιλέγουμε πώς να πράξουμε ή ακόμη και να αποκτούμε γνώση. Για τον Αριστοτέλη, ωστόσο, όπως αναλύει διεξοδικά και ο Frede⁸²⁸, ο λόγος όχι μόνο δεν είναι συγκροτητικός του είναι μας, αλλά συγκροτείται ο ίδιος, εν μέρει τουλάχιστον, από προηγούμενη βασική γνώση και εννόηση των πραγμάτων. Ο λόγος δεν συγκροτείται μόνο από τις τυπικές αλήθειες ούτε είναι μόνο ουδέτερος αλλά συγκροτείται εν μέρει από την σύλληψη ουσιωδών αληθειών σχετικά με τον κόσμο. Και ο λόγος έχει μια χαρακτηριστική επιθυμητική και βουλητική διάσταση, και η βούληση είναι μέρος του λόγου.

Μόνο αφού και άμα αποκτήσουμε τις κατάλληλες έννοιες για τα πράγματα και συγκροτηθεί κατά αυτόν τον τρόπο ο ίδιος ο λόγος, μέσω δηλαδή της γνώσης των πραγμάτων και των αρχών που εμπεριέχονται ήδη σ'αυτές τις έννοιες, μπορούμε να αρχίσουμε να μιλάμε για σκέψη ή λογισμό και λόγο ή ορθολογικότητα με την αυστηρή έννοια. Για τον Αριστοτέλη, το να έχουμε λόγο ή ορθολογικότητα σημαίνει εν τέλει να έχουμε αναπτύξει τις σωστές έννοιες για τα χαρακτηριστικά που αφορούν μια περιοχή ή, ιδανικά, την πραγματικότητα γενικώς. Η νοητική ικανότητα δεν συνιστά έμφυτη δύναμη όπως η αντίληψη, αλλά μια επίκτητη δύναμη την οποία αποκτούμε μέσω της άσκησης της έμφυτης ικανότητας της αντίληψης όταν συνδυάζεται με τις ικανότητες της φαντασίας και της μνήμης. Είναι μια δυνατότητα που την αποκτούμε στη διάρκεια του χρόνου μέσω της εμπειρίας η οποία δεν συνιστά μια ξεχωριστή λανθάνουσα έμφυτη ικανότητα που εκδηλώνεται, αλλά μια ικανότητα που προκύπτει μέσα από την ανάπτυξη της έμφυτης διακριτικής ικανότητας της αντίληψης και της ικανότητας μνήμης⁸²⁹. Η αριστοτελική αίσθηση

⁸²⁸ Βλ. Frede 1996 5-16, 167.

⁸²⁹ "Αυτή η δύναμη, όπως φαίνεται, υπάρχει σε όλα τα ζώα. Γιατί όλα κατέχουν μια έμφυτη κριτική δύναμη η οποία ονομάζεται αίσθηση. Και ενώ η αίσθηση υπάρχει πάντοτε, σε άλλα από τα ζώα το αίσθημα διατηρείται (μονή του αισθήματος) 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, τα αισθήματα παραμένουν στην ψυχή. Όταν τα αισθήματα πολλαπλασιαστούν δημιουργείται κάποια διαφοροποίηση: σε άλλα ζώα από την διατήρηση των αισθημάτων δημιουργείται ο λόγος, και σε άλλα όχι. Από την αίσθηση δημιουργείται η μνήμη, όπως λέγαμε, και από την επαναλαμβανόμενη μνήμη του ίδιου πράγματος η εμπειρία. Γιατί οι πολυάριθμες μνήμες διαμορφώνουν μια εμπειρία. Από την εμπειρία τώρα, δηλαδή από την ολότητα του καθόλου που ακινητοποιείται στην ψυχή ... δημιουργείται η αρχή της τέχνης και της επιστήμης ... Οι έξεις λοιπόν δεν προϋπάρχουν πλήρως καθορισμένες, ούτε

δεν είναι μια απλή παθητική δύναμη, αλλά είναι συγχρόνως και μια αντιληπτική πράξη, 'δύναμις σύμφυτος κριτική'⁸³⁰, δηλαδή μια ενεργητική πρόσληψη του κόσμου μέσω της οποίας, σε συνδυασμό με την μνήμη και την φαντασία, αποκτάμε εμπειρία και φτάνουμε να μπορούμε να γενικεύουμε, να δημιουργούμε πεποιθήσεις, να λειτουργούμε στην καθημερινότητα, ακόμη και να συλλογίζομαστε⁸³¹. "γιατί η φαντασία και η αίσθηση έχουν μια κοινή βάση με τον νου, εφόσον και τα τρία είναι κριτικές ικανότητες, μολονότι διαφέρουν κατά τις διαφορές που έχουμε αναφέρει αλλού"⁸³². Ο λόγος αναπτύσσεται από την αντιληπτική διακριτική ικανότητα σε συνδυασμό με την μνήμη, η οποία προϋποθέτει την φαντασία, καθώς, από την ανάπτυξη αυτών των ικανοτήτων μέσω της εμπειρίας και της μάθησης, παράγονται έννοιες και κάποια στιγμή παράγονται οι σωστές έννοιες, δηλαδή οι έννοιες, ή αλλιώς τα καθόλου, που συγκροτούν στο ατομικό ον όχι τον ίδιο τον λόγο αλλά την δυνατότητα λόγου με την αυστηρή έννοια της νόησης και της ορθολογικότητας. Εν ολίγοις, ο άνθρωπος δεν κατέχει εξαρχής μια νοητική ικανότητα μέσω της οποίας σχετίζεται με τον κόσμο, γιατί ο νους είναι μια δύναμη που, σε αντιδιαστολή προς την αισθητική δύναμη, αποκτάται σταδιακά αποκτώντας πρώτα κάποια γνώση μέσω της αίσθησης και της εμπειρίας και πλήρως μόνο αφού περατώσει την διαδικασία της μάθησης στην οποία συμπεριλαμβάνεται και η χρήση και άσκηση της γνώσης που αποκτά⁸³³. Με άλλα λόγια, η ίδια μας η ορθολογικότητα και η ικανότητα να σκεφτόμαστε, να συλλογίζομαστε και να αποφασίζουμε βάσει αυτής για τα

γεννιούνται από άλλες έξεις γνωστικά υπέρτερες, αλλά από την αίσθηση ... Και η ψυχή είναι έτσι φτιαγμένη ώστε να μπορεί να υφίσταται αυτή τη διαδικασία" ΑΥ Β.19 (από Κάλφας 2009 226)

⁸³⁰ ΑΥ 99β35, ΠΨ 418α14-16, 424α5-10, 426β8-14.

⁸³¹ Όπως το θέτει ο Frede (1996): η πραγματική γνώση υπερβαίνει την εμπειρία καθώς δεν συνιστά μια απλή εμπειρική γενίκευση αλλά ενέχει σε κάθε περίπτωση την σύλληψη ενός καθοριστικού καθολικού χαρακτηριστικού. Η σύλληψη αυτού του στοιχείου σημαίνει συγχρόνως και την σύλληψη του πώς συνδέεται με άλλα στοιχεία του υπό έρευνα αντικειμένου και μας επιτρέπει όχι μόνο να διαμορφώσουμε μια αληθινά καθολική κρίση για το πώς έχουν τα πράγματα αλλά και να κατανοήσουμε και να εξηγήσουμε γιατί έτσι πρέπει να είναι τα πράγματα (161-162). Η νόηση στον Αριστοτέλη δεν είναι απλή αντίληψη και σκέψη αλλά η πολύ υψηλά εξειδικευμένη ικανότητα σύλληψης και κατανόησης των καθολικών πρώτων αρχών η οποία μας επιτρέπει να συνάγουμε περαιτέρω σχέσεις ανάμεσα στις έννοιες και να επεκτείνουμε την γνώση και την κατανόησή μας. Αυτού του είδους όμως ο παραγωγικός συλλογισμός είναι εντελώς διαφορετικός από την σκέψη και τον συλλογισμό που χρησιμοποιούμε στην καθημερινή μας ζωή καθώς είναι προφανές πως μπορούμε να συλλογίζομαστε και χωρίς πρώτες αρχές και χωρίς να είμαστε καν κοντά στην σύλληψη και την κατανόησή τους (172-173).

Στον Αριστοτέλη η τυπική δομή μιας συναγωγής αποκαλείται συλλογισμός και για την ορθότητα του αρκεί η συνέπεια ενώ η εφαρμογή του συλλογισμού σε συγκεκριμένα φυσικά γεγονότα προκειμένου να διακριβωθεί η αλήθεια ή το ψεύδος τους αποκαλείται απόδειξη. Η απόδειξη άρα "αποτελεί ένα είδος συλλογισμού αλλά κάθε συλλογισμός δεν συνιστά απόδειξη" (ΑΠ 25β28): απόδειξη συνιστά μόνο ο "συλλογισμός [ο] δεικτικός αιτίας και του διά τι" (ΑΥ 85β23).

⁸³² ΠΖΚ 700β19-22. Προφανώς ετούτο δεν σημαίνει εξομοίωση της αίσθησης με την νόηση καθώς ο Αριστοτέλης ρητά αναφέρει ότι διαφέρουν και πως διαφέρουν (ΠΨ 427β8-14) ενώ πολλάκις ασκεί κριτική στους προσωκρατικούς επειδή δεν είχαν αναγνωρίσει σαφώς τον λόγο ως διακριτή γνωστική ικανότητα σε αντιδιαστολή με την αίσθηση και την αντίληψη (ΠΨ 404α27-β6, 405α 9-17, 427α21 κ.ε., ΜΦ 1009β κ.ε.). Ωστόσο, η κριτική δύναμη είναι έμφυτη και κατά κάποιο τρόπο κοινή. Έτσι, όσον αφορά την νόηση η ψυχή "με άλλη ικανότητα ή χωριστή ή που έχει ως προς τον εαυτό της τη σχέση που έχει η τεθλασμένη γραμμή πριν εκταθεί κρίνει" (ΠΨ 429β10-22): "ετέρω άρα ή ετέρας έχοντι κρίνει" (ΠΨ 429β22.). Βλ. και, 432α15-16, 433α9-10,

⁸³³ Βλ. και ΜΦ Θ5 1047β31-39 όπου οι δυνάμεις των αισθήσεων αναφέρονται ως συγγενείς ή έμφυτες σε αντιδιαστολή με εκείνες που αποκτώνται με την συνήθεια και την μάθηση.

πράγματα και τις πράξεις μας συγκροτείται από τον τρόπο ζωής που μας προσιδιάζει ο οποίος περιλαμβάνει τόσο την εμπειρία που αποκτούμε από την αλληλεπίδραση μας με τον κόσμο όσο και την μάθηση. Την αντιληπτική διακριτική ικανότητα την μοιραζόμαστε και με τα άλογα ζώα κάποια εκ των οποίων αναπτύσσουν και κάποιου είδους εμπειρική γνώση αλλά, σε αντίθεση με τον άνθρωπο, αυτή η διακριτική ικανότητα στα ζώα δεν παίρνει την μορφή της διάνοιας και της νόησης.

"Πρέπει όμως να προβούμε σε διακρίσεις σχετικά με την δύναμη και την εντελέχεια γιατί ως τώρα μιλούσαμε για αυτές μονοσήμαντα. Έτσι, μιλάμε για τον επιστήμονα όπως όταν θέλουμε να πούμε ότι ο άνθρωπος είναι επιστήμονας επειδή ο άνθρωπος συγκαταλέγεται στα όντα που μπορούν να είναι επιστήμονες και να κατέχουν γνώση και όπως όταν λέμε επιστήμονα εκείνον που ήδη κατέχει την γραμματική. Ωστόσο, ο καθένας από τους δύο δεν είναι δυνατός κατά τον ίδιο τρόπο, γιατί ο ένας είναι δυνατός επειδή είναι τέτοιου είδους το γένος και η ύλη του, ενώ ο άλλος επειδή αν θελήσει έχει την δυνατότητα να θεωρεί αν δεν τον εμποδίσει κάτι εξωτερικό. Εκείνος τέλος που τώρα θεωρεί, είναι εντελέχεια και γνωρίζει με την κυριολεκτική σημασία τούτο εδώ το Α. Οι πρώτοι όντας και οι δύο επιστήμονες σύμφωνα με την δύναμη γίνονται ενεργεία επιστήμονες, αλλά ο ένας αφού αλλοιωθεί μέσω της μάθησης και μεταβεί πολλές φορές από μια έξη στην ενάντια της, ενώ ο άλλος που κατέχει την αριθμητική ή την γραμματική χωρίς να ενεργεί, περνά στο ενεργείν με άλλο τρόπο."⁸³⁴

"Όσον αφορά το on με αισθητική δύναμη η πρώτη μεταβολή γίνεται από τον γεννήτορα, και όταν γεννηθεί την έχει ήδη. Το να αισθάνεται είναι ανάλογο με το να έχει γνώση και να γνωρίζει και το να αισθάνεται κατ'ενέργεια αντιστοιχεί με το να θεωρεί. Διαφέρει όμως επειδή εκείνα που προκαλούν την ενέργεια της αίσθησης έρχονται από έξω, όπως το ορατό και το ακουστό, και τα υπόλοιπα αισθητά ομοίως. Ο λόγος είναι ότι η κατ'ενέργεια αίσθηση έχει να κάνει με τα επιμέρους ενώ η γνώση με τα καθόλου. Τα τελευταία βρίσκονται υπό μία έννοια μέσα στην ίδια την ψυχή. Για αυτό εξαρτάται από τον άνθρωπο να νοήσει όποτε θέλει ενώ δεν εξαρτάται από αυτόν το να αισθάνεται γιατί είναι αναγκαίο να υπάρχει το αισθητό. Το ίδιο ισχύει και για τις επιστήμες των αισθητών πραγμάτων και για τον ίδιο λόγο. Επειδή τα αισθητά είναι των καθέκαστα και εξωτερικών."⁸³⁵

"Σχετικά με το μέρος της ψυχής με το οποίο η ψυχή γνωρίζει και σκέπτεται [φρονεί], είτε είναι χωριστό είτε δεν είναι ως μέγεθος αλλά μόνο κατά τον λόγο, πρέπει να εξετάσουμε ποια είναι η διαφορά του και πως και πότε επέρχεται η κατανόηση [το νοεῖν]"⁸³⁶.

"Η φύση του νου δεν είναι καμία άλλη παρά μόνο ετούτη, ότι είναι δυνατόν. Επομένως, αυτό το μέρος της ψυχής που ονομάζουμε νου (εννοώ νου εκείνο με το οποίο η ψυχή σκέφτεται [διανοείται] και διαπιστώνει [υπολαμβάνει]) δεν είναι ενεργεία κανένα από τα όντα πριν νοήσει"⁸³⁷.

"Όταν, πάλι, γίνει [ο νους] το καθένα [από τα νοητά], με την έννοια που κάποιος λέγεται κατ'ενέργεια επιστήμονας (και τούτο συμβαίνει όταν μπορεί να ενεργεί δια του εαυτού του), και τότε ακόμη είναι κατά κάποιο τρόπο δυνάμει, όχι όμως με τον ίδιο τρόπο όπως πριν μάθει ή ανακαλύψει. Και [ο νους] μόνο τότε δύναται να νοεῖ τον εαυτό του"⁸³⁸.

⁸³⁴ ΠΨ 417α22-417β1

⁸³⁵ ΠΨ 417β16-28

⁸³⁶ ΠΨ 429α11-14

⁸³⁷ ΠΨ 429α20-24

⁸³⁸ ΠΨ 429β5-9 Δεν υπάρχει συμφωνία ως προς το αν η τελευταία πρόταση λέει "καὶ αὐτὸς δι' αὐτοῦ τότε δύναται νοεῖν" ἢ "αὐτὸς δε αὐτόν τότε δύναται νοεῖν". Υιοθετώ το "αὐτὸς δε αὐτόν" καθώς συνάδει τόσο με την ανάλυση του νου στα ΜΦ Α όσο και με το ότι η νόηση με την αυστηρή έννοια δεν διαμεσολαβείται από τίποτε γιατί σε τελική ανάλυση ο νους σε αντίθεση με την διάνοια είναι

Αφήνοντας κατά μέρος τις διακρίσεις των σταδίων του δυνάμει, εκείνο που είναι προφανές είναι πως ενώ η αισθητική ικανότητα είναι μια ικανότητα με την οποία γεννιόμαστε, η νοητική ικανότητα είναι μια επίκτητη ικανότητα που επέρχεται υπό τις κατάλληλες συνθήκες και με την πάροδο του χρόνου. Η φύση του νου είναι μόνο δυνατότητα γιατί ο νους αφενός δεν έχει καμία δική του φύση πριν να νοήσει και αφετέρου, σε αντίθεση με την αίσθηση που συνδέεται με τα αισθητήρια όργανα που είναι το υπόβαθρο των αισθητικών δυνάμεων, δεν συνδέεται άμεσα με κανένα σωματικό όργανο που να αντιστοιχεί σε μια έμφυτη νοητική δύναμη. Το δυνατόν, στην πιο αυστηρή του σημασία όπως ορίζεται στα ΜΦ Θ5, κατά κάποιο τρόπο ως άμεση δυνατότητα, "είναι δυνατόν ως προς κάτι, σε κάποιο χρόνο, με κάποιο τρόπο και με όσους άλλους προσδιορισμούς πρέπει να προστίθενται στον ορισμό"⁸³⁹. Η νοητική δύναμη είναι μια δυνατότητα που επιγίγνεται των δραστηριοτήτων της αίσθησης, της μνήμης και της φαντασίας. Κατά μια έννοια, ο παθητικός νους ως 'υλικό' που έχει προκύψει από επεξεργασμένα δεδομένα της αισθητηριακής αντίληψης και της εμπειρίας γίνεται ο δυνάμει νους που αφορά την συγκρότηση της δυνατότητας ορθού λόγου στο ατομικό ον. Ο νους δεν έχει μια προσίδια φύση, μία δική του εσωτερική δομή, την οποία πρέπει να γνωρίσουμε πριν να είμαστε σε θέση να γνωρίσουμε οτιδήποτε άλλο, ούτε συνίσταται σε σύνδεση εντυπώσεων, ούτε χαρακτηρίζεται από ένα σύνολο *a priori* κανόνων για σύνθεση παραστάσεων ώστε να δίδονται οι έννοιες και να προκύπτει η αντικειμενική εμπειρία. Ο νους, τρόπον τινά υλικώς, συγκροτείται ως ένα συνεκτικό πλαίσιο κατάλληλων εννοιών, δηλαδή ως λόγος, μέσα από την σταδιακή συναρμογή, επεξεργασία και αναθεώρηση προηγούμενων εννοιών. Αυτές οι έννοιες που συγκροτούνται σε λόγο, δηλαδή σε δυνάμει έλλογη γνώση, είναι οι κατάλληλες γιατί δεν αφορούν απλώς κάποια κοινά χαρακτηριστικά των πραγμάτων αλλά συναρτώνται με άλλες έννοιες έτσι ώστε να μπορούμε να κατανοήσουμε και να εξηγήσουμε τα αντικείμενα που εμπίπτουν σε αυτές μέσα από αυτές τις σχέσεις. Ωστόσο, αν οι έννοιες, όπως τουλάχιστον υποστηρίζω, είναι δυνατότητες και τρόπον τινά 'ύλη' ή 'υλικές' δυνάμεις του νου, δηλαδή του παθητικού νου, αυτό που τις συγκροτεί σε μια ενιαία έλλογη γνωσιακή δυνατότητα, δηλαδή σε δυνάμει νου, είναι κάποιου είδους εντελέχεια που αφενός έχει οντολογική προτεραιότητα από τις δυνάμεις που συγκροτεί, συνέχει και ενοποιεί και αφετέρου καθορίζει την ενεργή γνωσιακή δυνατότητα που έχει αποκτηθεί ακριβώς λόγω αυτής της εντελέχειας.

Έτσι, η συγκρότηση του νου, από την ίδια την νοήσιμη πραγματικότητα εντέλει, μας δίνει συγχρόνως και το ορθολογικό πλαίσιο μέσα από το οποίο μπορούμε να σκεφτόμαστε, δηλαδή, όχι απλώς να συλλαμβάνουμε τα χαρακτηριστικά γνωρίσματα των πραγμάτων αλλά να αναγνωρίζουμε τις μεταξύ τους αναγκαίες σχέσεις και κυρίως να συνάγουμε περαιτέρω αναγκαίες συνδέσεις. Υπ'αυτή την

αδιαμεσολάβητα τα νοητά που νοεί γιατί το να είναι κάτι πραγματικά νοητό σημαίνει ότι όταν νοείται είναι ο νους που νοεί.

⁸³⁹ ΜΦ 1048a1-3.

έννοια, κάποια στιγμή συγκροτούμε το κατάλληλο αλληλοσυνδεόμενο πλαίσιο εννοιών έτσι ώστε κάποιες αλήθειες να μας είναι προφανείς ή αλλιώς να μπορούμε να συλλαμβάνουμε 'ενορατικά', δηλαδή άμεσα, τις πρώτες αρχές στις οποίες συμπεριλαμβάνονται οι μορφές των πραγμάτων. Η νοητική αυτή σύλληψη υπερβαίνει την επιστήμη γιατί έγκειται στην άμεση και συγχρονική σύλληψη των πολλών σε ένα η οποία συμπεριλαμβάνει την κατανόηση του λόγου που τα πολλά είναι ένα και προηγείται της διατύπωσης των ορισμών και κάθε ορθού διασκεπτικού λόγου. Τα πράγματα τα συλλαμβάνουμε ως ενότητες και κατά την αντίληψη και γενικώς πριν αποκτήσουμε επιστημονική γνώση. Η διαφορά έγκειται στο ότι έχοντας, μέσα από την διανοητική επεξεργασία, αποκτήσει το κατάλληλο εννοιολογικό πλαίσιο μπορούμε να συλλάβουμε άμεσα το πραγματικό αίτιο της ενότητας μιας συγκεκριμένης ουσίας που αντιλαμβανόμαστε ή, κατά το θεωρητικό στοχασμό, να θεωρήσουμε καθολικά το αίτιο της ενότητας κάθε ουσίας καθώς και όλους τους άλλους τρόπους του είναι και όλες τις αναγκαίες σχέσεις και τις θεωρητικές αλήθειες γενικότερα. Γιατί το αίτιο της ενότητας των ατομικών χαρακτηριστικών μιας ουσίας, δηλαδή η μορφή, είναι εκείνο που καθορίζει την λογική αναγκαιότητα που ανακαλύπτουμε και που συνδέει την ουσία με τα καθολικά κατηγορήματα που αποδίδονται σε αυτή. Με άλλα λόγια, κάποια στιγμή, ιδεατά, μπορούμε να φτάσουμε να κατέχουμε όλα τα αδιαίρετα νοήματα, που επί της ουσίας είναι οι κατάλληλες έννοιες των απλών όρων, που ως νοητά αποτελούν αλάθητες πρώτες αρχές, και γενικώς όλες τις καθολικές έννοιες που μπορούμε να εφαρμόσουμε στους συλλογισμούς. Και μόνο τότε είμαστε πλήρως ορθολογικοί και μπορούμε να λειτουργούμε έλλογα με την απόλυτη έννοια⁸⁴⁰. Δεν αρκεί να κατέχουμε τις έννοιες ως τρόπον τινά λεκτικούς όρους ή ενιαίους, και από αυτή την άποψη αδιαίρετους, ορισμούς γιατί οι έννοιες στον νου είναι δυνατότητες που πρέπει όταν τις εφαρμόζουμε να νοούμε συγχρόνως. Το ζήτημα δεν είναι απλώς να έχω τον σωστό ορισμό του ανθρώπου ακόμη και αν μπορώ να τον εφαρμόσω στους συλλογισμούς. Το ζήτημα είναι όταν εφαρμόζω την έννοια να κατανοώ πλήρως και άμεσα την αδιαίρετη ενότητα, ας πούμε, του ζώου δίποδου και συγχρονικά και όλες τις άλλες σχέσεις που αληθώς συνάγονται από αυτό. Επιπλέον, μολονότι πριν είπα ότι μπορούμε να φτάσουμε να κατέχουμε όλα τα αδιαίρετα νοήματα αυτό μάλλον δεν είναι απολύτως σωστό. Το ζητούμενο δεν είναι ότι κάποιος πρέπει να γνωρίζει ήδη όλα τα καθέκαστα. Το ζητούμενο είναι να έχει την συγκρότηση έτσι ώστε να μπορεί να ανακαλύπτει ή μάλλον να νοεί άμεσα τις αιτίες τους. Έτσι η σοφία δεν έγκειται στην ξεχωριστή γνώση όλων των πραγμάτων αλλά στην σύλληψη των πρώτων αρχών της πραγματικότητας συναρτήσει της οποίας μπορούμε και να γνωρίσουμε όλα όσα υπάγονται σε αυτές⁸⁴¹. Εκείνο ωστόσο στο οποίο θέλω να εστιάσω εδώ έγκειται στο ότι εκείνο που προαπαιτεί την εμπειρία δεν είναι η άσκηση της νοητικής ικανότητας αλλά η ίδια η απόκτηση αυτής της ικανότητας καθώς και το ότι η απόκτηση αυτής της ικανότητας αποτελεί ένα επίτευγμα που σχετίζεται με την ίδια τη συγκρότηση του λόγου στο κάθε άτομο και άρα με την ικανότητα του για ορθολογική σκέψη. Η έμφυτη αντιληπτική κριτική ικανότητα μαζί με άλλες γνωστικές δυνάμεις συγκροτεί την δυνατότητα για την απόκτηση λόγου.

⁸⁴⁰ Βλ. και Frede 1996 168-170.

⁸⁴¹ Βλ. ΜΦ Α2.

Το ζήτημα, επομένως, είναι περίπλοκο καθώς οι ικανότητες που σχετίζονται με την απόκτηση γνώσης δεν περιορίζονται μόνο στην αισθητηριακή αντίληψη και τον νου με την στενή έννοια, αλλά υπάρχει μια σειρά και ένας συνδυασμός έμφυτων και επιγιγνόμενων ικανοτήτων. Ήδη στα ΑΥ Β19 ο Αριστοτέλης δεν αναφέρεται σε μια γνωστική ικανότητα αλλά στις έξι δια των οποίων γνωρίζουμε τις πρώτες αρχές οι οποίες "δεν προϋπάρχουν μέσα μας προσδιορισμένες ούτε γεννιούνται από άλλες έξι γνωστικά υπέρτερες, αλλά από την αίσθηση". Οι έξι αυτές, τώρα, αφορούν σε 'κομμάτια' γνώσης που αποκτούμε σιγά σιγά μέσω της εμπειρίας και της μάθησης: "επειδή όμως από αυτό που γίνεται έχει ήδη γίνει ένα μέρος και από αυτό γενικά που κινείται έχει ήδη κινηθεί κάποιο μέρος (αυτό το έχουμε δείξει στο έργο μας για την κίνηση), και αυτός που μαθαίνει κατέχει αναγκαστικά ένα μέρος της επιστήμης"⁸⁴². Αυτή η κατοχή επιμέρους γνώσεων είναι συγκροτητική του παθητικού νου ο οποίος μέσω της άσκησης των ίδιων των κατεχόμενων γνώσεων μπορεί να γίνει δυνάμει νους. Έτσι ο νους ενώ, από την μία, αποτελεί μια δεξιότητα που προκύπτει από την ανέλιξη της κριτικής ικανότητας της αντίληψης, από την άλλη, διαχωρίζεται αυστηρά από αυτήν. Η κριτική του Αριστοτέλη στους Προσωκρατικούς εστιάζεται κυρίως στο ότι δεν διακρίνουν τον νου αλλά τον ταυτίζουν με την ψυχή γενικώς και έτσι δεν διακρίνουν την αντίληψη από τις υψηλότερες μορφές γνώσης και θεωρούν ότι η αντίληψη έχει δύναμη επιστημονικής γνώσης⁸⁴³. Θεωρούν με άλλα λόγια, ότι τα συγκεκριμένα καθόλου ή οι γενικεύσεις της εμπειρίας είναι οι σωστές έννοιες ή τα καθόλου της επιστημονικής γνώσης. Οι υψηλότερες μορφές γνώσης, τώρα, δεν είναι μόνο ο θεωρητικός νους, δηλαδή ο νους με την αυστηρή έννοια, αλλά και η φρόνηση, ο λογισμός, η διανοητική σκέψη ή και οποιαδήποτε ανάλογη ικανότητα⁸⁴⁴. Ο Αριστοτέλης μολονότι ξεχωρίζει τον

⁸⁴² ΜΦ 1049β34-1050α3

⁸⁴³ "δεν αντιμετωπίζει [ο Δημόκριτος] τον νου ως μια δυνατότητα για την αλήθεια, αλλά λέει ότι η ψυχή και ο νους είναι το ίδιο πράγμα" (ΠΨ 404α33-34). "ακόμη νομίζουν πως η νοητική σύλληψη [νοεῖν] και η νοημοσύνη [φρονεῖν] είναι είδος αντίληψη [αισθάνεσθαι], επειδή και στις δύο περιπτώσεις η ψυχή κρίνει κάτι και γνωρίζει τα όντα" (ΠΨ 427α21-23). "Διακρίνουν το ον από το μη ον με βάση το αν γίνεται αντιληπτό ή όχι, όπως ακριβώς θεωρούν ον το επιστητό και μη ον το άγνωστο, γιατί κατά την γνώμη τους η αισθητηριακή αντίληψη [αίσθησις] έχει δύναμη επιστημονική γνώσης" ΠΓΦ 318β22-24. Βλ., και ΠΨ Γ.3.

⁸⁴⁴ Στην υπόληψη συμπεριλαμβάνονται διάφορα είδη όπως "η γνώση και η γνώμη και η φρόνηση και τα αντίθετά τους". Οι ικανότητες με τις οποίες κρίνουμε αληθώς ή ψευδώς "είναι η αίσθηση, η γνώμη, η επιστημονική γνώση [επιστήμη] και ο νους [κατανόηση]" (ΠΨ 428α3-4). "Την γνώμη την ακολουθεί πάντοτε η πεποίθηση, γιατί δεν μπορεί κάποιος που έχει γνώμη να μην πιστεύει σε αυτά που θεωρεί σωστά...και την πεποίθηση η πειθώ και την πειθώ ο λόγος" (ΠΨ 428α20-23). Η φαντασία την οποία μοιραζόμαστε με κάποια ζώα δεν ανήκει σε καμία από αυτές τις ικανότητες αλλά κατά κάποιο τρόπο σχετίζεται με όλες. Η φαντασία οφείλεται στην μονή των αισθημάτων και στην μέσω αυτών δημιουργία φαντασμάτων. Ωστόσο, η φαντασία δεν είναι γνώμη γιατί την γνώμη την ακολουθεί η πεποίθηση ενώ κάποια ζώα διαθέτουν φαντασία κανένα δεν σχηματίζει πεποιθήσεις. Η φαντασία δεν είναι ανεξάρτητη κριτική ικανότητα αλλά είναι ένας τρόπος δημιουργίας φαντασμάτων χωρίς να υπάρχει εξωτερικό αντιληπτικό ερέθισμα. Το περιεχόμενο τους μοιάζει με αυτό της αντίληψης, "αναφέρεται σε ότι αναφέρεται και η αντίληψη" αλλά η φαντασία μπορεί να είναι εσφαλμένη πολύ περισσότερο από ό,τι η αντίληψη καθώς δημιουργείται από την μονή των αισθημάτων και την ενεργοποίηση της αντίληψης χωρίς την παρουσία του αισθητού.(ΠΨ 428α25-429α9). Τα προαναφερθέντα αφορούν την λογιστική φαντασία καθώς ο Αριστοτέλης χωρίζει ακόμη και την φαντασία σε τρεις βαθμίδες. Την αμυδρά ή αόριστη που την διαθέτουν ακόμη και κάποια ατελή ζώα που διαθέτουν μόνο αφή (ΠΨ 433β31-434α5), την αισθητική που αποτελεί γνώρισμα κάθε ζώου

νου ως το τελικό στάδιο πραγματικής κατοχής γνώσης από την διάνοια μέσω της οποίας προβαίνουμε σε αποφάνσεις πολύ συχνά αναφέρεται στον νου με την ευρύτερη έννοια έτσι ώστε να συμπεριλαμβάνει όλες τις νοητικές ικανότητες⁸⁴⁵. Προτού, λοιπόν, φτάσουμε στο θεωρητικό νου έχουμε αποκτήσει την ικανότητα σκέψης και έλλογης κρίσης μέσω της δυνατότητας της μνήμης, σε συνδυασμό με την λογιστική φαντασία, και της ανάπτυξης της κριτικής ικανότητας κατά τέτοιο τρόπο ώστε να επεξεργαζόμαστε τα δεδομένα που προκύπτουν από την αντίληψη⁸⁴⁶. Στον νου με την απόλυτη έννοια φτάνουμε μόνο αφού αποκτήσουμε τις σωστές έννοιες για την πραγματικότητα και τις σωστές έννοιες για την πραγματικότητα τις κατέχουμε πλήρως μόνο εφόσον έχουμε κατανοήσει τις πρώτες αρχές. Υπάρχει, όπως και σε όλη την αριστοτελική θεωρία άλλωστε, μια ανελικτική σειρά ικανοτήτων με τις οποίες γνωρίζουμε και από αυτές τελικά προκύπτει ο νους με την αυστηρή έννοια. Ο θεωρητικός νους από μια άποψη δεν είναι τίποτε περισσότερο από την κατοχή των κατάλληλων εννοιών ή καθόλου και αυτές οι έννοιες δεν είναι τίποτε περισσότερο από δυνατότητες, όργανα, σύλληψης και κατανόησης των πραγμάτων κατά το ενέργημα της νόησης. Από την άλλη, αυτό ισχύει για όλη την νόηση γενικώς ακόμη και αν δεν διαθέτουμε τις κατάλληλες έννοιες. Τα νοήματα, άρα, παρέχονται από τις ασκήσεις αυτών των δυνατοτήτων⁸⁴⁷, είτε σε σχέση με τα

(433a5-7) και την λογιστική ή βουλευτική που υπάρχει μόνο στα ζώα που διαθέτουν λογισμό (434a5-6).

⁸⁴⁵ φύσει διηρέθησαν τα τε νοήματα και τα αισθήματα 1488β28, "η δε νόησις τα νοήματα" ΠΨ 407α7, "νόημα ού εν μόνον περί τας ουσίας αλλά και κατά των άλλων εστί" ΜΦ 990β25

⁸⁴⁶ Για μια διεξοδική και τεκμηριωμένη ανάλυση της διαφοράς της διάνοιας από τον θεωρητικό νου βλ. Burnyeat 2008. Η διάνοια σε συνδυασμό με τον λογισμό συνιστούν την ειδοποιό διαφορά των ανθρώπων, ως λογικά σκεπτόμενα ζώα, ενώ ο νους, ως θεωρητικός νους ή κατανόηση, αποτελεί ένα σπάνιο επίτευγμα (Burnyeat 2008 18). Ένα από τα προβλήματα στο Περί Ψυχής έγκειται στην διάκριση μεταξύ των διάφορων γνωστικών ικανοτήτων καθώς συχνά πολλοί σχολιαστές και μεταφραστές εκλαμβάνουν τον νου ως μια ικανότητα και δεν διακρίνουν την θεωρητική από την συνηθισμένη σκέψη. Ωστόσο, η δυσκολία προκύπτει από τον τρόπο που χρησιμοποιεί ο ίδιος ο Αριστοτέλης τους όρους καθώς και με το ότι, εν τέλει, υπό μία έννοια, όντως πρόκειται για μια ικανότητα που αντιστοιχεί όμως σε διαφορετικά στάδια ανάπτυξης της γνώσης. Με την ευρεία έννοια η διανοητική ικανότητα περιλαμβάνει όλες τις νοητικές λειτουργίες συμπεριλαμβανομένου και του νου με την αυστηρή έννοια. Η μεγαλύτερη βέβαια δυσκολία έγκειται στην ίδια την κατανόηση των σταδίων του δυνάμει και του ενεργεία και δευτερευόντως στην αντιστοίχιση τους με τα στάδια της γνώσης. Όσον αφορά την φρόνηση, ως γνωστό, κατά τον Αριστοτέλη, φρόνηση έχουν ακόμη και κάποια από τα ζώα αλλά ούτε και η φρόνηση ταυτίζεται με την αισθητηριακή αντίληψη καθώς αν ταυτιζόταν θα έπρεπε να την είχαν όλα τα ζώα (ΠΨ 427β7-9). Στο Περί Ψυχής πάντως το φρονεΐν χρησιμοποιείται και ως πρακτική σκέψη και ως ένα είδος νοημοσύνης που το μοιραζόμαστε με τα υπόλοιπα ζώα. Κάποια ανώτερα ζώα αποκτούν εμπειρία και χαρακτηρίζονται από λογιστική φαντασία και φρόνηση (ΑΥΒ19, ΠΖΙ 488β12-29, ΜΦ 980β1-981α3) αλλά ποτέ κανένα ζώο δεν αναπτύσσει πεποιθήσεις (ΠΨ 428α9-24). Η φρόνηση των ζώων έγκειται στο ότι η συμπεριφορά τους ακολουθεί ένα πρότυπο καθώς μέσω της αντίληψης προβαίνουν σε διακρίσεις ή αποκτούν και υποτυπώδη εννοήματα μέσω των οποίων μπορούν να επιλέγουν τα κατάλληλα μέσα για την επίτευξη ενός στόχου. Ο νους δεν συνιστά προϋπόθεση της εμπειρίας. Η εμπειρία έγκειται στην μνήμη καθώς όταν ένα πράγμα ή γεγονός αναπαραχθεί πολλές φορές, από τις πολλές μνήμες δημιουργείται μια εμπειρία του εν λόγω πράγματος ή γεγονότος (ΑΥ 100α3-6). Ένα επιπλέον πρόβλημα σχετίζεται με το ότι οι όροι 'αίσθησις' και 'αισθάνεσθαι' χρησιμοποιούνται αδιακρίτως τόσο για την αίσθηση όσο και για την αντίληψη, και αυτό για τον 'απλό' λόγο ότι η αίσθηση είναι ταυτόχρονα και αντίληψη καθώς και αντίληψη ότι έχουμε αντίληψη. Για μια διεξοδική ανάλυση ότι η αντίληψη είναι συγχρόνως και αντίληψη ότι έχουμε αντίληψη βλ. Kosman 1975.

⁸⁴⁷ "ο νους όμως είναι ένας και συνεχής, όπως και η νόηση, και η νόηση είναι τα νοήματα" ΠΨ 407α6-7

επιμέρους νοητά αντικείμενα είτε κατά τον θεωρητικό στοχασμό. Ο θεωρητικός νους, υπό μια οπτική, αποτελεί το τελευταίο στάδιο ανάπτυξης της ίδιας της γνώσης μας, γιατί η γνώση είναι μια σταδιακή διαδικασία εκμάθησης⁸⁴⁸. Από άλλη οπτική, αποτελεί την ανέλιξη της κριτικής μας ικανότητας που καταλήγει στην επίκτητη υψηλή δεξιότητα κατανόησης η οποία όμως συμπίπτει με την πρώτη οπτική, καθώς ο νους ταυτίζεται με αυτό που κατανοεί γιατί απλώς είναι αυτό που κατανοεί: είναι τα νοητά και είναι νοητός όπως τα νοητά⁸⁴⁹. Εν ολίγοις, υπάρχουν στάδια στην απόκτηση λόγου και της συναφούς ορθολογικότητας και δεν φτάνουν όλοι οι άνθρωποι να κατέχουν νου ή λόγο με την απόλυτη έννοια, για να μην πούμε ότι μπορεί και ποτέ κανείς να μην φτάνει στο ανώτατο στάδιο κατανόησης της πραγματικότητας.

Ελπίζω ότι, έστω και μέσα από αυτή την σύντομη ανάλυση, φάνηκε τουλάχιστον πως ο Αριστοτελικός νους δεν συνιστά μια μαγική και αλάνθαστη ικανότητα ενόρασης αλλά ένα κοπιώδες επίτευγμα το οποίο εξαρτάται από την μάθηση και την εμπειρία και απαιτεί μια σειρά αυτοδιορθώσεων της κρίσης μας μέχρις ότου να φτάσουμε στην αληθινή γνώση των πρώτων αρχών της πραγματικότητας, η οποία, ωστόσο, όσον αφορά τον Αριστοτελικό αιώonio, τακτοποιημένο και περιορισμένο κόσμο με τις ορίσιμες ατομικές ουσίες που τον συναπαρτίζουν, ιδεατά αν μη τι άλλο, είναι εφικτή. Ο βασικότερος λόγος, όμως, που είναι εφικτή είναι ότι με την αντίληψη ξεκινά μια φυσική διαδικασία απόκτησης νοημάτων η οποία δεν

⁸⁴⁸ Η γνώση αρχίζει όταν σταματούν τα λάθη... όταν η γνώση είναι η πλήρης κυριαρχία ενός σύνθετου τομέα. Αυτό, όπως θα αποσαφηνιστεί καλύτερα αργότερα, αποτελεί και ένα μέρος της εξήγησης του τι εννοεί ο Αριστοτέλης όταν λέει ότι ούτε η απόκτηση ούτε η χρήση της γνώσης δεν συνιστούν μεταβολές, με την έννοια των γενέσεων ή των αλλοιώσεων. Βλ. και Burnyeat 2002 53, 63-65. Όταν δεν υπάρχει κανένα ίχνος άγνοιας και κατέχουμε πλήρως τις κατάλληλες έννοιες, δηλαδή λόγο, δεν υπάρχουν πλέον λάθη και δεν χρειάζεται διόρθωση της κρίσης μας. Κατέχουμε τις κατάλληλες έννοιες, δηλαδή τα καθόλου μέσω των οποίων γνωρίζουμε τα επιμέρους: αναγνωρίζουμε το καθόλου μέσα στο επιμέρους. Υπό μια οπτική μπορούμε να πούμε πως το καθόλου ηρεμεί στην ψυχή με το τέλος της μάθησης που είναι ένα ιδιαίτερο είδος κίνησης. Ωστόσο, ακόμη και η απόκτηση γνώσης δεν συνιστά γένεση ή αλλοίωση γιατί το τέλος της γνώσης έγκειται στην κατανόηση η οποία επέρχεται όταν ο νους φτάσει σε μια κατάσταση ηρεμίας και στάσης και δεν υπάρχει μεταβολή που να οδηγήσει σε κατάσταση ηρεμίας. Και αυτό γιατί η στάση κατά τον Αριστοτέλη είναι μεταβολή (Φ 230α4) και αποτελεί βασική αρχή της αριστοτελικής θεωρίας ότι δεν μπορεί να υπάρχει μεταβολή της μεταβολής (Φ 225β15-17). Έτσι, "τω γαρ ηρεμήσαι και στήναι την διάνοιαν επίστασθαι και φρονεῖν λέγομεν. Εἰς δε το ηρεμῖν οὐκ ἔστι γένεσις ὅλως γαρ οὐδεμίαν μεταβολήν" (Φ 247β 12). Πέρα από αυτή την ανάλυση που παρέχει ο ίδιος ο Αριστοτέλης στα Φυσικά, κατά πάσα πιθανότητα, εκείνο που εννοεί όταν λέει ότι δεν υπάρχει γένεση κατά την απόκτηση της γνώσης σχετίζεται αναλογικά και με το ότι δεν υπάρχει γένεση του κύκλου κατά την παραγωγή μιας χάλκινης σφαίρας και γενικώς ότι δεν υπάρχει γένεση της μορφής παρά μόνο του σύνθετου. Όπως η μορφή μεταδίδεται επειδή προϋπάρχει σε ένα άλλο ενεργειακό έτσι προϋπάρχει και η γνώση. Αυτό από την άλλη όσον αφορά την απόκτηση γνώσης θα πρέπει να ισχύει για κάθε γνώση, δηλαδή έξη με την έννοια της πρώτης εντελέχειας, ξεχωριστά. Από την άλλη τόσο η απόκτηση όσο και η άσκηση της νοητικής ικανότητας συνδέονται, έστω και έμμεσα, με κάποιες σωματικές κινήσεις. Όπως θα δούμε, όλες οι ψυχικές δραστηριότητες είναι μεταβολές ιδιαίτερου είδους, δηλαδή κινήσεις που δεν είναι κινήσεις γιατί είναι ενέργειες. Η ψυχή, και η μορφή γενικώς, δεν υπόκειται ποτέ σε μεταβολή. Η ψυχή είναι αρχή κίνησης του σώματος και δεν μπορεί η ίδια να υπόκειται σε κίνηση. Για αυτό και τα παθήματα της ψυχής δεν είναι χαρακτηριστικά της ψυχής αλλά του έμψυχου σώματος. Πέραν από το ότι η μεταβολή της ψυχής θα οδηγούσε σε μεταβολή της μεταβολής, τουτέστιν θα μεταβάλλονταν οι όροι της κίνησης και έτσι θα μπορούσε να μεταβάλλεται αυτό σύμφωνα με το οποίο κάτι μεταβάλλεται, αν υπήρχαν κινήσεις της ψυχής τότε η ψυχή θα μπορούσε να είναι ανεξάρτητη από το σώμα του οποίου είναι ψυχή.

⁸⁴⁹ ΠΥ 430α2-4, 407α6-7.

προϋποθέτει τον ατομικό νου αλλά προϋποτίθεται αυτού. Τόσο η αντίληψη όσο και η νόηση είναι δυνατότητες εν-μόρφωσης, δηλαδή πληροφόρησης, από τα αντικείμενα της αίσθησης και της νόησης αντιστοίχως, δηλαδή από τις αισθητές και τις νοητές μορφές. Μπορεί η κατ'ενέργεια αίσθηση να αφορά τα επιμέρους εξωτερικά αντικείμενα, τα αισθητά πράγματα και τις αισθητές μορφές τους, ενώ η επιστημονική γνώση τα καθόλου που σχετίζονται με τα μη αισθητά νοητά χαρακτηριστικά των πραγμάτων και που με κάποιο τρόπο είναι μέσα στην ψυχή, αλλά τόσο το αντιληπτικό όσο και το νοητικό περιεχόμενο είναι καθορισμένα από τον εξωτερικό κόσμο αν πρόκειται αυτό το περιεχόμενο να αποτελεί αντικειμενική αλήθεια: "μέσα στα αισθητά είδη υπάρχουν τα νοητά όντα"⁸⁵⁰. Εξίσου σημαντικό είναι και το ότι δεν αποκτούμε απλώς γνώση με μια γενική έννοια συσσώρευσης πληροφοριών και μέσω νοητικών αφαιρέσεων και γενικεύσεων αλλά ότι μαθαίνουμε να σκεφτόμαστε μέσα από την αλληλεπίδρασή μας με τον κόσμο και την δυνατότητά μας να συλλάβουμε τις αιτίες. Αποκτώντας γνώση, αποκτούμε τις κατάλληλες έννοιες και για να είναι οι κατάλληλες έννοιες σημαίνει ότι μαθαίνουμε και τον τρόπο που συναρμολογούνται και χρησιμοποιούνται, τουτέστιν συγκροτούμε το ευρύτερο κατηγορικό και ορθολογικό πλαίσιο που μας χαρακτηρίζει μαθαίνοντας συγχρόνως πως να σκεφτόμαστε, αλλά και να πράττουμε, ορθά⁸⁵¹. Δεν συλλαμβάνουμε τις πρώτες αρχές και τις καθολικές έννοιες αναγνωρίζοντας κοινά χαρακτηριστικά αλλά κατανοούμε τον τρόπο εφαρμογής τους σε ένα συνεκτικό πλαίσιο και η άμεση σύλληψη τους συμποσούται σε αυτήν ακριβώς την κατανόηση. Τα καθόλου αποκαλύπτουν τις αιτίες των πραγμάτων γιατί συμπλέκονται στο εννοιακό μας σύστημα όπως συμπλέκονται τα πράγματα στον κόσμο. Όλο το αριστοτελικό σύστημα βασίζεται στον τρόπο του είναι της ατομικής ουσίας και στον τρόπο που αυτή μπορεί να γίνει κατανοητή από τον νου μέσω καθολικών εννοιών που θεμελιώνονται αντικειμενικά από τα ίδια τα πράγματα. Έχει σημασία ότι για όλα όσα περιέγραψα προηγουμένως η κάθε σκέψη και η κάθε συναρμογή ενέχει με κάποιο τρόπο μια αφομοίωση μορφής καθώς είναι πάντοτε ένα ενέργημα, μια

⁸⁵⁰ ΠΥ 432α5-6. Βλ. και Burnyeat 2002. "Η κατάφαση, τέλος, που αποδίδει κάτι σε κάτι άλλο, όπως και η άρνηση, είναι πάντοτε αληθής ή ψευδής. Δεν ισχύει όμως το ίδιο όσον αφορά όλες τις νοητικές δραστηριότητες. Ο νους που αφορά την ουσία σύμφωνα με το τι ην είναι, είναι πάντοτε αληθής και δεν αποδίδει κάτι σε κάτι άλλο, αλλά είναι αληθής όπως είναι αληθής η αντίληψη του ιδιαίτερου αισθητού κατά την όραση, ενώ σε σχέση με το αν ένα λευκό αντικείμενο είναι άνθρωπος ή όχι δεν είναι πάντοτε αληθής: το ίδιο ισχύει για όσα είναι χωρίς ύλη" ΠΥ 430β27-30. Μόνο όταν έχουμε αποκτήσει λόγο, δηλαδή τις κατάλληλες έννοιες και τον τρόπο που αυτές συναρμολογούνται ο νους είναι σε θέση να συλλαμβάνει άμεσα την ουσία, δηλαδή το 'τι είναι' ένα πράγμα σύμφωνα με το 'τι ην είναι' το οποίο συνιστά μια απλή αλήθεια, δηλαδή δεν έγκειται στην απόδοση κατηγορημάτων σε κάτι άλλο, και υπ'αυτή την έννοια είναι όπως η αίσθηση όσον αφορά τα ιδιαίτερα αισθητά.

⁸⁵¹ Μια πολύ σημαντική αλλαγή στην έννοια της σύλληψης του λόγου επήλθε με τον χριστιανισμό και την αντίληψη ότι οι άνθρωποι γεννιούνται με νεότευκτη λογική ψυχή. Η σημαντική διαφορά έγκειται στο ότι αυτή η ψυχή δεν φέρει μεν γνώση αλλά έχει λόγο. Κατά αυτόν τον τρόπο, όμως, ο λόγος προϋπάρχει και είναι ανεξάρτητος από την απόκτηση γνώσης. Εφοδιάζεται με γνώση αλλά δεν συνσυγκροτείται με την γνώση. Αυτή η αντίληψη οδήγησε σιγά σιγά στην αποσύνδεση της επιθυμίας από τον λόγο και στο δόγμα της βούλησης. Ο λόγος φτάνει να έχει καθαρά γνωστική λειτουργία και η επιθυμητική του όψη απορροφάται από την βούληση που μπορεί να είναι ανεξάρτητη από τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες του ανθρώπου. Ο λόγος δεν αποτελείται πλέον, εν μέρει τουλάχιστον από γνώση για τον κόσμο και δεν έχει τις δικές του επιθυμίες που μπορούν να αντιμάχονται τις συνηθισμένες επιθυμίες μας. Έτσι, η ελεύθερη βούληση κατανοείται πλέον ως δυνατότητα να πράττουμε αντίθετα με τις επιθυμίες και τις πεποιθήσεις μας ακόμη και αν ο νους έχει όλες τις σωστές επιθυμίες και πεποιθήσεις. Βλ. Frede 2008 97-102.

ανθρώπινη πράξη η οποία εμπίπτει στην γενική αριστοτελική θεωρία περί αιτιότητας.

Εν πάση περιπτώσει, τα καθόλου είναι αντικειμενικά γιατί υπάρχουν στο νου και συνάγονται από τα ίδια τα πράγματα του κόσμου μολονότι μέσα στα πράγματα δεν υφίσταται η μορφική καθολικότητα που υπάρχει στον νου. Οι μορφές δεν συνιστούν καθόλου μέσα στα πράγματα γιατί τα πράγματα που ανήκουν στο ίδιο είδος δεν έχουν αριθμητικά μία και την ίδια μορφή· απλώς έχουν τον ίδιο πραγματικό ορισμό επειδή έχουν ίδιες ουσιώδεις μορφές που τους προσδίδουν ίδια ειδητική ταυτότητα. Η μορφή είναι αριθμητικά διαφορετική σε κάθε άτομο ενός ταξινομικού είδους, αλλά, από την άλλη πλευρά καθιστά ειδητικά ίδια όλα τα άτομα του είδους καθώς αυτή η αντικειμενική αιτιακή ομοιότητα συνιστά το πραγματικό θεμέλιο για το αφηρημένο καθόλου, το οποίο έχει αριθμητική ομοιότητα στον νου και μπορεί να αποδοθεί ως ορισμός σε όλα τα μέλη μιας τάξης αδιακρίτως. Και από αυτή την αντικειμενική αιτιακή ομοιότητα προκύπτουν αντικειμενικά και όλα τα υπόλοιπα καθόλου που αφορούν τις υπόλοιπες κατηγορίες. Γιατί οι ουσιώδεις μορφές είναι εκείνο που είναι καλύτερα γνωστό στην φύση, είναι πρωταρχικές και ως προς τον ορισμό και ως προς τον χρόνο και ως προς την γνώση, και ως εκ τούτου και ο οριστικός λόγος τους συνιστά την συναγωγική βάση για κάθε άλλο αντικείμενο της γνώσης⁸⁵². Επομένως, αυστηρά μιλώντας, δεν υπάρχει αντικειμενικό καθόλου αλλά υπάρχει αντικειμενική θεμελίωση μέσα στα πράγματα για το υποκειμενικό καθόλου στον αντικειμενικό νου. Φερ'ειπείν, το καθόλου άλογο είναι μια υποκειμενική έννοια που δεν υφίσταται στην πραγματικότητα γιατί δεν υπάρχει καθόλου άλογο και άρα δεν αποτελεί το είναι κανενός ενεργεία αλόγου. Η γενική έννοια άλογο όμως θεμελιώνεται αντικειμενικά στην πραγματικότητα. Οι ατομικές ουσιώδεις μορφές ή ψυχές των αλόγων καθορίζουν τα πραγματικά επιμέρους άλογα έτσι ώστε αυτά να αποτελούν ουσιώδεις ενότητες και άρα οντικά και, στην γνώση, λογικά υποκειμένα. Και φυσικά, οι ουσιώδεις μορφές δεν αποτελούν κατηγορήσιμες ιδιότητες καθώς είναι εμμενώς συγκροτητικές του κάθε οντικού και λογικού υποκειμένου.

"Επειδή, όμως, σε ολόκληρη τη φύση υπάρχει σε κάθε γένος κάτι που είναι ύλη (και αυτό είναι δυνάμει όλα εκείνα) και κάτι άλλο, που είναι αίτιο και ποιητικό, δηλαδή αυτό που ποιεί τα πάντα, όπως για παράδειγμα είναι η τέχνη ως προς την ύλη, είναι ανάγκη αυτές οι διαφορές να υπάρχουν και στην ψυχή. Και, πράγματι, ο ένας νους είναι τέτοιου είδους ώστε να γίνεται τα πάντα ενώ ο άλλος τέτοιου είδους ώστε να ποιεί τα πάντα ως ένα είδος έξης όπως το φως. Γιατί κατά κάποιο τρόπο το φως ποιεί τα δυνάμει όντα χρώματα ενεργεία χρώματα. Και αυτός ο νους είναι χωριστός, απαθής και αμιγής όντας ως προς την ουσία του ενέργεια. Γιατί εκείνο που ποιεί είναι πάντοτε πιο πολύτιμο από εκείνο που πάσχει και η αρχή από την ύλη. Η κατ'ενέργεια γνώση ταυτίζεται με το αντικείμενό της ενώ η κατά δύναμιν προηγείται ως προς τον χρόνο μέσα στο άτομο, απόλυτα, όμως, ούτε ως προς τον χρόνο προηγείται καθώς δεν μπορούμε να πούμε ότι άλλοτε νοεΐ και άλλοτε δεν νοεΐ. Και μόνο όταν χωριστεί είναι αποκλειστικά αυτό ακριβώς που είναι και μόνο ετούτο είναι αθάνατο και αίδιο (δεν μνημονεύουμε όμως, επειδή ετούτο είναι απαθές, ενώ ο παθητικός νους είναι φθαρτός) και χωρίς ετούτο τίποτε δεν νοεΐ."⁸⁵³

⁸⁵² ΜΦ 1028α31-β2.

⁸⁵³ ΠΨ 430α10-25.

Ο νους εντέλει όντως έρχεται 'θύραθεν'⁸⁵⁴ αλλά όχι ως μια ξεχωριστή ουσία ή μυστηριώδης οντότητα αλλά μέσω της ίδιας της γνώσης που μεταδίδεται μέσω της πράξης της διδασκαλίας σε συνδυασμό με την εμπειρία, και στην οποία έγκειται η καθαρή, κοινή σε όλους, ενότητα του λόγου από την οποία προκύπτει η αυστηρά έλλογη ή ορθολογική δραστηριότητα. Ο νους είναι τα ίδια τα νοητά με τα οποία ο νους ταυτίζεται ενεργά όταν νοεί και που υπάρχουν δυνάμει στην ψυχή με την έννοια ότι όταν η ψυχή έχει αποκτήσει γνώση, δηλαδή τις κατάλληλες έννοιες και την δυνατότητα να νοεί ορθά, έχει αποκτήσει ορθό λόγο με την απόλυτη έννοια. Γιατί απόκτηση γνώσης ή νου με την αυστηρή έννοια δεν σημαίνει απλώς την απόκτηση εννοιών ή ενός οργανωμένου εννοιολογικού πλέγματος αλλά σημαίνει συγχρόνως ορθή χρήση των εννοιών και κατανόηση. Έτσι, ο λόγος δεν είναι συστατικό μέρος της φύσης μας αλλά αποκτάται με φυσικό τρόπο ή τουλάχιστον σύμφωνα με τις φυσικές μας δυνατότητες κατά την διάρκεια της ζωής μας. Γιατί η ψυχή, δηλαδή το σύνολο των δυνατοτήτων μας, είναι τέτοιου είδους ώστε να μπορεί να υφίσταται αυτή την διαδικασία⁸⁵⁵, τουτέστιν να προσλαμβάνει τις αισθητές και τις νοητές μορφές μέσω των εξίσου φυσικών διαδικασιών της εμπειρίας και της μάθησης έτσι ώστε κάποια στιγμή να αποκτά ορθό λόγο. Η απόκτηση του λόγου όμως σημαίνει ότι οι κατάλληλες έννοιες που συγκροτούν τον ατομικό νου είναι ενεργά οργανωμένες κατά ένα συγκεκριμένο και μοναδικό τρόπο που συνάδει με τον τρόπο οργάνωσης της κοσμικής τάξης. Και αυτό δεν είναι ο λόγος αλλά το αίτιο της ενότητας του λόγου, ή ενεργή συνθήκη επάρκειας ή, αλλιώς, το αίτιο της ενότητας του λόγου ως κανονιστικό *a priori* της ορθολογικής γνώσης που είναι κοινό σε όλους. Όπως το σώμα είναι ένα σύνολο υλικών δυνάμεων με μια κοινή κατεύθυνση λόγω της εντελέχειας ή ψυχής και όπως λόγω αυτής της εντελέχειας το έμβιο έχει ένα σύνολο ενοποιημένων ψυχικών δυνατοτήτων που καθορίζονται από την ψυχή, νομίζω ότι με ανάλογο τρόπο θα πρέπει να κατανοήσουμε και την σχέση της γνώσης ή του γνωστικού ανθρώπινου έμβιου όντος με τον νου.

Όταν ο νους ως ανθρώπινη νοητική ικανότητα που έχει ανελιχθεί στο ανώτερο στάδιο, συλλαμβάνει με τα ενεργήματά του, δηλαδή με τα ενεργήματα του ανθρώπινου γνωστικού υποκειμένου, τους τρόπους του είναι, συλλαμβάνει φυσικώς οριοθετημένα πρότυπα συμπεριφοράς και αναπόδραστα συλλαμβάνει ταυτόχρονα και τις μεταξύ τους εξαρτήσεις. Τουτέστιν, ταυτίζεται μορφικά, ή τρόπον τινά αναλογικά, με τις 'οριοθετήσεις' γιατί η μόνη ουσία του νου, δηλαδή η ενέργειά του όταν είναι νους, είναι να είναι τα αντικείμενά του, δηλαδή οι νοητές μορφές των πραγμάτων που καθορίζουν τις έννοιες ως νοητικές δυνατότητες που επί της ουσίας συγκροτούν τον νου ως δυνατότητα σκέψης. Ο αριστοτελικός ποιητικός νους, κατά την γνώμη μου, δεν είναι ο ανθρώπινος ενεργεία νους που νοεί γιατί ο ενεργεία νους

⁸⁵⁴ ΠΖΓ 736β5-8, 736 b27-29, ΜΦ 1070a24-26, ΠΨ 403a10-11, 408β18-19, 408β29, 413β24-27, 430a10-25, ΠΖΜ 641β9-10. Για τον ποιητικό νου ως την γνώση που έρχεται απ'έξω, βλ. και Polansky 2007 458-473, Burnyeat 2002 70. Γενικότερα βλ. Hicks 1907 498-510, Guthrie 1981 308-330, Burnyeat 2008, Cote 2005, Gerson 2004, Schomakers 1994, Rist 1966, Kosman 1992, 2000, 2002.

⁸⁵⁵ "η δε ψυχή υπάρχει τοιαύτη ούσα οία δύνασθαι πάσχειν τούτο". ΑΥ 100a14

είναι η συγχρονική εκδήλωση της 'δράσης' του ποιητικού νου. Ο ποιητικός νους είναι η σταδιακή εσωτερική του άυλης σχέσης της νοητικής μας κριτικής δυνατότητας με το νοήσιμο μέρος της πραγματικότητας η οποία νοητική μας δυνατότητα ή ικανότητα ως τέτοια δεν είναι έμφυτη αλλά επίκτητη και επί της ουσίας συγκροτείται μέσω αυτής της σχέσης, η οποία σχέση αναπτύσσεται με την βοήθεια της μνήμης, της φαντασίας, της εμπειρίας και της μάθησης. Ο ποιητικός νους, ως κάτι που είναι μέσα στην γνώση, κατευθύνει την σκέψη ως τελικό αίτιο όπως και οι μορφές των πραγμάτων που είναι ουσίες κινούν ως τέλος. Τα όρια του νου και του κόσμου είναι ένα και το αυτό και για αυτό ο ποιητικός νους δεν είναι ο κάθε επιμέρους ανθρώπινος νους αλλά το αίτιο της ενότητας και οριοθέτησης του λόγου και της γνώσης που είναι κοινό για όλους. Στον άνθρωπο ο λόγος και η γνώση, κατά μια υπερδιευρυμένη έννοια της ύλης ως δυνατότητας, είναι μια 'υλομορφική' ενότητα, δηλαδή η έλλογα διαμορφωμένη ή οργανωμένη ή οριοθετημένη γνώση που έχει διαμορφωθεί έτσι από την σύλληψη των νοητών ως μορφών των ίδιων των πραγμάτων μέσω της μελέτης της χαρακτηριστικής συμπεριφοράς τους. Αυστηρά μιλώντας, κατά την γνώμη μου, δεν υπάρχει σύλληψη του νοητού γιατί η σύλληψη είναι το κατ'ενέργεια νοητό που κατευθύνει την σκέψη και που κατά κάποιο τρόπο το κατέχουμε ήδη επειδή μαζί με τα άλλα νοητά έχει συγκροτήσει την πλήρη νοητική μας δυνατότητα. Αυτή όμως είναι η νοητική μας δυνατότητα ή αλλιώς η κατοχή επιστήμης η οποία τρόπον τινά μέσω των επιθυμιών του ίδιου του λόγου καθορίζεται από την κανονιστική διάσταση του λόγου, τον ποιητικό νου, που κατευθύνει και ενοποιεί την σκέψη όταν νοούμε και σκεφτόμαστε. Η πραγματική ή επιστημονική γνώση που έχει αποκτηθεί και είναι έλλογα ή έμμορφα διαμορφωμένη γνώση κατά την ενεργοποίησή της είναι 'ύλη' σε σχέση με την απολύτως αδιαχώριστη οριοθετική ή κανονιστική αρχή της που είναι ο λόγος ως ενότητα και αίτιο της ενότητάς της· δεν είναι ύλη με την έννοια ενός περιεχομένου στο οποίο επιβάλλονται οι μορφές ενός υπερβατολογικά συγκροτημένου νου γιατί αποκτούμε νου και γνώση, συμπεριλαμβανομένων των κατηγοριών, μέσα από την ιδιαίτερη μορφική συσχέτισή μας με τον κόσμο που βασίζεται αιτιακά στην αισθητηριακή αντίληψη και την εμπειρία αλλά δεν εξαντλείται από αυτές. Αυστηρά μιλώντας το περιεχόμενο της αντίληψης και της εμπειρίας είναι το υλικό της διαμορφωμένης ύλης που είναι η γνώση. Η αισθητηριακή αντίληψη και ως ένα βαθμό και η εμπειρία είναι ανεξάρτητες του νου και τις μοιραζόμαστε και με άλλα ζώα ενώ ακόμη και η μάθηση κατά τον Αριστοτέλη συνιστά μια χαρακτηριστική μορφική αιτιακή διαδικασία. Δεν υπάρχουν κενές έννοιες ούτε τυφλές εποπτείες ούτε γνώση ή έννοια που δεν ταυτίζεται με το περιεχόμενό της. Ετούτο δεν συνεπάγεται ότι κατέχουμε απαραίτητα όλες τις κατάλληλες έννοιες ούτε ότι δεν υποπίπτουμε σε σφάλματα ακόμη και αν κατέχουμε τις κατάλληλες έννοιες. Η αισθητηριακή αντίληψη και η εμπειρία δεν εξαρτώνται από έννοιες μολονότι όταν αποκτήσουμε έννοιες και κυρίως όταν και άμα αποκτήσουμε τις κατάλληλες έννοιες όλες οι ιεραρχικά σχετιζόμενες γνωστικές μας δυνατότητες μπορούν να ασκούνται συγχρονικά και συνεργατικά. Η αρχή κανονιστικότητας που διέπει αναλογικά τις συμπεριφορές και τις σχέσεις όλων των πραγμάτων είναι ομοιοτρόπως το αίτιο της ενότητας του λόγου και της ενότητας κόσμου, δηλαδή του κάθε λόγου και όλων των λόγων και των πραγμάτων του κόσμου και όλου του κόσμου, και αυτή η αρχή, υπό μια οπτική, είναι ο αριστοτελικός θεός. Ετούτο, δεν χρειάζεται να σημαίνει τίποτε

περισσότερο από το ότι για να έχει κάποιος πραγματική γνώση και να είναι ικανός για μη διασκεπτική ή άμεση κατανόηση, τρόπον τινά για άμεση νοητική εμπειρία, που καθοδηγεί την ορθή διασκεπτική γνώση πρέπει να κατέχει τις κατάλληλες έννοιες τις οποίες επιπλέον θα πρέπει να τις συλλαμβάνει και να τις κατανοεί απευθείας ως απλούς όρους ή αδιαίρετα νοήματα έτσι ώστε κατά τον διασκεπτικό λόγο να μπορεί να τα συνθέτει και να τα αναλύει ορθά. Ετούτο με την σειρά του σημαίνει πως δεν μπορούμε να έχουμε αποκομμένα καμία κατάλληλη έννοια χωρίς να γνωρίζουμε την θέση της σε ένα ολόκληρο εννοιολογικό πλέγμα. Από μια έννοια θα πρέπει να μπορούμε να φτάσουμε σε κάθε άλλη έννοια ενώ συγχρόνως ο ιεραρχικός τρόπος συσχέτισης μεταξύ των εννοιών θα πρέπει να συνάδει με τους τρόπους και τα είδη αιτιακής διαπλοκής των πραγμάτων του κόσμου χωρίς την κατανόηση των οποίων δεν μπορούμε να έχουμε πραγματική γνώση για τίποτα. Και τα πράγματα του κόσμου συμπεριλαμβάνουν και τον άνθρωπο που η πληρότητά του έγκειται στο να είναι έλλογο ηθικό ον. Ο Θεός ως 'νοήσεως νόησις' και απόλυτο καλό είναι συγχρόνως το πρώτο νοητό και το πρώτο ορεκτό. Είναι κανονιστική πρώτη αρχή από την οποία εξαρτάται κάθε σκέψη και που αποτελεί προϋπόθεση για κάθε πραγματική και πλήρη κατανόηση τόσο στον πρακτικό όσο και στον θεωρητικό λόγο. Συγχρόνως είναι το τέλος ως καλό στο οποίο κάθε τι 'προσπαθεί' να φτάσει στο βαθμό των προσίδιων δυνατοτήτων του διεκδικώντας την πραγματικότητα που του αντιστοιχεί. Είναι το όριο, ή πρώτη αρχή της γνώσης και του κόσμου, από τον οποίο κατά κάποιο τρόπο σε τελική ανάλυση εξαρτώνται όλοι οι τρόποι και τα είδη του είναι.

Αναμφίβολα ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο πρώτο κινούν ή θεό ως πρώτη ουσία ή εντελέχεια ή καθαρή ενέργεια ή νόηση που είναι το πιο άριστο είδος ζωής· μια απόλυτη πραγματικότητα που δεν ενέχει ίχνος ύλης, δεν εμπλέκεται και δεν εξαρτάται από την εκδήλωση καμίας δυνατότητας και που όλοι οι άλλοι τρόποι του είναι, όλες οι μορφές ή ουσίες και των φθαρτών και των άφθαρτων είναι υποδεέστεροι ή λιγότερο πραγματικοί. Υπό μια ερμηνευτική οπτική ωστόσο, κατά την γνώμη μου, ο αριστοτελικός θεός δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από το ότι η πραγματικότητα έχει πάντοτε μια και την ίδια κανονιστική τάξη και ότι ο κόσμος δεν θα υπήρχε, δεν θα ήταν κόσμος, αν δεν είχε αυτή την κανονιστική τάξη η οποία προσδιορίζεται από πολύ λίγες και βασικές αρχές που απορρέουν από μια αρχή, δηλαδή τον Θεό ως αγαθό ή τέλος ή καλό ή αμιγή ενέργεια, και οι οποίες με κάποιον τρόπο ισχύουν καθολικά για όλα τα πράγματα ή από τις οποίες με κάποιο τρόπο εξαρτώνται όλα τα πράγματα ανεξαιρέτως. Με δύο λόγια, ο αριστοτελικός Θεός είναι υπερβατικός αλλά τα πράγματα του κόσμου σχετίζονται με τον θεό γιατί είναι τα ίδια εμμενώς υπερβατικά. Έτσι κατά μια έννοια ο Θεός είναι ταυτόχρονα και διαβαθμισμένα και μέσα και έξω από τα πράγματα ή μάλλον και μέσα στα πράγματα αλλά και έξω από τον κόσμο ως τόπο ενδοχρονικών όντων· και εμμενής και υπερβατικός ταυτόχρονα, και αυτό σχετίζεται με τον αναλογικά ίδιο αιτιακό ρόλο της φύσης και της μορφής των ουσιών ως εσωτερικής αρχής κίνησης. Σχετίζεται με τους αναλογικά ίδιους τρόπους που οι φύσεις αποτελούν αίτιο συνέχειας και όσον αφορά κάποιες ουσίες όπως τα έμβια τον τρόπο που η ψυχή κινεί ως ποιητικό αίτιο επειδή είναι τελικό αίτιο. Η εμμένεια του Θεού συμποσούται στην υπερβατικότητα των πραγμάτων, και άρα στην νοησιμότητα, που αντιστοιχεί στο σύνολο των πραγμάτων του κόσμου λόγω της εμμένειας της μορφής τους και αυτή η υπερβατικότητα αν και είναι συγχρονική είναι οντολογικά πρότερη. Δεν

πρόκειται για ένα δημιουργημένο κόσμο που θα χρειαζόταν μια αρχή πριν την ύπαρξη του κόσμου. Γιατί σε αυτή την περίπτωση η αρχή ή οι αρχές θα ήταν δυνάμεις και θα χρειαζόταν ad infinitum μια αρχή της αρχής⁸⁵⁶. Δεν έχει σημασία ποιά είναι τα πράγματα του κόσμου και η μεταξύ τους συγκυριακή διαπλοκή γιατί ανά πάσα στιγμή ισχύει η ίδια κανονιστική αρχή και για όλα τα πράγματα, κατά την γνώμη μου όποια και αν είναι αυτά, ισχύουν οι ίδιες καθολικές αρχές και κατ'αναλογία οι ίδιες αιτιακές αρχές. Για παράδειγμα, δεν θα μπορούσε να υπάρξει κόσμος αν δεν ίσχυε για όλα τα ενεργεία πράγματα η αρχή της μη αντίφασης ως κάτι που ισχύει για τα ίδια τα πράγματα και τρόπον τινά είναι μέσα στα πράγματα. Ούτε θα μπορούσε να υπάρξει κόσμος αν η φύση ή μορφή του κάθε πράγματος δεν προσδιόριζε ένα και μοναδικό τέλος για το κάθε πράγμα ως εκείνο που είναι το καλό για αυτό το ίδιο και για το οποίο δεν υπάρχει ενάντιο ή του οποίου η στέρηση σημαίνει είτε τον αφανισμό του είτε μια ενάντια κατάσταση που δεν είναι συμμετρική. Ούτως ή άλλως όταν συλλαμβάνουμε κάτι συλλαμβάνουμε ταυτόχρονα και το ενάντιο ενώ ότι δεν έχει ενάντιο είναι κάποιου είδους πρώτη αρχή.

Όπως έχω αναλύσει αλλού η κατανόηση της ψυχής, ή ουσίας ή 'τι ην είναι' ή μορφής ή φύσης, τόσο ως εντελέχειας ενός συγκεκριμένου είδους ύλης, δηλαδή ενός φυσικού σώματος που δυνάμει έχει ζωή⁸⁵⁷, όσο και ως ενός συνόλου δυνάμεων ή δυνατοτήτων⁸⁵⁸, έγκειται στην ορθή κατανόηση της ουσίας ως "αίτιο του είναι"⁸⁵⁹ η οποία, κατά την γνώμη μου, συμποσούται στην κατανόηση της αριστοτελικής ψυχής ως εμμενές μορφικό αίτιο και άρα όχι ως κάτι που προκαθορίζει ένα τέλος αλλά ως κάτι που είναι τρόπον τινά συνεχώς τελικό αίτιο και καθοριστική εσωτερική αρχή κίνησης⁸⁶⁰. Από εκεί και πέρα, το βήμα για την κατανόηση της αντίληψης και του αριστοτελικού νου ως ψυχικών δυνάμεων που σχετίζονται μορφικά με την πραγματικότητα μπορεί να μην είναι εύκολο αλλά είναι εφικτό. Αν μη τι άλλο, μέσω της αριστοτελικής μορφικής αιτιότητας δεν ανακύπτουν προβλήματα όπως εκείνα του διπλασιασμού του κόσμου μέσω εντυπώσεων ή αναπαραστάσεων, του χάσματος μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου και των προβλημάτων που δημιουργεί στην σύγχρονη σκέψη η αποσιώπηση της αιτιακής σύνδεσης από την αντίληψη. Το ερώτημα του Hume, για το "πώς γίνεται όλες οι διακριτές αντιλήψεις να είναι διακριτές υπάρξεις, και ο νους να μην συλλαμβάνει ποτέ κάποια πραγματική σύνδεση ανάμεσα σε διακριτές υπάρξεις"⁸⁶¹, που οδήγησε

⁸⁵⁶ ΜΦ 1050β35-1051α5.

⁸⁵⁷ "ψυχή είναι η πρώτη εντελέχεια σώματος φυσικού που δυνάμει έχει ζωή" ΠΨ 412α28-29.

⁸⁵⁸ Δηλαδή της θρεπτικής, της αισθητικής, της ορεκτικής, της διανοητικής και της κινητικής. Βλ. ενδεικτικά ΠΨ 413β11-13, 414α31-32

⁸⁵⁹ ΜΦ 1017β15

⁸⁶⁰ "η ψυχή είναι αιτία και κατά τους τρεις προσδιορισμένους τρόπους, γιατί είναι αιτία και ως αρχή κίνησης και ως ου ένεκα και ως ουσία [μορφή] των έμψυχων σωμάτων" ΠΨ 415β9-12

⁸⁶¹ Hume, Treatise 319

τον ίδιο στο συμπέρασμα πως δεν μπορούμε να γνωρίζουμε a priori τα είδη των αιτιακών σχέσεων που υπάρχουν στον κόσμο και τον Kant στη σύλληψη του υπερβατολογικού υποκειμένου, απλώς δεν υφίσταται. Η αριστοτελική αντίληψη δεν σχετίζεται με τις χιουμιανές ατομικές εντυπώσεις και το ερώτημα δεν υφίσταται, όχι γιατί ο Αριστοτέλης "δεν το είδε ποτέ"⁸⁶², αλλά γιατί στο πλαίσιο της ευρύτερης και διαφορετικής αντίληψής του σχετικά με την αιτιότητα, και συνακόλουθα για το τι είναι φυσικό ή πραγματικό, το οποίο θεμελιώνεται στην μορφική αιτιότητα που προσιδιάζει κατ'αναλογία τόσο στις αλληλεπιδράσεις μεταξύ των πραγμάτων όσο και στην αλληλεπίδραση των πραγμάτων με την αίσθηση και την νόηση, τουτέστιν στα ενεργήματα της αντίληψης και της νόησης, αυτό το ερώτημα δεν αποτελούσε πρόβλημα. Καμία αριστοτελική μεταβολή δεν χρειάζεται tertium quid ανάμεσα στο δρών και το πάσχον⁸⁶³ ενώ αυτό που προσλαμβάνουμε εμπειρικά μέσω των αισθήσεων δεν είναι ασύνδετα αισθητηριακά δεδομένα τα οποία ο νους πρέπει να τακτοποιήσει σε ένα συνεκτικό πρότυπο αλλά τα ίδια τα πράγματα του κόσμου που ήδη μας παρέχουν κάποιου είδους γνώση που πρέπει να αναλύσουμε και να επανασυνθέσουμε πολλές φορές μέχρι φτάσουμε στην κατανόηση και λόγω αυτής στην επιστημονική γνώση. Κατά τον Hume αποδίδουμε κατηγορικές ιδιότητες στα πράγματα λόγω γεγονότων που σχετίζονται με εμάς και τις νοητικές μας συνήθειες ενώ κατά τον Αριστοτέλη αποδίδουμε κατηγορικές ιδιότητες στα πράγματα γιατί τα πράγματα του κόσμου είναι εκείνα που καθορίζουν σε τελική ανάλυση την αλήθεια των προτάσεων μας. Η αισθητηριακή αντίληψη, δηλαδή η αριστοτελική κοινή αίσθηση, είναι μια φυσική ικανότητα που δεν διακρίνεται από τις επιμέρους αισθήσεις⁸⁶⁴ και, μολονότι δεν είναι πάντοτε αλάνθαστη, οδηγεί στην άμεση παρουσίαση και σύλληψη των πραγματικών πραγμάτων του κόσμου. Τα πράγματα του κόσμου κατέχουν αιτιακές δυνάμεις που προκαλούν την αντίληψη και η ψυχή είναι έτσι φτιαγμένη ώστε να κατέχει δυνατότητες που η ενεργοποίησή τους συγκροτείται από τις αιτίες που την προκαλούν. Η αντίληψη, μολονότι είναι εισδεκτική δύναμη, δεν έγκειται στην τακτοποίηση υποκειμενικών αισθητηριακών δεδομένων αλλά στην ενεργητική διακριτική πρόσληψη των πραγμάτων του κόσμου, των ποιοτήτων που ανήκουν πραγματικά στα πράγματα και της πραγματικής, μορφικής, ενότητας τους. Γιατί, "ο Δημόκριτος...έχει άδικο όταν νομίζει ότι η όραση είναι η αντανάκλαση. Γιατί ετούτο συμβαίνει επειδή το μάτι είναι λείο, αλλά η όραση δεν έγκειται στο μάτι αλλά σε εκείνον που βλέπει....Είναι παράξενο πως δεν ήρθε στον νου του Δημόκριτου κάποια αμφιβολία, γιατί δηλαδή μόνο το μάτι βλέπει, ενώ δεν βλέπει κανένα από τα άλλα σώματα που σχηματίζουν είδωλα"⁸⁶⁵. Η αίσθηση, η αντίληψη αλλά και η αντίληψη ότι έχουμε αντίληψη, δηλαδή το ανάλογο της καντιανής συνθετικής σύλληψης ή κατάληψης, δεν είναι χωριστές διαδικασίες και δεν χρειάζεται να ριζώνουν σε μια 'συνειδηση εν γένει', μια υπερβατολογική κατάληψη που ανήκει στο υπεραισθητό. Αντιθέτως, η

⁸⁶² Grene 1963 45-46

⁸⁶³ Για μια σύγκριση των χιουμιανών απόψεων με την αριστοτελική αιτιότητα ως 'μεταβατική' αιτιότητα που δεν απαιτεί μια επιπρόσθετη διαδικασία, ένα τρίτον τι που μεταφέρεται και συνδέει τους όρους της μεταβολής βλ. Waterlow [Broadie] 1982 159-203.

⁸⁶⁴ "γιατί στην πραγματικότητα υπάρχει μόνο μια αίσθηση, και εκείνο που αυστηρά μιλώντας είναι αισθητήριο όργανο είναι ένα, μολονότι το τι είναι να αισθάνεται είναι διαφορετικό για κάθε γένος αισθητών" ΠΥΕ 455α20-22. Βλ. και ΠΨ 3.1-3.2.

⁸⁶⁵ ΠΑΑ 438α5-12

αριστοτελική ενότητα του λόγου στο ατομικό ον προϋποθέτει την αντίληψη και συγκροτείται από την ίδια την πραγματικότητα. Τα πράγματα μπορούμε να τα νοήσουμε επειδή προηγουμένως μας παρουσιάζονται στην αντίληψη και όχι επειδή τα συγκροτούμε ως αντικείμενα στην εμπειρία. Γιατί τα 'αισθητηριακά δεδομένα', δηλαδή κάποια είδη αναλογιών και κινήσεων στα οποία συμποούνται οι αισθήσεις, συγκροτούν κάθε φορά ένα ενιαίο αντιληπτικό ενέργημα ενός πράγματος που προϋποτίθεται των διαιρέσεων και των συνθέσεων που επιτελεί η διάνοια. Η δε ενέργεια της αντίληψης είναι συγχρονική και αδιαίρετη με το ότι αισθανόμαστε ότι αισθανόμαστε. Η αντίληψη ή συναίσθηση της αντίληψης δεν επισυμβαίνει στην αντίληψη του αντικειμένου της αντίληψης καθώς δεν είναι ένα ενέργημα δεύτερης τάξης αλλά εσωτερικό του ενεργήματος της αντίληψης. Όχι μόνο δεν υφίσταται ποτέ μια αντίληψη κατά την οποία δεν συναισθανόμαστε ότι αντιλαμβανόμαστε αλλά αυτή η συναίσθηση είναι συγχρονικός όρος της αντίληψης που έχουμε. Το πιο σημαντικό είναι ότι όταν αντιλαμβανόμαστε, αντιλαμβανόμαστε άμεσα το αισθητό αντικείμενο και όχι ένα αντικείμενο που δημιουργεί η αίσθησή μου. Οι αισθητές ποιότητες δεν είναι αποτελέσματα των αισθήσεων γιατί οι αισθητές ποιότητες προκαλούν τις αισθήσεις δια των οποίων αντιλαμβανόμαστε άμεσα και με ένα ενιαίο ενέργημα τον έξω κόσμο και όχι οι αισθήσεις τις αισθητές ποιότητες. Δεν αντιλαμβανόμαστε αισθητηριακά δεδομένα αλλά τις αισθητές ποιότητες των πραγμάτων και συγχρονικά μέσω αυτών τα ίδια τα πράγματα. Στην κατ'ενέργεια αντίληψη το αισθητό αντικείμενο, το ενδιάμεσο και το υποκείμενο που αντιλαμβάνεται συγκροτούν ένα ενιαίο σύστημα. Η αντίληψη και η σκέψη είναι ζωτικές ενέργειες και δεν αφορούν παραστάσεις μέσα στον νου και η αντικειμενικότητα έγκειται στην μορφική πραγματικότητα των πραγμάτων και όχι στην συγκροτητική δραστηριότητα ενός ασύμβατου με την υπόλοιπη φύση νου⁸⁶⁶.

⁸⁶⁶ "Η αίσθηση είναι αυτό που μπορεί να δέχεται τις αισθητές μορφές χωρίς την ύλη, όπως, για παράδειγμα, το κερύ δέχεται το σημάδι του δακτυλιδιού χωρίς τον σίδηρο και τον χρυσό και προσλαμβάνει το χρυσό ή το χάλκινο σημάδι, αλλά όχι όπως ο χρυσός ή ο χαλκός" (ΠΨ 424α17-22). Σημαντικό σημείο, εδώ, είναι ο τρόπος με τον οποίο η αίσθηση προσλαμβάνει τις αισθητές μορφές χωρίς την ύλη. Η απεικονιστική και υλιστική ερμηνεία του αποτυπώματος είναι παραπλανητική. Το κερύ λαμβάνει το σημάδι του δακτυλιδιού ως κερύ και όχι ως χαλκός ή χρυσός αλλά κυρίως λαμβάνει το σημάδι ως αποτύπωμα χωρίς το ίδιο το κερύ να αποκτά ένα ίδιο σημάδι. Εν ολίγοις, λαμβάνει ένα ομοίωμα του σημαδιού, δηλαδή κάποιες όψεις ή πληροφορίες, και δεν αποκτά μια υλική διάταξη ανάλογη με εκείνη του χαλκού έτσι ώστε, για παράδειγμα, να μπορεί να αποτελεί το ίδιο σφραγίδα. Έτσι, και η αισθητή μορφή είναι μέσα στην αίσθηση με διαφορετικό τρόπο από ό,τι στο πράγμα του οποίου είναι μορφή και αποτελεί το αντικείμενο της αντίληψης. Η αίσθηση, για παράδειγμα, προσλαμβάνει μια ποιότητα αλλά δεν αποκτά η ίδια αυτή την ποιότητα γιατί προσλαμβάνει τον λόγο ή την αναλογία που αντιστοιχεί σε αυτή την ποιότητα και δεν επηρεάζεται άμεσα από την ποιότητα, πχ το χρώμα, ενός αντικειμένου έτσι ώστε να της μεταδοθεί υλικά η μορφή του. Αντιθέτως, η υλική μετάδοση μιας μορφής σημαίνει ότι ένα πράγμα έρχεται σε άμεση επαφή με έναν κατάλληλο ποιητικό παράγοντα και μέσω της επαφής μεταδίδεται η μορφή και το πράγμα αποκτά κυριολεκτικά την συγκεκριμένη ποιότητα, δηλαδή γίνεται κρύο, ζεστό, κόκκινο κ.ο.κ.. Η αίσθηση δεν προσλαμβάνει το σημάδι όπως ο χαλκός ή ο χρυσός στο οποίο είναι εγχαραγμένο αλλά, κατ'αναλογία με το αποτύπωμα στο κερύ, με τον τρόπο που η αισθητική ικανότητα είναι κατάλληλη να προσλάβει αυτές τις μορφές, ο οποίος είναι διαφορετικός από εκείνον με τον οποίον εκδηλώνονται στα υλικά σώματα των οποίων είναι μορφές. Βοηθητικό για την κατανόηση αυτού του πολύ κεντρικού σημείου είναι ο τρόπος με τον οποίο περιγράφει ο Αριστοτέλης τον λόγο για τον οποίο τα φυτά δεν αισθάνονται. Τα φυτά δεν αισθάνονται ακριβώς επειδή μπορούν να προσλάβουν τις μορφές των πραγμάτων με τα οποία μπορούν να αλληλεπιδράσουν μόνο υλικά καθώς δεν διαθέτουν αισθητική ικανότητα. "Τα φυτά δεν αισθάνονται, μολονότι διαθέτουν κάποιο μέρος ψυχής και επηρεάζονται σε κάποιο βαθμό από τα απτά

Επομένως, δεν υπάρχει χάσμα μεταξύ γυμνών δεδομένων και των κανονικοτήτων που συλλαμβάνει ο νους, δηλαδή μεταξύ εμπειρίας και γνώσης, ή, με άλλα λόγια στην Αριστοτελική θεωρία της γνώσης δεν ανακύπτει καν το πρόβλημα του Hume.

Η αιτιότητα που συνέχει τα ίδια τα πράγματα αλλά και που συνδέει τα πράγματα και μεταξύ τους και με το αντιληπτικό υποκείμενο έγκειται σε τελική ανάλυση στην μορφική αιτιότητα, στις μορφές που καθορίζουν και συνέχουν τα ίδια τα πράγματα και τις διαδικασίες και τις οποίες εν τέλει συλλαμβάνει και κατανοεί ο νους επειδή η φύση του νου, με την ευρύτερη και την στενότερη έννοια, είναι η δυνατότητα ενεργούς 'εξομοίωσης' με αυτές ακριβώς τις μορφές όπου όπως έχω ήδη επισημάνει εξομοίωση δεν σημαίνει πρόσληψη των μορφών όπως υπάρχουν στα πράγματα. Τα πράγματα τόσο στην αντίληψη όσο και στην νόηση τα γνωρίζουμε από την άποψη που είναι γνωρίσιμα και όχι όπως υπάρχουν σε κάποιο ιδεατό κόσμο ή ανεξάρτητα από το ότι μπορούν να γνωριστούν. Η αριστοτελική αντίληψη δεν είναι μια εσωτερική αντίληψη αλλά μια πληροφόρηση από τον κόσμο και ο νους έγκειται στην κατανόηση αυτού του κόσμου. Η αντίληψη δεν είναι μια απλή παθητική δύναμη, μια σκέτη δεκτικότητα που καταχωρεί εισερχόμενα δεδομένα των αισθήσεων που η σύνδεση των οποίων χρειάζεται μια νοητική προσθήκη έτσι ώστε να μας παρουσιαστούν τα αντικείμενα ως αντικείμενα. Από αυτή την άποψη, όσον αφορά την σύγχρονη φιλοσοφία, δεν έχει σημασία αν η προσθήκη έγκειται σε μια παθητική από την πλευρά του υποκειμένου, και αθεμελίωτη εμπειρικά και λογικά, χιουμιανή σύνδεση των παραστάσεων λόγω συνήθειας, είτε σε μια καντιανή ενεργητική δόμηση μέσω της κατανόησης η οποία αντικειμενοποιεί την αντίληψη με το τίμημα της, τι και αν υπερβατολογικής, υποκειμενικότητας της ίδιας της αντικειμενικότητας. Γιατί έκτοτε, η αντικειμενικότητα μπορεί να μην είναι υποκειμενική με την έννοια της ατομικής συνείδησης ή προοπτικής αλλά δεν διασφαλίζεται από τα πράγματα του κόσμου αλλά από την δομή του νου ή την δομή της γλώσσας ή την διυποκειμενικότητα και την ανεξαρτησία ή την αμεταβλησία ως προς τους παρατηρητές. Ωστόσο, το σύγχρονο πρόβλημα της σύνδεσης των παραστάσεων, που αντανακλά το πρόβλημα του είδους της πραγματικής σύνδεσης μεταξύ των πραγμάτων του κόσμου αλλά και της ίδιας της εμφάνισης του αντικειμένου, είναι αποτέλεσμα του χάσματος μεταξύ του υποκειμένου και του αντικειμένου, το οποίο διάνοιξε ο δυϊσμός του Καρτέσιου και ο Καντ, μέσω της διάκρισης έννοιας και εποπτείας ή μορφής και περιεχομένου, όχι μόνο δεν λύνει αλλά κατοχυρώνει. Για τον Αριστοτέλη, η αντίληψη είναι ένα ενέργημα του έμψυχου σώματος, του έμβιου αισθητικού οργανισμού ως όλον, και γενικότερα η αιτιακή αλληλεπίδραση δεν περιορίζεται σε μια αιτιότητα συμβάντων, εξωτερικών υλικών συγκυριών. Η αντίληψη συνιστά μια κατεξοχήν αιτιακή δραστηριότητα και παρέχει γνώση, ή μάλλον είναι πηγή κάποιου είδους γνώσης, ακριβώς επειδή είναι μια τέτοιου είδους αιτιακή δραστηριότητα. Γιατί το σώμα είναι όργανο της ψυχής, τουτέστιν ένα ενιαίο αλληλοσυνδεδεμένο σύνολο δυνατοτήτων που το έργο του είναι να επιτελεί τις ψυχικές δραστηριότητες που αντιστοιχούν στις πραγματώσεις αυτών

στοιχεία, για παράδειγμα θερμαίνονται και ψύχονται. Η αιτία είναι ότι δεν διαθέτουν μεσότητα ούτε αρχή τέτοια που να δέχεται τα είδη των αισθητών, αλλά πάσχουν μαζί με την ύλη." ΠΨ 424α33-424β3. Το 'μετά της ύλης' δεν μπορεί να σημαίνει ότι προσλαμβάνουν εξωτερική ύλη γιατί καμία ποιοτική μεταβολή δεν αφορά την πρόσληψη ύλης. Σημαίνει ότι πάσχουν μετά της δικής τους ύλης, δηλαδή ότι σε αντίθεση με τις αισθήσεις των αισθητικών όντων αλλοιώνονται από τα απτά.

των δυνατοτήτων, δηλαδή στην ζωή του μέσα στον φυσικό κόσμο στον οποίο ανήκει. Για την σύγχρονη σκέψη όμως, όπου το σώμα δεν είναι ένα αυτενεργό ή αυτοκαθοριζόμενο κέντρο δραστηριοτήτων, η αντίληψη είναι αμιγώς παθητική και η αιτιότητα περιορίζεται στις αλληλουχίες συμβάντων, τόσο η σύνδεση της αντίληψης με τον εξωτερικό κόσμο όσο και η ίδια η αντικειμενική ερμηνεία του καθίστανται προβληματικές. Δεδομένου ότι η μόνη αποδεκτή αιτιακή σύνδεση είναι η αιτιότητα της μάλας του μπιλιάρδου, ο πραγματικός κόσμος είναι οιονεί εξ ορισμού γνωσιακά απροσπέλαστος. Όπως αναδεικνύει ο Jonas: "η αποσιώπηση της αιτιότητας μεταξύ του αντικειμένου και του υποκειμένου στην αντίληψη συνεπάγεται την αποσιώπηση της αιτιότητας μεταξύ αντικειμένου και αντικειμένου"⁸⁶⁷.... "είτε έχουμε ψυχολογικό είτε ορθολογικό κανόνα, κανένα από τα δύο δεν σχετίζεται με την επιτακτική ώση των πραγμάτων στα οποία συμμετέχουμε έξω από το άδυτο του νου μας. Και οι δύο θεωρίες θέλουν να αντικαταστήσουν την εξωτερική δυναμική με εσωτερική, την αυθεντική προέλευση με νόθα: και οι δύο βασίζονται στην παραδοχή, που γεννήθηκε από την σιωπή της αντίληψης κάτω από την απομόνωση της γνωσιακής μονοπωλιακής πίεσης πάνω της, ότι δεν υπάρχει άμεση γνώση της δύναμης, της μεταβατικότητας, και των δυναμικών δεσμών των πραγμάτων. Και οι δύο επιβαρύνουν την επιλογή τους με μια αδύνατη αποστολή. Και οι δύο, εν ολίγοις, ξεχνούν το σώμα"⁸⁶⁸. Ξεχνούν δηλαδή το σώμα ως ζωντανό σώμα, γιατί από τον Καρτέσιο και μετά, αδρομερώς μιλώντας, το ζωντανό σώμα είναι ένα νεκρό σώμα που είτε λειτουργεί ως μηχανή είτε ζωτικοποιείται από μυστηριώδεις βιταλιστικές δυνάμεις. Το χάσμα του υποκειμένου και του αντικειμένου οφείλεται εν τέλει στην αποζωτικοποίηση της ζωής και την κατάταξη του ζωντανού σώματος στα αδρανή σώματα του εξωτερικού κόσμου. Η νέα σύλληψη των πραγμάτων ως εκτεταμένων, αδρανών και αυταρκών υποστάσεων που επιδέχονται μόνο εξωτερικές σχέσεις αποκλείει εξ ορισμού και από τα κατ'επίφασιν πλέον ζωντανά όντα κάθε δυνατότητα αυτενέργειας και πολύ περισσότερο 'αυτοπάθειας' ή αυτομεταβατικότητας. Και αυτό ακριβώς αποτελεί το πλεονέκτημα της αριστοτελικής ερμηνείας των έμβιων αλλά και το διακύβευμα μιας οντολογίας που συνυπολογίζει την ζωή. Όπως υποστηρίζει και ο Jonas, η αποποίηση της κατανοησιμότητας της ζωής, το τίμημα που η σύγχρονη γνώση προθυμοποιήθηκε να πληρώσει προκειμένου να κατακτήσει το μεγαλύτερο μέρος της πραγματικότητας, καθιστά και τον κόσμο εξίσου ακατάληπτο. Η αναγωγή της τελεολογικής σε μηχανική αιτιότητα, όσο σημαντική και αν είναι για την αναλυτική περιγραφή, δεν πέτυχε τίποτα όσον αφορά την κατανόηση αυτής καθαυτής της αιτιακής σύνδεσης. Η μία δεν είναι λιγότερο μυστήρια από την άλλη⁸⁶⁹. Ωστόσο, κατά την γνώμη μου και όπως ήδη ανέπτυξα αλλού, η μορφή ως εντελέχεια, δηλαδή ως ενεργή επαρκή συνθήκη πραγμάτωσης ή συνέχειας ή αλλιώς ως τελεολογική σχέση του δυνάμει και του ενεργεία και άρα ως κάποιου είδους σχέση ταυτότητας, συμβάλλει τα μάλα και στην κατανόηση των αιτιακών σχέσεων και στην αποπόλωση των σχέσεων δομής και λειτουργίας και, πάνω από όλα, στην κατανόηση των έμβιων οργανισμών και όλων των ζωτικών δυνατοτήτων τους συμπεριλαμβανομένου του νου. Η ψυχή είναι μια πραγματική κανονιστική συνθήκη

⁸⁶⁷ Jonas 1966 30-31

⁸⁶⁸ Jonas 1966 27-28

⁸⁶⁹ Jonas 1966 25

η οποία προσδίδει στο σώμα που την εκδηλώνει αυξανόμενους βαθμούς ελευθερίας και άρα ενεργητικής αυτονομίας από την νεκρή και τυφλή υλική αναγκαιότητα. Βαθμούς ελευθερίας, δηλαδή προσίδιους νόμους ή ατομικούς κανόνες, που ανελίσσονται από τον μεταβολισμό έως και την σκέψη.

Η διαμεσολάβηση της έννοιας της ζωής ανάμεσα στο νου και την υπόλοιπη φύση, το πάγωμα της οποίας αποτελεί μάλλον το βασικότερο εμπόδιο που έθεσε ο καρτεσιανισμός, για τον Αριστοτέλη είναι και δεδομένη και αποδείξιμη. Ο άνθρωπος, όπως και κάθε έμβιο ον, είναι ένα φυσικό σώμα, μια ενιαία φυσική ουσία, και ο νους του μια ζωτική ικανότητα όπως και οι υπόλοιπες. Υπό μία έννοια και τηρουμένων των αναλογιών, η θρέψη δεν είναι πιο μηχανιστική ή φυσική από την αντίληψη και η αντίληψη δεν είναι πιο ψυχική από την θρέψη. Γιατί η θρέψη εκτός από αυξητική κίνηση είναι μια ζωτική πράξη που η ίδια είναι έργο ή τέλος⁸⁷⁰, δηλαδή κάτι ολοκληρωμένο ανά πάσα στιγμή, και αυτή είναι η πράξη διατήρησης του εαυτού⁸⁷¹· ο μεταβολισμός ως πράξη αυτοσυνέχισης. Η δε αντίληψη και η νόηση, εκτός από είδη αισθητών και νοητών μορφών και πράξεις ή πλήρεις ενέργειες εμπλέκουν και κάποιου είδους κινήσεις καθώς με διαφορετικό τρόπο και σε διαφορετικό βαθμό, συνδέονται με κάποια σωματικά όργανα και κινήσεις της ύλης ή τουλάχιστον ενέργειες άλλων δυνατοτήτων που ενέχουν σωματικές κινήσεις⁸⁷². Είναι ενέργειες ή πράξεις των έμβιων αισθητικών και έννοων όντων και όχι αναδυόμενες ιδιότητες ούτε νοητικά συμβάντα ενός υποστασιοποιημένου ή μη υποστασιοποιημένου νου. Το έμψυχο σώμα, είναι το μοναδικό και ενιαίο υποκειμένο όλων των διαδικασιών που του προσιδιάζουν, τόσο των αποκαλούμενων φυσικών όσο και των αποκαλούμενων ψυχικών. Όλες ανεξαιρέτως οι ζωτικές

⁸⁷⁰ "το γαρ έργον τέλος, η δε ενέργεια το έργον, διό και τούνομα ενέργεια λέγεται κατά το έργον και συντείνει προς την εντελέχεια" ΜΦ 1050α22-23

⁸⁷¹ "Είναι όμως άλλο το να είναι κάτι θρεπτικό και άλλο το να είναι αυξητικό, διότι με το τρόφιμο καθ' όσον το έμψυχο είναι κάποιο ποσόν αυξάνεται αλλά καθ' όσον είναι συγκεκριμένο σώμα και ουσία τρέφεται, γιατί η θρέψη σώζει την ουσία, και το έμψυχο διατηρείται και υπάρχει για όσο χρόνο τρέφεται." (416β12-14). "...στο βαθμό λοιπόν που το τρόφιμο είναι δυνάμει και τα δύο [ποσό και σάρκα], για παράδειγμα τόση ποσότητα σάρκας, παράγει αύξηση, διότι πρέπει να γίνει τόσο κάποια ποσότητα όσο και σάρκα· στον βαθμό όμως που είναι μόνο δυνάμει σάρκα τρέφει. Γιατί σε αυτό διαφέρουν ως προς τον λόγο η θρέψη και η αύξηση. Για αυτό το ον τρέφεται καθόσον διατηρείται ακόμη και όταν φθίνει αλλά δεν αυξάνεται πάντα, και η θρέψη αν και είναι το ίδιο με την αύξηση, είναι διαφορετική ως προς το είναι της" ΠΓΦ 322α21-28.

⁸⁷² "Φαίνεται έτσι πως και τα πάθη της ψυχής συνδέονται όλα με το σώμαγιατί όταν εκδηλώνονται αυτά, ταυτόχρονα παθαίνει κάτι και το σώμα.....είναι φανερό πως τα πάθη είναι ένυλοι λόγοι. Ωστε αυτού του είδους οι ορισμοί είναι, για παράδειγμα, όπως το ότι η οργή είναι κάποιου είδους κίνηση του συγκεκριμένου είδους σώματος, ή μέρους ή δύναμης του σώματος που προκαλείται από το τάδε χάριν του τάδε. Και για αυτό, η έρευνα για την ψυχή...είναι έργο του φυσικού. Ο φυσικός όμως και ο διαλεκτικός θα όριζαν διαφορετικά καθένα από αυτά τα πάθη ...γιατί ο τελευταίος θα έλεγε ότι πρόκειται για την επιθυμία ανταπόδοσης λύπης, ή κάτι ανάλογο, ενώ ο πρώτος πως είναι βρασμός του αίματος και του θερμού γύρω από την καρδιά. Από αυτούς, λοιπόν, ο ένας αποδίδει την ύλη και ο άλλος την μορφή και τον λόγο. Γιατί ο λόγος είναι η μορφή του πράγματος και αν πρόκειται να υπάρξει, είναι αναγκαίο να είναι μέσα σε ύλη συγκεκριμένου είδους " (ΠΨ 403α16-β3). "Γιατί μπορούμε να υποθέσουμε ότι η λύπη, η χαρά ή η σκέψη είναι πράγματι κινήσεις.....τόρα, τι είδους κινήσεις είναι αυτές και με ποιόν τρόπο γίνονται είναι άλλο ζήτημα. Να λέμε, όμως, ότι η ψυχή οργίζεται, είναι σαν κάποιος να έλεγε ότι η ψυχή υφαίνει ή οικοδομεί. Φαίνεται λοιπόν ότι είναι καλύτερα να μην λέμε ότι η ψυχή οικτίρει ή μαθαίνει ή σκέπτεται, αλλά ότι ο άνθρωπος τα κάνει αυτά με την ψυχή" (ΠΨ 408β12-16).

δραστηριότητες είναι ενέργειες ή πράξεις όντων που λόγω της ψυχής τους χαρακτηρίζονται από εντελείς δυνατότητες⁸⁷³, δια των οποίων το έμβιο αυτοπραγματώνεται. Υπό μια οπτική το έμβιο είναι ένα φυσικό σώμα που λόγω της ιδιαίτερης φύσης ή αιτιακά πληρέστερης μορφής του, δηλαδή της ψυχής, επιτελεί το έργο που πρέπει να κάνει για να είναι αυτό που είναι, τουτέστιν διατηρεί την φύση του και άρα τον τρόπο του είναι του που δεν είναι άλλος από την μορφή ζωής που του αντιστοιχεί· το έργο ή τέλος του έμβιου είναι η πραγμάτωση του τρόπου ζωής του ως εκδήλωση της κανονιστικής αρχής του που είναι η ψυχή του και συγκροτεί την ατομικότητα του.

Επομένως, τόσο τα προαναφερθέντα όσο και ο ρεαλισμός του Αριστοτέλη, δεν πρέπει να συγγέονται με τις σύγχρονες θεωρίες καθώς συνδέονται με την διαφορετική και ευρύτερη αντίληψή του για την φύση και κυρίως με την ιδιότητα αιτιακή αποτελεσματικότητα των ουσιωδών μορφών. Η σύγχρονη τάση, κυρίως στην φιλοσοφία του νου, να ενταχθεί ο Αριστοτέλης στο μετακαρτεσιανό πλαίσιο ακολουθεί, αδρομερώς, δύο διαφορετικές ερμηνείες. Από την μία, υπάρχουν εκείνοι που αμβλύνουν, ή και εξαλείφουν, την αιτιότητα της μορφής αποδίδοντας έτσι στα τελικά και μορφικά αίτια μόνο εξηγητικό ρόλο καθώς θεωρούν ότι τα υλικά συστατικά συνιστούν τις αναγκαίες και επαρκείς συνθήκες που επιφέρουν τα ψυχικά συμβάντα μολονότι δεν ταυτίζονται με αυτά. Κατά αυτόν τον τρόπο, η ψυχή αποτελεί απλώς ένα κατηγορήμα ή μια διαθεσιακή ιδιότητα του σώματος και οι ψυχικές ιδιότητες εξαρτώνται από κάποιες βασικότερες ιδιότητες ή κατηγορίες βάσης. Εν ολίγοις, ο Αριστοτέλης εκλαμβάνεται ως κάποιου είδους μη αναγωγιστικός υλιστής. Από την άλλη πλευρά, υπάρχουν εκείνοι που αναγνωρίζουν τον αιτιακό ρόλο της μορφής υποστηρίζοντας πως τα υλικά συστατικά δεν επαρκούν για την ανάπτυξη και την χαρακτηριστική συμπεριφορά των φυσικών όντων. Κάποιοι από αυτούς εκλαμβάνουν την ψυχή ως το καθαυτό υποκείμενο των ψυχικών συμβάντων και άρα ως ένα είδος υπόστασης και τον Αριστοτέλη ως υπέρμαχο είτε κάποιου είδους θεωρίας ταυτότητας⁸⁷⁴ είτε κάποιου αναδυτιστικού, επιγενετικού ή άλλου τύπου μετριοπαθούς δυϊσμού. Οι υποδιαίρεσεις και οι ταξινομήσεις είναι πάρα πολλές και συχνά αλληλοεπικαλυπόμενες⁸⁷⁵. Ωστόσο,

⁸⁷³ "Η κατ'ενέργεια γνώση ταυτίζεται με το πράγμα που γνωρίζει. Η δε κατά δύναμιν γνώση είναι χρονικά πρότερη μέσα στο άτομο, αλλά απόλυτα δεν προηγείται ούτε ως προς το χρόνο. Γιατί όλα όσα γίνονται προκύπτουν από κάποιο εντελεχεία ον. Και είναι φανερό ότι το αισθητό είναι εκείνο που κάνει το ον από δυνάμει αισθητικό ενεργεία· και αυτό ούτε πάσχει ούτε αλλοιώνεται. Επομένως, ετούτο είναι ένα άλλο είδος κίνησης. Διότι η κίνηση είναι η ενέργεια του ατελούς αλλά η ενέργεια με την απόλυτη έννοια είναι διαφορετική· είναι η ενέργεια του τετελεσμένου. Η αίσθηση λοιπόν μοιάζει με την απλή απόφαση και τη νόηση" ΠΨ431α1-7

⁸⁷⁴ Το βασικότερο πρόβλημα με την θεωρία ταυτότητας ως προς την Αριστοτελική ερμηνεία του υλομορφισμού είναι ότι οι σύγχρονες θεωρίες ταυτότητας προϋποθέτουν είτε την ύπαρξη ύλης και μορφής (νου ή κάποιας άυλης πραγματικότητας) στον κόσμο είτε μόνο της ύλης και καταλήγουν ότι αυτά τα δύο ζωντανό σώμα συμπίπτουν. Οι θεωρίες ταυτότητας δέχονται την ύπαρξη της 'ψυχής' ως πράγμα, ως υπόσταση, και μάλιστα ως επιμέρους πράγμα, όπως ακριβώς και το σώμα, αλλά πρεσβεύουν πως αυτά τα δύο πράγματα είναι ταυτόσημα τόσο ως έκτυπα (token) όσο και ως τύποι (type). Δέχονται την ύπαρξη αμιγώς υλικών σωμάτων και στην περίπτωση των ζωντανών όντων, ή μόνο του ανθρώπου, ταυτίζουν τον νου, που είναι ότι έχει απομείνει από την αριστοτελική ψυχή, με το σώμα. Κατά τον Αριστοτέλη, όμως, όλα ανεξαιρέτως τα σώματα έχουν μορφή, και άρα με σύγχρονους όρους, οιονεί, δεν είναι υλικά σώματα.

⁸⁷⁵ Για διάφορες τέτοιου είδους ταξινομήσεις, ενδεικτικά βλ. Granger 1996, Shields 1993, Miller 1999, Haldane 1998.

θεωρώ πως είναι εξαρχής εσφαλμένο να προσπαθούμε ερμηνεύσουμε την αριστοτελική θεωρία περί ψυχής είτε υποστασιοκρατικά είτε κατηγοριοκρατικά και γενικότερα μέσα από διακρίσεις που έχουν προκύψει από το σύγχρονο πρόβλημα της σχέσης του νου με το σώμα. Κάποιοι μελετητές συχνά δεν δίνουν επαρκές βάρος στην αριστοτελική σύνδεση της νόησης με την ζωή και δεν αξιολογούν επαρκώς το γεγονός της ψυχικής ή μορφικής διάστασης διαδικασιών όπως η θρέψη. Η αριστοτελική ερμηνεία του έμψυχου σώματος είναι αξιοπρόσεχτη ακόμη και σήμερα ακριβώς επειδή υπερβαίνει αυτές τις διακρίσεις και αντιστέκεται σε τέτοιου τύπου ερμηνείες που ούτως ή άλλως απαντούν σε ένα πρόβλημα που εκείνη την εποχή, ακόμη και αν προέκυπτε, δεν προέκυπτε με μετακαρτεσιανούς όρους. Η υλομορφική ανάλυση υπό το πρίσμα των εννοιών του δυνάμει και του ενεργεία, δίνει την δυνατότητα να υπάρχουν ουσίες που από την μία και ενιαία φύση τους απορρέουν φυσικές και, εξίσου φυσικές, ψυχικές δραστηριότητες. Κατά τον Αριστοτέλη, η ύλη, αν εκληφθεί ως συστατική ύλη ή ως οι βασικές αιτιακές δυνάμεις, σίγουρα δεν επαρκεί για να ερμηνεύσουμε την ζωή και τα ψυχικά συμβάντα. Αν πάλι εκληφθεί ιεραρχικά ως διαμορφωμένη ύλη ή άμεσο δυνάμει και υποκειμένο μεταβολής, τότε μιλάμε ήδη για την μορφή και άρα για εσωτερική στην ύλη τελεολογική διάσταση, τουτέστιν για τα μέρη του σώματος και το ίδιο το σώμα ως συντονισμένα όργανα της ψυχής. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι οι στοιχειώδεις αλληλεπιδράσεις της ύλης, βάσει των βασικών δυνάμεων δεν αποτελούν αναγκαίες συνθήκες ή ότι δεν παρέχουν εξηγήσεις· τίποτε απολύτως δεν συμβαίνει στην φύση αν το θερμό δεν θερμαίνει και το ψυχρό δεν ψύχει⁸⁷⁶. Ούτε βέβαια σημαίνει ότι η ψυχή ως αρχή κίνησης συνιστά η ίδια μια ανεξάρτητη άυλη δρώσα υπόσταση ή δρών φορέα που μυστηριωδώς έλκει και απωθεί υλικά σωματίδια. Πολύ περισσότερο δεν σημαίνει ότι υφίσταται οιαδήποτε διαδικασία ή ενέργεια που συμβαίνει ανεξάρτητα από το σώμα ή ότι υπάρχουν ψυχικά ή νοητικά συμβάντα που ανήκουν στην ψυχή ανεξάρτητα από το σώμα ή, σε τελική ανάλυση, ότι υπάρχουν υλικές διαδικασίες στις οποίες αντιστοιχούν συμπληρωματικά ψυχικές διαδικασίες ή αντιστρόφως. Ήδη το ερώτημα για το κατά πόσον τα υλικά συμβάντα παρέχουν τις αναγκαίες ή επαρκείς συνθήκες για τα ψυχικά προϋποθέτει ότι εμπλέκονται δύο ειδών συμβάντα και αυτό ακριβώς είναι κάτι που δεν επιτρέπει ο υλομορφισμός του Αριστοτέλη. Η αριστοτελική μορφή ή ψυχή έχει ήδη, δηλαδή ανοδικά και όχι καθοδικά, καταστήσει την ουσιώδη ύλη εκτός από αναγκαία, κατά μία έννοια τουλάχιστον, και επαρκή συνθήκη και το ερώτημα είναι ακριβώς το αντίστροφο. Το ερώτημα δεν είναι αν η ύλη είναι αναγκαία και επαρκής συνθήκη αλλά το πώς και το γιατί είναι, ή τουλάχιστον φαίνεται να είναι, επαρκής συνθήκη· τουτέστιν υποθετικά αναγκαία όχι μόνο για την διαδικασία της γένεσης αλλά και για την συνεχιζόμενη ύπαρξη του οργανισμού ως τέτοιου. Το σώμα του έμβριου οργανισμού είναι ένα φυσικό σώμα που λόγω της μορφής ή ψυχής του είναι ικανό να επιτελεί όλα τα ζωτικά του έργα χωρίς να χρειάζεται επιπρόσθετες οντότητες είτε ουρανόπεμπτες είτε αναδύομενες. Η αριστοτελική ψυχή δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί ούτε ως σωματική ούτε ως ασώματη οντότητα και, κατά την γνώμη

⁸⁷⁶ "Διὸ δεῖ μὴ λανθάνειν πῶς δεῖ τῶν φύσει συνεστώτων τὰ μὲν θερμὰ λέγειν τὰ δὲ ψυχρὰ καὶ τὰ μὲν ξηρὰ τὰ δ' ὑγρὰ, ἔπει ὅτι γ' αἴτια ταῦτα σχεδὸν καὶ θανάτου καὶ ζωῆς ἔοικεν εἶναι φανερόν, ἔτι δ' ὕπνου καὶ ἔγρηγόρσεως καὶ ἄκμης καὶ γήρωος καὶ νόσου καὶ ὑγείας, ἄλλ' οὐ τραχύτητες καὶ λειότητες οὐδὲ βαρύτητες καὶ κουφότητες οὐδ' ἄλλο τῶν τοιοῦτων οὐδὲν ὡς εἰπεῖν" ΠΖΜ 648a38-β7.

μου, αφορά αποκλειστικά την εμμενή μορφική αιτιότητά και την εκδήλωσή της ως ενέργεια ή ζωή του έμψυχου όντος. Τηρουμένων των αναλογιών, η νόηση, όπως και η αντίληψη, είναι πράξη ανάλογη με το τρέξιμο και οι δύο αυτές είναι ανάλογες με την οικοδόμηση. Η διαφορά είναι ότι η οικοδόμηση είναι κίνηση ή ατελής ενέργεια επειδή αφορά μια πράξη μέσα σε κάτι άλλο, το τρέξιμο είναι κίνηση ή ατελής ενέργεια επειδή αφορά μια πράξη όπου ένα έμβιο κινεί λόγω της ψυχής μέσω κάποιου σωματικού οργάνου αυτό τον εαυτό του τοπικά, ενώ η αντίληψη και η νόηση είναι πλήρεις πράξεις ή ενέργειες με την αυστηρή έννοια, τουτέστιν ενέργειες στις οποίες ενυπάρχει το τέλος επειδή οι ίδιες είναι αυτό το έργο ή τέλος και άρα ακαριαία ολοκληρωμένες κάθε στιγμή.

Η αριστοτελική τελεολογία ούτε παραβιάζει την 'μηχανική' υλική αναγκαιότητα ούτε είναι ασύμβατη με αυτή. Όλα άπτονται άμεσα με το οντολογικό καθεστώς της ψυχής και προϋποθέτουν την κατανόηση της αριστοτελικής ουσίας και κυρίως του τρόπου που η ύλη και η μορφή είναι κάτι ένα χωρίς να είναι δύο πράγματα που ενώνονται. Μόνο μέσω του τι ακριβώς σημαίνει για τον Αριστοτέλη το να είναι κάτι μία εξατομικευμένη οντότητα, 'ένα και ον', αποσαφηνίζονται καλύτερα οι διαφορές της αριστοτελικής ύλης και αιτιότητας από τις σύγχρονες θεωρήσεις ενώ, επιπλέον, αναδεικνύεται τόσο η αριστοτελική διάκριση των έμβιων από τα άβια όσο και η φυσική διάσταση των ψυχικών συμβάντων συμπεριλαμβανόμενου του νου ως πράξης κατανόησης μέσω της οποίας μπορούμε να φτάσουμε στην αληθή γνώση, στην ίδια την δομή της πραγματικότητας. Επομένως, όπως ήδη έδειξα και επαναλαμβάνω με τα λόγια του Frede: "Η γνώση μας των πρώτων αρχών δεν είναι εξαρτημένη από την αίσθηση γνωσιολογικά, αλλά μόνο αιτιακά. Έτσι ο Αριστοτέλης μπορεί να είναι ένας ακραίος ορθολογιστής και ταυτοχρόνως να επιμένει σταθερά ότι η αίσθηση έχει θεμελιακή σημασία για την γνώση ... ωστόσο, το να ισχυριζόμαστε ότι κατά κάποιο τρόπο πρόκειται για μια φυσική διαδικασία ... σημαίνει ότι εκμεταλλευόμαστε την γενναιόδωρη σύλληψη του Αριστοτέλη ως προς το τι είναι φυσικό και ότι εστιάζουμε μόνο σε μία όψη αυτής"⁸⁷⁷.

Σε ετούτο, άλλωστε, έγκειται και η θεμελιώδης διαφορά της σύγχρονης μετακαρτεσιανής αντίληψης για τον νου και την γνώση από την αριστοτελική, και, συνακόλουθα, ο λόγος που η τελευταία δεν μπορεί να ενταχθεί στις σύγχρονες θεωρίες της φιλοσοφίας του νου. Επαναλαμβάνω, για πολλοστή φορά ίσως, ότι πρόκειται για διαφορά που εκπηγάει από την διαφορετική αντίληψη περί φύσης και αιτιότητας. Η εξοβελισμένη έννοια της μορφικής αιτιότητας, η οποία προϋποθέτει μια εσωτερικά δυναμική θεώρηση των πραγμάτων, είναι εκείνη που, τηρουμένων των αναλογιών, επιτρέπει στον Αριστοτέλη η αφομοίωση της γνώσης μέσω της μάθησης να είναι όπως η αφομοίωση των αισθητών μορφών κατά την αντίληψη και όπως η αφομοίωση της τροφής ή να έχει, αναλογικά, κοινά στοιχεία ακόμη και με τον τρόπο που θερμαίνεται ένα άψυχο σώμα. Μια σημαντική παρερμηνεία προκύπτει από την εξίσωση της αριστοτελικής ύλης με την σύγχρονη έννοια του φυσικαλιστικού και της μορφής με ό,τι σήμερα αποκαλούμε νοητικό⁸⁷⁸. Ωστόσο, η αριστοτελική διάκριση ύλης και μορφής δεν αντιστοιχεί στην σύγχρονη μετακαρτεσιανή διάκριση φυσικού και νοητικού γιατί η μορφή συγκροτεί μια

⁸⁷⁷ Frede 1996 172

⁸⁷⁸ Βλ. και Code 1991 105-113, Burnyeat 1995 422-434.

πρωταρχική αιτιακή δύναμη που βρίσκεται μέσα σε κάθε υλικό πράγμα που είναι ουσία και μάλιστα είναι το συγκροτητικό αίτιο του ίδιου του πράγματος, δηλαδή εκείνο που καθορίζει την ύλη έτσι ώστε να είναι το πράγμα που είναι, ενώ η ύλη δεν υπάρχει ποτέ ανεξάρτητα από κάποια μορφή. Η μορφή ως προς την γένεση είναι συγκροτητική της κατάλληλης ύλης κατά δύο τρόπους. Είτε μέσω κινήσεων που καθορίζονται από ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο ίδιας μορφής οπότε προκύπτουν άβια πράγματα που το είναι τους καθορίζεται από παθητικές ένυλες μορφές. Είτε μέσω κινήσεων που καθορίζονται από ένα σημείο και μετά από μια εσωτερική αρχή κίνησης οπότε προκύπτουν έμβια όντα που η ανάπτυξη και το είναι τους καθορίζεται και κατευθύνεται από την εμμενή ψυχή τους. Η πρώτη ύλη σε οιοδήποτε επίπεδο ανάλυσης της ιεραρχίας υπάρχει μόνο ως συστατικό κάποιου είδους σώματος· μόνο αυτό του οποίου η ύλη είναι σύσταση υπάρχει αυτόνομα. Έτσι και οι πρωταρχικές αιτιακές δυνάμεις, του θερμού του ψυχρού του υγρού και του ξηρού, δεν υπάρχουν ανεξάρτητα αλλά μόνο σε ζεύγη και αναλογίες είτε στα τέσσερα στοιχεία είτε ως χαμηλού επιπέδου συστατική ύλη τόσο των άβιων όσο και των έμβιων σωμάτων. Θεωρώ σημαντικό να επαναλάβω ότι πρόκειται για μια μεταφυσική άποψη που δεν συγκρούεται απαραίτητα με καμία επιστημονική έννοια της ύλης. Το θέμα δεν είναι αν οι βασικές δυνάμεις είναι οι αριστοτελικές ποιότητες αλλά στο κατά πόσον δεχόμαστε την ύπαρξη τέτοιων βασικών αιτιακών 'υλικών' δυνάμεων, όχι ως γυμνών δυνάμεων ή διαθεσιακών ιδιοτήτων αλλά ως αιτιακές συμπεριφορές των υλικών πραγμάτων που τις έχουν⁸⁷⁹. Κυρίως όμως το θέμα αφορά την γενικότερη έννοια της ύλης ως δυνατότητας κατά δύο τρόπους. Η ύλη, σε οιοδήποτε ιεραρχικό επίπεδο, υπάρχει μόνο ως δύναμη αυτό που συγκροτεί

⁸⁷⁹ Δεν δρα η θερμότητα αλλά το θερμό πράγμα που έχει θερμότητα κάνει κάτι στο ψυχρό έτσι ώστε το τελευταίο να θερμανθεί. Δεν κόβει η αιχμηρότητα του μαχαιριού αλλά το μαχαίρι όταν κάποιος το χρησιμοποιεί. Οι αριστοτελικές δυνάμεις δεν είναι διαθεσιακές ιδιότητες που εξαρτώνται από κατηγορικές ιδιότητες. Οι αριστοτελικές δυνάμεις δεν είναι αιτιακές ιδιότητες αλλά αρχές της αιτιακής συμπεριφοράς και του είναι του πραγμάτων. Είναι οντολογικές αρχές των πραγμάτων και όχι συστατικά τους στοιχεία. Δεν είναι οι ιδιότητες των πραγμάτων αυτές που μεταβάλλονται ούτε είναι αυτές που κατευθύνονται προς την εκδήλωσή τους. Τα πράγματα που έχουν ποιότητες μεταβάλλονται επειδή η ενύπαρξη ποιότητων συγκροτεί τις δυνατότητες υλικών τρόπων μεταβολής. Φερ'επειν, η τάση ενός βάζου να σπάει δεν είναι τάση ή κατεύθυνση της ευθραστότητας του. Πρώτον, δεν υπάρχουν δύο πράγματα, δηλαδή η ευθραστότητα ως ιδιότητα ενός αντικειμένου και η δύναμη της ευθραστότητας να εκδηλώσει κάποια τάση της. Δεύτερον, κατοχή της ευθραστότητας σημαίνει ότι το βάζο, και όχι η ευθραστότητα, είναι εύθραστο είτε δυνάμει είτε ενεργεία. Δυνάμει πριν πέσει κάτω και ενεργεία όταν σπάει. Εν ολίγοις το πράγμα που είναι δυνάμει είναι δυνάμει επειδή κατέχει μία άμεση αιτιακή δύναμη να κάνει κάτι, να επενεργήσει ή να πάθει ή ακόμα και να φθαρεί υπό τις κατάλληλες συνθήκες και αν τίποτε δεν το εμποδίζει, και όχι επειδή εκδηλώνει μια διαθεσιακή ιδιότητα που το οδηγεί σε μια αλλαγή κατάστασης· την ιδιότητα την έχει και η ιδιότητα ούτε δρα ως ποιητικός φορέας που προκαλεί συμβάντα ούτε μεταβάλλεται η ίδια. Η δύναμη, εκλαμβανόμενη ως ενύπαρκτη ιδιότητα, είναι πάντοτε μια πραγματική εσωτερική δυνατότητα ενός πράγματος να κάνει κάτι, είτε επενεργητικά είτε παθητικά. Μια κύρια διαφορά των υλικών δυνάμεων από τις ψυχικές είναι ότι η ψυχή είναι το ακίνητο καθοριστικό αίτιο που συντονίζει και δίνει κατεύθυνση τόσο στις ποιητικές όσο και στις παθητικές ενέργειες των δυνάμεων του έμβιου οι οποίες μέσα από τις ενέργειες δεν χάνονται αλλά διατηρούνται και παραμένουν αναλλοίωτες. Αντιθέτως οι δυνάμεις των άβιων φυσικών πραγμάτων είναι μόνο ένυλες και όταν αυτά μοιράζονται την ίδια ύλη αφορούν πάντοτε αμοιβαίες αλληλεπιδράσεις κατά τις οποίες, σε γενικές γραμμές, τα σώματα αλληλοκαθορίζονται χάνουν τις δυνάμεις τους ή αποκτούν νέες δυνάμεις· οι δυνάμεις τους είτε επικρατούν είτε εξαντλούνται είτε ισορροπούν. Σε καμία από τις περιπτώσεις, κατά την γνώμη μου, δεν εμπλέκεται κάποιου είδους αποβλεπτικότητα.

ενεργεία λόγω της μορφής που έχει αποκτήσει· ως δυνάμει η ενεργεία ουσία που η μορφή της είναι η εντελέχεια. Εν ολίγοις η ύλη είναι κάτι που δεν υπάρχει ποτέ ανεξάρτητα παρά μόνο δυνάμει, ως διαμορφωμένη άμεση ύλη ενός ενεργεία πράγματος, και γενικότερα ως το καθαυτό υποκείμενο της κίνησης, της γένεσης και της εντελέχειας. Το δυνάμει όμως για τον Αριστοτέλη είναι τρόπος του είναι. Εκλαμβανόμενη δε ως συστατική ύλη, υπάρχει δυνάμει ως αυτό που είναι μόνο μετά την φθορά του πράγματος του οποίου αποτελεί την συστατική ύλη. Αυτό προφανώς αφορά με την απόλυτη έννοια τα έμψυχα όντα και αναλογικά τα έργα τέχνης με τις παθητικές μορφές τους και τα φυσικά άβια σώματα με τις αναλογίες τους. Με την φθορά η ύλη ως δυνάμει ουσία, δηλαδή ως το ίδιο το πράγμα, παύει να έχει την άμεση δυνατότητα να είναι το πράγμα που είναι γιατί η φθορά ως αντίθετη της γένεσης είναι το ακαριαίο πέρασμα του σύνθετου στο μη ον. Η απώλεια της μορφής σημαίνει και απώλεια της δυνατότητας ενός πράγματος να είναι αυτό το πράγμα όπως και η απόκτηση της μορφής σημαίνει απόκτηση της δυνατότητας ενός πράγματος να είναι αυτό που είναι. Και μόνο μετά την φθορά η συστατική ύλη μπορεί να γίνει ενεργεία, δηλαδή να γίνει τα όποια απλά σώματα. Εν πάση περιπτώσει, το μεταφυσικό διακύβευμα έγκειται στην έννοια της ύλης ως δυνάμει που ως τέτοιο δεν έχει ανεξάρτητη ύπαρξη έξω από τα πράγματα.

Επομένως, η αριστοτελική ψυχή δεν είναι αναδυόμενη ιδιότητα της ύλης αλλά ολιστική συγκροτητική αρχή ή εντελέχεια του ζωντανού σώματος το οποίο είναι αυτό το ζωντανό σώμα που είναι ακριβώς επειδή έχει ψυχή και όχι επειδή αποκτά ψυχή μετά από ένα επίπεδο υλικής πολυπλοκότητας μολονότι είναι αναγκαίο να έχει ένα ανώτερο επίπεδο υλικής πολυπλοκότητας. Η ψυχή δεν ταυτίζεται με τον νου αλλά είναι η φύση ή ουσία του ζωντανού σώματος και εξ' ορισμού οι ψυχικές διαδικασίες είναι φυσικές διαδικασίες ενώ ο νους δεν είναι αναδυόμενη ιδιότητα με την σύγχρονη έννοια του όρου, αλλά μια ικανότητα που επιγίνεται σε άλλες ικανότητες· μια επίκτητη ικανότητα που έρχεται μετά ως φυσική εκδίπλωση της μίας και ενιαίας φύσης ή ψυχής που συγκροτεί τον ανθρώπινο οργανισμό. Όσον αφορά τα νοητικά συμβάντα δεν αποτελούν επιγενόμενες ή αναδυόμενες ιδιότητες της ύλης γιατί δεν υπάρχει ένα οντολογικά ανεξάρτητο βασικό επίπεδο ύλης στο οποίο να επιγενώνονται ή να αναδύονται ως υψηλότερου επιπέδου ιδιότητες και γιατί ούτως ή άλλως δεν είναι ιδιότητες. Τα νοητικά ενεργήματα δεν είναι καταστάσεις ή τοπικά συμβάντα γιατί είναι ενέργειες ή πράξεις ολόκληρου του ανθρώπινου έμβιου όντος που προκύπτουν από την εκδίπλωση και ενεργοποίηση δυνατοτήτων και αφορούν την σχέση του τόσο με τον κόσμο όσο και με τον εαυτό του. Με άλλα λόγια, δεν υπάρχουν δύο αποκλειόμενες ή ασύμβατες τάξεις πραγμάτων γιατί, όπως κάθε υλικό πράγμα και κάθε συμβάν επιδέχεται μια μορφική εξήγηση που δεν είναι συμπληρωματική αλλά συγκροτητική της υλικής, είτε το λαμβάνουμε υπ' όψιν μας είτε όχι, έτσι και κάθε φυσιολογική ζωτική διαδικασία καθορίζεται και κατευθύνεται εσωτερικά από την ψυχή. Έτσι και τα αποκαλούμενα ψυχικά συμβάντα δεν συγκροτούν μια ανεξάρτητη ή ημιανεξάρτητη διακριτή σφαίρα αλλά φυσικές πράξεις ενός συγκεκριμένου είδους σώματος λόγω της μορφής ή ψυχής που το συγκροτεί ως αυτό ακριβώς το σώμα· τα ψυχικά 'συμβάντα' είναι η πραγματικότητα ή ζωή του ίδιου του έμψυχου σώματος.

Ο θυμός, για παράδειγμα, δεν είναι ένα τοπικό υλομορφικό συμβάν. Υλομορφικό συμβάν, δηλαδή υλική διαδικασία⁸⁸⁰, είναι ο βρασμός του αίματος ο οποίος συνδέεται με κάτι εξίσου υλικό που τον προκάλεσε και που μπορεί να προκληθεί και τυχαία ή για διάφορους άλλους λόγους. Αν ο θυμός ήταν τοπικό υλομορφικό συμβάν τότε η ύλη του θα ήταν το αίμα και ο βρασμός η επιθυμία αντιλύπησης. Δεν υπάρχει ένα ψυχικό συμβάν όπως μια επιθυμία που να προκαλεί ένα υλικό συμβάν όπως ο βρασμός του αίματος ούτε ένα υλικό συμβάν όπως ο βρασμός που να προκαλεί ένα ψυχικό συμβάν όπως η επιθυμία. Ο βρασμός του αίματος είναι ένυλος λόγος δηλαδή ύλη που έχει καθοριστεί από μια ενέργεια ή πράξη του οργανισμού. Ο τρόπος όμως που έχει καθοριστεί εμπλέκει την όρεξη και άρα και το ορεκτικό που είναι σωματικό όργανο. Το πρόβλημα στο οποίο πρέπει να απαντήσουν εκείνοι που υποστηρίζουν ότι ο Αριστοτέλης μπορεί να ενταχθεί σε κάποια σύγχρονη μορφή μη αναγωγιστικού υλισμού δεν έγκειται στο κατά πόσον σε κάθε ψυχική κατάσταση ή συμβάν αντιστοιχεί, με όποιο τρόπο, μια φυσιολογική κατάσταση ή συμβάν, αλλά ακριβώς το αντίστροφο. Τουτέστιν, ότι δεν υπάρχει σε κανένα επίπεδο μια φυσιολογική κατάσταση στην οποία να μην αντιστοιχεί κάποια ψυχική κατάσταση ενώ, επιπλέον, όσον αφορά τα συναισθήματα και τα νοητικά συμβάντα, δεν είναι απαραίτητα η ίδια ψυχική κατάσταση. Μπορεί το σώμα να βρίσκεται στην ίδια φυσιολογική κατάσταση με εκείνη που αντιστοιχεί σε μια ψυχική κατάσταση χωρίς ωστόσο να είναι σε αυτή την ψυχολογική κατάσταση⁸⁸¹. Με βάση τις σύγχρονες αντιλήψεις, η αιτιότητα θα μπορούσε να ερμηνευτεί ως αμφίπλευρη, ενώ με βάση την αριστοτελική απλώς δεν υπάρχουν δύο διαφορετικά συμβάντα όπου το νοητικό αναδύεται ή προκαλείται από το υλικό, αλλά ένα ενιαίο συμβάν που μπορεί να αναλυθεί υλομορφικά και το οποίο μπορεί να λάβει χώρα μόνο μέσα σε μια συγκεκριμένου είδους ύλη, δηλαδή μέσα στο έμψυχο σώμα⁸⁸². Και το έμψυχο σώμα είναι ένας οργανισμός, δηλαδή ένα φυσικό σώμα το οποίο λόγω της ψυχής ή φύσης που του προσιδιάζει είναι ικανό να εκδηλώσει όλες τις ιδιότητες, συμπεριφορές, δράσεις ή καταστάσεις που απορρέουν από το γεγονός ότι είναι εξαρχής ένα τέτοιου είδους σώμα και όχι απλώς από το γεγονός ότι είναι ένα υλικά πολύπλοκο σώμα. Γιατί το γεγονός ότι είναι ένα υλικά πολύπλοκο σώμα, του οποίου τους μηχανισμούς και τις διαδικασίες μπορούμε να αναλύσουμε και να εξηγήσουμε υλικά, οφείλεται στην μορφή ή ψυχή ή φύση του και όχι αντιστρόφως⁸⁸³. Με άλλα

⁸⁸⁰ Ότι συμβαίνει σε επίπεδο ύλης του οργανισμού, δηλαδή των υλικών μερών και των ιδιοτήτων του,

⁸⁸¹ "...γιατί όταν εμφανίζονται αυτά [τα πάθη], πάσχει και το σώμα με κάποιο τρόπο. Ένδειξη για τούτο είναι ότι ορισμένες φορές μολονότι συμβαίνουν ισχυρά και εναργή παθήματα, δεν εκδηλώνεται παροξυσμός ή φόβος, ενώ άλλες φορές προκαλείται κίνηση από ασήμαντα και αμυδρά παθήματα....Ακόμη πιο φανερό όμως είναι ότι ενώ δεν συμβαίνει τίποτε φοβερό, οι άνθρωποι δοκιμάζουν τα πάθη εκείνου που φοβάται" ΠΨ 403α21-24. Βλ. και ΠΨ 403α15-β6, 433α31, 433β21-22

⁸⁸² "ανάγκη δ'είναι τούτον εν ύλη τοιάδι, ει έσται" ΠΨ 403β2-3. Ένα από τα σημαντικότερα σημεία της αριστοτελικής θεώρησης σχετίζεται με το ότι δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί οιαδήποτε μορφή σε οιαδήποτε ύλη αλλά κάθε μορφή πραγματώνεται μόνο στο κατάλληλο είδος ύλης, στην ύλη που είναι δύναμη αυτή η μορφή. Αυτό και μόνο αρκεί για την απόρριψη της θέσης ότι ο Αριστοτέλης μπορεί να ερμηνευθεί ως λειτουργιστής. Βλ. και ΠΨ 403β14-15, 414α25-28, 412 β6-9, ΜΦ 1044α15-18, 1069β27-29.

⁸⁸³ "Γιατί τώρα πιστεύουν ότι αυτό που γίνεται εξ ανάγκης υπάρχει μέσα στο γίνεσθαι, με τον τρόπο που και ένας τοίχος θα είχε γίνει όπως έγινε εξ ανάγκης: θα μπορούσε δηλαδή να φανταστεί κανείς ότι, επειδή τα βαριά πράγματα έχουν από τη φύση τους την τάση να πηγαινούν προς τα κάτω και τα ελαφρά προς τα πάνω, γι' αυτό και στον τοίχο οι πέτρες και τα θεμέλια πήγαν κάτω, η γη πιο πάνω

λόγια, δεν υπάρχουν νοητικά συμβάντα αλλά μόνο ψυχοσωματικά περιστατικά και εκείνο που τα κάνει να είναι αυτά τα περιστατικά είναι η αδιαχώριστη από την ύλη μορφή ή ψυχή και όχι μια ανεξάρτητη ύλη ή μια ανεξάρτητη ψυχή. Επί της ουσίας δεν είναι καν ψυχοσωματικά περιστατικά αλλά ενέργειες των δυνατοτήτων που συγκροτούν το ίδιο το σώμα. Φερ'ειπείν, από υλικής πλευράς ο θυμός είναι βρασμός του αίματος και όταν εκδηλώνεται θυμός συμβαίνει πάντοτε μια υλική διαδικασία που είναι ο βρασμός του αίματος. Ωστόσο, ο βρασμός του αίματος είναι μια υλική διαδικασία την οποία μπορούμε να την εξηγήσουμε πλήρως με υλικούς όρους ως βρασμό αλλά όχι ως θυμό⁸⁸⁴. Το συμβάν είναι αυτό που είναι, δηλαδή θυμός, λόγω

επειδή είναι ελαφρότερη, και τα ξύλα που είναι ακόμη πιο ελαφρά ακόμη πιο πάνω. Η αλήθεια είναι ότι ο τοίχος δεν θα είχε γίνει χωρίς αυτά τα υλικά. Δεν έγινε όμως εξαιτίας αυτών, εκτός αν μείνει κανείς στην ύλη, αλλά έγινε χάριν της προστασίας και της διαφύλαξης ορισμένων πραγμάτων. Το ίδιο γίνεται και σε όλα τα άλλα πράγματα που είναι χάριν κάποιου τέλους. Δεν μπορούν να γίνουν χωρίς αυτά που από τη φύση τους είναι αναγκαία, ωστόσο δεν γίνονται εξαιτίας αυτών, εκτός αν μείνει κανείς στην ύλη, αλλά γίνονται χάριν του τέλους" (Φ 200α1-10). Όπως θα δούμε, ένας τοίχος θα μπορούσε ενδεχομένως να έχει φτιαχτεί τυχαία και να έχουμε και μια εξήγηση για το πώς φτιάχτηκε αλλά αυτό δεν θα συνιστούσε εξήγηση του τοίχου. Γιατί ως τοίχος είναι το προϊόν της τέχνης της οικοδομικής η οποία μεταδόθηκε στον τοίχο. Η υλική εξήγηση, το υλικό αίτιο, το οποίο συμπεριλαμβάνει και όλες τις μηχανικές κινήσεις περιγράφει τη διαδικασία αλλά δεν εξηγεί τον τοίχο ως τοίχο και ως προϊόν τέχνης. Κατ'αναλογία το ίδιο ισχύει και για τις φυσικές ουσίες με την σημαντική διαφορά ότι η αρχή κίνησης, δηλαδή η μορφή, δεν είναι εξωτερική όπως στα τεχνήματα αλλά εσωτερική.

⁸⁸⁴ Η εξήγηση του βρασμού ως βρασμού έχει ένα ένυλο ποιητικό αίτιο το οποίο είναι η ενέργεια του θερμού που έχει μεταδοθεί στο υλικό που βράζει από ένα άλλο θερμό σώμα. Αυτό φυσικά συμβαίνει και κατά την διαδικασία του βρασμού του αίματος όταν κάποιος θυμώνει και από αυτή την άποψη μπορούμε να πούμε ότι έχουμε μια πλήρη υλική εξήγηση του γεγονότος του βρασμού του αίματος. Το βράσιμο του αίματος είναι μια κίνηση η οποία εξηγείται από το υλικό ποιητικό αίτιο που την προκάλεσε, για παράδειγμα, ένα άλλο θερμό υγρό του σώματος. Ωστόσο, το ψυχικό συμβάν δεν αφορά στο τοπικό φαινόμενο της κίνησης ενός υλικού μέρους ή οργάνου, πχ του αίματος, από ένα μηχανικό αίτιο αλλά σε ολόκληρο τον έμψυχο οργανισμό. Δεν θυμώνει το αίμα ούτε η ψυχή αλλά ο άνθρωπος, ο έμψυχος οργανισμός επειδή, φερ'ειπείν δέχτηκε μια προσβολή. Το θερμό που προκαλεί το βρασμό του αίματος κατά το θυμό συνδέεται με το ορεκτικό που ως όργανο της όρεξης είναι κινούμενο κινούν και προκαλεί το βρασμό. Ο θυμός προκαλεί τον βρασμό του αίματος Και για όσο κάποιος είναι θυμωμένος το αίμα του βράζει. "Θερμότητος γάρ ποιητικόν ό θυμός" ΠΖΜ 650b 35

Όταν όμως ένα σώμα είναι έμψυχο διαθέτει κάποιες ενεργές δυνατότητες που αφενός δεν τις διαθέτει το άψυχο σώμα και αφετέρου οι κινήσεις των μερών ή της ύλης των οργάνων στο επίπεδο ολόκληρου του οργανισμού δεν είναι κινήσεις ή αλλοιώσεις. Τουτέστιν, μολονότι συμβαίνουν κάποιες κινήσεις, όπως ο βρασμός του αίματος που από μόνος του είναι μια ποιοτική μεταβολή όσον αφορά το αίμα, αυτές δεν συνιστούν ποιοτική μεταβολή στο επίπεδο του οργανισμού. Ο οργανισμός απλώς ασκεί ή δεν ασκεί μια ικανότητά του. Η άσκηση μιας ικανότητας δεν είναι κίνηση αλλά ενέργεια, δηλαδή τέλεια πράξη στην οποία ενυπάρχει το τέλος, τουτέστιν δεν υπάρχει ένα τέλος έξω από την άσκησή της, και ως εκ τούτου δεν χρειάζεται χρόνο γιατί είναι πλήρης κάθε στιγμή ενώ επιπλέον συνιστά μια δυνατότητα που δεν χάνεται με την πραγμάτωσή της αλλά διατηρείται. Για να το θέσω με άλλους όρους, τα ψυχικά συμβάντα δεν είναι καταστάσεις αλλά ενέργειες του οργανισμού. Έτσι, όπως ένα σώμα είναι ένα αδιαχώριστο σύνθετο ύλης και μορφής όπου η μορφή είναι εκείνη που καθορίζει την ύλη έτσι και ένα κάθε συμβάν είναι ένα αδιαχώριστο σύνθετο ύλης και κίνησης. Η διαφορά είναι ότι εδώ η ύλη του ενιαίου συμβάντος είναι η ίδια η κίνηση και η μορφή του η ενέργεια της άσκησης μιας δυνατότητας· μια πράξη του έμψυχου. Οι ψυχικές ενέργειες μολονότι ενέχουν φυσιολογικές μεταβολές δεν μπορούν να αναχθούν σε αυτές τις φυσιολογικές μεταβολές γιατί συνιστούν ενέργειες στις οποίες οφείλονται οι φυσιολογικές μεταβολές και όχι καταστάσεις που προκύπτουν από αυτές. Από την άλλη, αυτό δεν σημαίνει πως υπάρχει μια ανεξάρτητη ψυχή που δρα στο σώμα, γιατί η ψυχή δεν είναι κάτι επιπρόσθετο στο σώμα αλλά η κατεύθυνση της ενεργούς οργάνωσης του ζωντανού σώματος λόγω της οποίας το σώμα είναι το ζωντανό σώμα που είναι και μπορεί να εκδηλώνει τις χαρακτηριστικές συμπεριφορές του. Και υπ'αυτή την έννοια, αυστηρά μιλώντας, δεν υφίστανται κινήσεις ή πάθη που

της μορφής του, δηλαδή της ενέργειας, που είναι η άσκηση της δυνατότητας αντιλύπησης, η ενέργεια μιας επιθυμίας, και όχι επειδή είναι βρασμός του αίματος ή μια διαθεσιακή κατάσταση της ύλης. Η διαθεσιακή κατάσταση της ύλης έχει να κάνει με το ότι το αίμα, λόγω της δικής του ένυλης μορφής, μπορεί να βράζει και όχι με το θυμό και ο βρασμός του αίματος είναι κάτι που μπορεί να συμβεί οπουδήποτε και για άλλους λόγους ενώ ακόμη και μέσα στον οργανισμό δεν συνοδεύεται πάντοτε από θυμό, μολονότι ο θυμός συνοδεύεται πάντοτε με βρασμό του αίματος. Ο βρασμός του αίματος θα μπορούσε να επέλθει από κάποια άλλη αιτία ή τυχαία. Όταν όμως κάποιος θυμώνει, ο λόγος που συμβαίνει ο βρασμός του αίματος είναι ότι το έμψυχο ον ενεργοποιεί μια δυνατότητά του όπως αυτή του να επιθυμεί εκδίκηση. Αν το αίμα του βράζει για κάποιον άλλο λόγο μπορεί απλώς να είναι πιο ευέξαπτος. Ωστόσο, ο θυμός δεν συνιστά ένα ανεξάρτητο ψυχικό συμβάν όπως και ο βρασμός του αίματος δεν συνιστά ένα ανεξάρτητο υλικό συμβάν. Γιατί δεν υφίσταται καμία υλική διαδικασία που να είναι ανεξάρτητη από κάποια μορφή. Από την άλλη, δεν υπάρχει ένα ανεξάρτητο ψυχικό συμβάν, δηλαδή ο θυμός, γιατί ο βρασμός του αίματος συνιστά αδιαχώριστη υλική πλευρά ή αναγκαία συνθήκη ενός ενιαίου υλομορφικού συμβάντος όπως είναι ο θυμός. Η εκδήλωση της επιθυμίας για εκδίκηση, δηλαδή η ενέργεια της αντιλύπησης, είναι το συγκροτητικό αίτιο αυτού του ψυχοσωματικού συμβάντος. Ο θυμός, όπως και κάθε ψυχικό 'συμβάν', συμπεριλαμβανομένων της αντίληψης και της σκέψης, συνιστούν φυσικές διαδικασίες επειδή είναι ενέργειες ή πράξεις ολόκληρου του έμψυχου οργανισμού και όχι ανεξάρτητα τοπικά συμβάντα που προκαλούνται από άλλα συμβάντα. "Γιατί μπορούμε να υποθέσουμε ότι η λύπη, η χαρά ή η σκέψη είναι πράγματι κινήσεις,.....τώρα, τι είδους κινήσεις είναι αυτές και με ποιόν τρόπο γίνονται είναι άλλο ζήτημα. Να λέμε, όμως, ότι η ψυχή οργίζεται, είναι σαν κάποιος να έλεγε ότι η ψυχή υφαίνει ή οικοδομεί. Φαίνεται λοιπόν ότι είναι καλύτερα να μην λέμε ότι η ψυχή οικτρεί ή μαθαίνει ή σκέπτεται, αλλά ότι ο άνθρωπος τα κάνει αυτά με την ψυχή"⁸⁸⁵.

Για τον ίδιο λόγο, οι σύγχρονες δευτερεύουσες ή φαινόμενες ιδιότητες έχουν εξίσου πραγματική ύπαρξη με τις πρωτεύουσες και είναι αιτιακοί παράγοντες της αίσθησης ως αυτές που είναι και όχι λόγω κάποιων υποκείμενων μη φαινόμενων πρωτογενών ιδιοτήτων· είναι πραγματικοί μορφικοί καθορισμοί της ύλης που εξαρτώνται από την μορφή του πράγματος⁸⁸⁶. Η αίσθηση είναι ταυτόχρονα και αντίληψη και οι αισθήσεις μας όχι μόνο δεν μας απατούν αλλά μας φέρνουν σε άμεση επαφή με τον εξωτερικό κόσμο⁸⁸⁷ ή, μάλλον, με τον κόσμο στον οποίο

προσιδιάζουν αποκλειστικά στην ψυχή γιατί ετούτο θα σήμαινε πως η ψυχή θα ήταν μια ανεξάρτητη οντότητα. Επιπλέον, η ψυχή ως μορφή ή φύση του ζωντανού σώματος είναι αρχή κίνησης η οποία, όπως κάθε μορφή άλλωστε, είναι αμετάβλητη. Κίνηση ή μεταβολή της ψυχής θα σήμαινε ότι το σώμα θα έχανε την ταυτότητά του και θα έπαυε να είναι το σώμα που είναι, δηλαδή μια ουσία που μπορεί να επιδέχεται ενάντιους προσδιορισμούς ενώ παραμένει η ουσία που είναι. Για αυτό άλλωστε, με το θάνατο, ο οποίος συνιστά ουσιακή μεταβολή και οφείλεται στην κατά συμβεβηκός φθορά της ύλης του σώματος, το σώμα χάνει ακαριαία την ψυχή του και το νεκρό σώμα είναι μόνο κατ'ομνυμία σώμα (ΜΦ Δ.12, ΜΦ 1035β25, ΠΨ 412β10-26, ΠΖΜ 641α20, ΠΖΓ 726β24).

⁸⁸⁵ ΠΨ 408β12-16

⁸⁸⁶ "Είναι σίγουρο άτοπο ότι το θερμό μπορεί να αποδοθεί στο σφαιρικό σχήμα" ΠΓΦ326α4. Βλ. και Κ. 7, ΜΦ 1010β3 -1011α2, 1063β4, ΠΑΑ 445β7, 450α31.

⁸⁸⁷ Δεν μας απατάνε με την έννοια ότι αφορούν σε πραγματικά χαρακτηριστικά του κόσμου και όχι με την έννοια ότι δεν μπορεί να κάνουμε λάθος ή να υπεισελθούμε σε πλάνη. "Η αίσθηση των ιδιαίτερων

ανήκουμε ομοιοτρόπως με τα υπόλοιπα φυσικά αντικείμενα. Η αντίληψη, μολονότι είναι κριτική δύναμη και παρέχει ένα είδος γνώσης δεν ταυτίζεται με την διάνοια και πολύ περισσότερο με τον θεωρητικό νου, δηλαδή τον λόγο με την αυστηρή έννοια⁸⁸⁸. Ο νους δεν είναι πνεύμα, ένα σκεπτόμενο πράγμα που "αμφιβάλλει, νοεί, βεβαιώνει, αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται επίσης και αισθάνεται"⁸⁸⁹, και η αντίληψη δεν είναι 'εποπτεία του πνεύματος'⁸⁹⁰ αλλά μια διακριτή διακριτική ικανότητα που προϋποτίθεται της απόκτησης νου και δεν εμπίπτει στην αρμοδιότητά του. Δεν χρειαζόμαστε τον νου για να αντιλαμβανόμαστε και για να αποκτήσουμε εμπειρική γνώση αλλά χρειαζόμαστε την ικανότητα της αντίληψης προκειμένου να φτάσουμε να έχουμε νου και/ή αληθινή γνώση έτσι ώστε να μπορούμε τότε και μόνο τότε να κατανοούμε την πραγματική δομή του κόσμου μέσα από την ορθολογική συγκρότηση του νου μας επειδή ακριβώς αυτή η συγκρότηση συνάδει με την τάξη της πραγματικότητας. "...μέσα στα αισθητά είδη υπάρχουν τα νοητά, τόσο οι λεγόμενες αφαιρέσεις όσο και οι έξεις και τα παθήματα των αισθητών. Και, για αυτό, κάποιος που δεν αισθάνεται τίποτα, ούτε θα μπορούσε να μάθει το παραμικρό ούτε να καταλάβει"⁸⁹¹.

Η αισθητηριακή αντίληψη κατοχυρώθηκε στην σφαίρα του νου από τον Καρτέσιο και έχει εγκατασταθεί εκεί έκτοτε ανεξαρτήτως τόσο των εμπειριστικών ή ορθολογικών θέσεων που επακολούθησαν⁸⁹² όσο και των σύγχρονων φυσικαλιστικών θεωριών. Οι απειράριθμες σύγχρονες, φυσικαλιστικές και μη, θεωρίες στην φιλοσοφία του νου, δεν κάνουν τίποτε άλλο από το να προσπαθούν να αναγάγουν ή να εξηγήσουν υλικά τα νοητικά φαινόμενα με προεξάρχοντα αυτά τις αντίληψης. Από αυτή την άποψη, λοιπόν, ο Καρτέσιος διεύρυνε τις αρμοδιότητες του νου. Αντιθέτως, ο Αριστοτέλης αποδίδοντας στον νου την πολύ εξειδικευμένη αρμοδιότητα της ενεργούς κατανόησης των νοητών μορφών ως διακριτές από τις αισθητές, περιόρισε την αρμοδιότητα του νου τόσο εν σχέσει με τους υλιστές όσο και εν σχέσει με τους νοοκράτες προκατόχους του. Υπό μια οπτική τόσο για τον Αριστοτέλη όσο και για τον Καρτέσιο, η αληθινή γνώση είναι βέβαιη γνώση που παρέχεται από τον νου. Κατά τον Καρτέσιο, ωστόσο, αλλά τηρουμένων των αναλογιών και για όλους τους μετακαρτεσιανούς, η αλήθεια προκύπτει από την εσωτερική αυτοαναφορική βεβαιότητα που παρέχουν τα νοητικά ενεργήματα ενός

σε κάθε αισθητήριο αισθητών είναι αληθής ή περιέχει ψεύδος στον ελάχιστο βαθμόως προς ότι πρόκειται για κάτι λευκό δεν πλανόμαστε· ενδέχεται να διαψευστούμε όμως για το αν είναι ένα συγκεκριμένο λευκό πράγμα ή κάποιο άλλο" ΠΨ 428α19-23. Για περιπτώσεις ψευδαίσθησης ή παραίσθησης βλ. και Π.Εν. 459β18-20, 460β20κε.

⁸⁸⁸ ΠΨ 427β6-30. "Μια που, τώρα, η ψυχή των ζώων ορίζεται με δύο δυνάμεις, με την κριτική που είναι έργο της διάνοιας και της αίσθησης, και με την ικανότητα κίνησης στο χώρο..." ΠΨ 432α15-17.

⁸⁸⁹ Descartes 2003 77

⁸⁹⁰ Descartes 2003 81

⁸⁹¹ ΠΨ 432α5-8.

⁸⁹² Όπως επισημαίνει ο Burnyeat, ακόμη και οι εμπειριστές φιλόσοφοι που δεν θεωρούσαν την αντίληψη ως μορφή σκέψης περιλαμβάνουν την αντίληψη ανάμεσα στα φαινόμενα που πρέπει να συζητηθούν υπό την σκέπη του νου. Με άλλα λόγια εποίκιζαν τον νου και με αισθητηριακά και όχι μόνο με νοητικά φαινόμενα. "Οι αισθήσεις μας εξοικειωμένες (conversant) σχετικά με τα επιμέρους αισθητά αντικείμενα, μεταδίδουν στον νου κάποιες διακριτές αντιλήψεις, σύμφωνα με τους διάφορους τρόπους κατά του οποίους αυτά τα αντικείμενα τις επηρεάζουν" (Locke, An Essay concerning Human Understanding 1690). Ομοίως και ο Hume (An Essay concerning Human Understanding 1748): "Όλες οι αντιλήψεις του ανθρώπινου νου αναλύονται σε δύο διακριτά είδη...". Burnyeat 2008 14. Βλ. και Sellars 1997 56-64 για την εννοιολογική ερμηνεία της αίσθησης από τον Καρτέσιο και μετά.

άλου εξωφυσικού υποστασιοποιημένου, ή μη, νου. Αντιθέτως, κατά τον Αριστοτέλη, η βεβαιότητα δεν είναι ζητούμενο. Η θεωρητική αλήθεια είναι το τελευταίο στάδιο της γνώσης και προκύπτει από την αλήθεια που παρέχει η φυσική πράξη της ενεργούς ύλης σύλληψης και κατανόησης της πραγματικής δομής του κόσμου. Υπό μια οπτική, η καρτεσιανή συμπερίληψη της αντίληψης στην αρμοδιότητα του νου είναι εκείνη που επιτρέπει την διάσταση και την απομόνωση του σκεπτόμενου υποκειμένου από τον εξωτερικό κόσμο, ενώ, αντιθέτως, η αριστοτελική διάκριση της αντίληψης από τον νου είναι εκείνη που επιτρέπει την κατανόηση της μιας και ενιαίας πραγματικότητας ως έχει. Με τον Καρτέσιο κάθε είδους επίγνωση, έλλογη ή άλογη, εξαρτάται από τον νου και κατηγοριοποιείται μαζί με τον λόγο ενώ με τον Αριστοτέλη ο λόγος ή νους ανακλύπτει από άλλα είδη αντικειμενικής γνώσης και αναδεικνύεται ακριβώς λόγω της αντικειμενικής περιχομενικής διαφοράς του από τα άλλα είδη γνώσης. Η αντικειμενοποίηση της αντίληψης ως επίτευγμα του νου μέσω της σύμπραξης των μορφών της διάνοιας και της εποπτείας από τον Καντ, κατοχύρωσε μέχρι σήμερα μια εξαρτώμενη από τον νου αποφυσικοποιημένη αντικειμενική πραγματικότητα και ένα λογικά απρόσβλητο κλείσιμο της νοητικής τάξης ενός αγνώστου φύσης νου. Οι μορφές των φυσικών πραγμάτων δεν μας δίδονται από τα ίδια τα πράγματα αλλά επιβάλλονται από τον νου και οι σχέσεις τους περιγράφονται από τους νόμους της αντικειμενικής επιστήμης. Οι δε σύγχρονες προσπάθειες φυσικοποίησης του νου, δεν αναιρούν αλλά προϋποθέτουν την καρτεσιανή διάκριση και καταλήγουν σε έναν υλικοποιημένο καρτεσιανισμό, ο οποίος όχι μόνο δεν λύνει το πρόβλημα της πρόσβασής μας στον εξωτερικό κόσμο, αλλά καθιστά όχι μόνο την υποκειμενικότητα με την στενή έννοια της συνείδησης αλλά και κάθε έννοια ύπαρξη ως τρόπο του είναι μέσα στον φυσικό κόσμο άτοπη και όχι απλώς προβληματική. Όταν κάθε έννοια κανόνα και κανονιστικότητας, συμπεριλαμβανομένης της μαθηματικής αναγκαιότητας των φυσικών νόμων, είναι σε πλήρη διάσταση με την τυφλή αιτιότητα της υλικής φύσης, τότε, ξεκινώντας από μια τέτοιου είδους υλική φύση, δεν μπορεί να δικαιολογηθεί ούτε ο τρόπος που μπορεί να προκύπτουν τα σύγχρονα νοητικά συμβάντα, ούτε το πώς τα νοητικά συμβάντα παράγουν άλλα νοητικά συμβάντα, ούτε γενικότερα ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε και κατανοούμε τα πράγματα, συμπεριλαμβανομένης της ίδιας της επιστήμης που επιβάλλει αυτό τον τρόπο κατανόησης της φύσης. Το πρόβλημα, παρά τις ενδοεπιστημονικές αλλαγές σχετικά με την σύλληψη του χωροχρόνου, της δομής της ύλης και των 'ουσιαστικών' ιδιοτήτων της γενικότερα, επί της ουσίας, δεν έχει αλλάξει από την επιστημονική επανάσταση και μετά, ούτε από την εποχή που ο Whitehead κατέκρινε το σύγχρονο κοσμοείδωλο της επιστημονικής φιλοσοφίας: "[ο Νεύτων] αποσαφήνισε μια μεγάλη φιλοσοφική αλήθεια, ότι μια νεκρή φύση δεν μπορεί να παρέχει λόγους συνδυάζοντας τον Νεύτωνα με τον Hume φτάνουμε σε μια γυμνή έννοια, δηλαδή σε ένα πεδίο αντίληψης στερημένο από κάθε πληροφορία για την ίδια του την ερμηνεία, και σε ένα σύστημα ερμηνείας, στερημένο από κάθε λόγο για την σύμπτωση των παραγόντων του..... το αποτέλεσμα είναι η αναγωγή της σύγχρονης φυσικής σε ένα είδος μυσταγωγικού ψαλμού πάνω σε ένα ακατανόητο σύμπαν.....αυτή η μυστικιστική σχέση παρατήρησης, θεωρίας και πρακτικής είναι ακριβώς η παρούσα θέση της επιστήμης

στην σύγχρονη ζωή, σύμφωνα με την κυρίαρχη επιστημονική φιλοσοφία⁸⁹³. Μια νεκρή φύση, όμως, είναι η φύση που δεν μπορεί να συμπεριλάβει το ζωντανό σώμα ως ζωντανό ανάμεσα στα υπόλοιπα σώματα της φυσικής επιστήμης και που, ως εκ τούτου, δεν μπορεί να αναγνωρίσει τις κανονιστικές δραστηριότητες του ως μη αναγώγιμες φυσικές διαδικασίες. Η ποθούμενη από τους σύγχρονους επιστήμονες και φυσικαλιστές φιλοσόφους νατουραλιστική εξήγηση του νου και της πρόσβασης μας στον κόσμο δεν έγκειται στην φυσικοποίηση του νου ούτε στην γεφύρωση του καρτεσιανού, και μετέπειτα υπερβατολογικού και γλωσσοαναλυτικού, χάσματος μεταξύ νου και κόσμου ή υποκειμένου και αντικειμένου. Γιατί και στις δύο περιπτώσεις προϋποτίθεται η ασυμβατότητα που με πλήρη επίγνωση διασφάλισε ο Καρτέσιος. Και η ασυμβατότητα δεν προέρχεται τόσο από τον 'ουρανόπεμπτο' αποκλειστικά ανθρώπινο νου του Καρτέσιου, αλλά από την αποδοχή μιας φυσικής πραγματικότητας που εξαντλείται από την θεμελίωση της νέας φυσικής επιστήμης πάνω στην εκτεταμένη αδρανή ύλη με τους νόμους, την αναγκαιότητα και την συναφή τυχαιότητα που την διέπουν. Γιατί μια τέτοιου είδους αντίληψη για την φυσική πραγματικότητα μπορεί να συμμορφωθεί με την εξαίρεση της ενσάρκωσης του πνεύματος αποκλειστικά στον άνθρωπο σε ένα κόσμο δημιουργημένο από έναν προνοητικό Θεό. Δεν μπορεί όμως να συμβιβαστεί με τους ζωντανούς οργανισμούς ως κάτι περισσότερο από μηχανικά αυτόματα και εξ ορισμού δεν μπορεί να συμβιβαστεί με την εμφάνιση του νου σε ένα μη δημιουργημένο κόσμο. Έτσι, ο στόχος του Καρτέσιου στους Στοχασμούς να 'απομακρύνει μέσω της ριζικής αμφιβολίας τον νου από τις αισθήσεις'⁸⁹⁴ δεν διασφαλίζει μόνο την βεβαιότητα της γνώσης και την ανεξαρτησία της από την εμπειρία ακόμη και του ίδιου μας του σώματος, αλλά διασφαλίζει και την πλήρη ομοιογένεια της φυσικής πραγματικότητας που εξηγείται με την νέα επιστήμη. Ο νους δεν είναι μια ψυχική δραστηριότητα που συνδέεται με άλλες ψυχικές δραστηριότητες, γιατί δεν υπάρχουν πλέον άλλες ψυχικές δραστηριότητες πέραν των νοητικών. Με άλλα λόγια ο νους δεν είναι μια ζωτική ικανότητα αλλά μια προσθήκη στην ύλη από την οποία αποτελείται το ανθρώπινο σώμα⁸⁹⁵, είναι ένας ποιητικός νους ή μια ανεξάρτητη

⁸⁹³ Whitehead 1938 184-186

⁸⁹⁴ CSMK II 9, Καρτέσιος 2003 51. Ο καρτεσιανός νους έχει αντικαταστήσει την ψυχή κατά τέτοιο τρόπο ώστε να είναι επαρκώς ευρύς έτσι ώστε να περιλαμβάνει μεν την αίσθηση αλλά να αποκλείει κάθε χαμηλότερη δραστηριότητα. Βλ. Principles I.32.

⁸⁹⁵ "Θεωρώ ότι το σώμα δεν είναι τίποτε περισσότερο από ένα άγαλμα ή μηχανή που έχει φτιαχτεί από γη.." (CSMK I 99). "Θεωρώ τον νου όχι ως μέρος της ψυχής, αλλά ως ολόκληρη την ψυχή που σκέπτεται" (AT VII 356). Έτσι, μόνο όσον αφορά τον άνθρωπο, ο Καρτέσιος δέχεται ότι υπάρχει ένας διακριτός νους ή ψυχή για κάθε άνθρωπο και η αριστοτελική μορφή μεταλλάσσεται σε ανεξάρτητη οντότητα διακριτή από όλες τις άλλες ικανότητες που μοιραζόμαστε με τα ζώα. Ο νους επιβάλλεται στο ανθρώπινο σώμα, με μια έννοια συνιστά την ουσιαστική μορφή του σώματος και ο άνθρωπος συνιστά κάτι σαν ανωμαλία σε έναν μη υλομορφικό κόσμο. Η ψυχή, δηλαδή ο νους, "είναι η αληθινή ουσιαστική μορφή του ανθρώπου", καθώς "ο νους είναι ουσιαστικώς ενωμένος με το σώμα" και μάλιστα "η ψυχή είναι πραγματικά ενωμένη με ολόκληρο το σώμα, και κανονικά δεν μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει σε οιοδήποτε μέρος του σώματος αποκλείοντας τα άλλα.....ωστόσο υπάρχει ένα μέρος του σώματος όπου ασκεί τις λειτουργίες της περισσότερο από όλα τα υπόλοιπα...και ξεχωρα από αυτόν τον αδένα, δεν υπάρχει άλλο μέρος του σώματος όπου η ψυχή να ασκεί τις λειτουργίες της άμεσα". (AT III 505, VII 228, Passions I.30-31). Ωστόσο, αν θεωρήσουμε το σώμα ανεξάρτητα "δεν αντιλαμβανόμαστε τίποτε που να απαιτεί ένωση με την ψυχή" (AT III 461). Με άλλα λόγια, μολονότι η ψυχή ως νους επηρεάζει το σώμα αιτιακά μέσω του κονωειδούς αδένα, δεν ορίζει και διατηρεί το σώμα όπως η αριστοτελική ουσιαστική μορφή ή ψυχή.

λογική ψυχή. Οι θρεπτικές και αισθητικές ψυχές, ως οι ιδιαίτερες ικανότητες που χαρακτηρίζαν τα έμβια έχουν καταστεί περιττές και τα πάντα ανάγονται στην τοπική κίνηση της εκτεταμένης ύλης, στην μηχανική αιτιότητα. Έτσι, οι, ήδη παραποιημένες από τους σχολαστικούς, ουσιώδεις μορφές, καταπίπτουν και από το τελευταίο οχυρό τους καθώς ακόμη και στα έμβια έχουν αντικατασταθεί από τους νόμους της φυσικής ως δευτερογενή αίτια επιμέρους συμβάντων σε έναν υλικό κόσμο που έχει ως πρώτη αιτία έναν Θεό δημιουργό⁸⁹⁶. Οι οργανισμοί δεν συνιστούν πλέον αυτόνομες ουσίες, δηλαδή ουσιώδεις ενότητες που καθορίζονται από την προσίδια μορφή ή φύση ή ψυχή τους και που αυτοπραγματώνονται μέσα από την ενεργοποίηση των εσωτερικών δυνατοτήτων τους επειδή το τέλος τους είναι να είναι αυτή η μορφή ή φύση. Έτσι, όμως, πέρα από το παράδοξο της αποζωτικοποίησης της ζωής, τίποτε από την πλευρά της φύσης δεν δικαιολογεί ούτε προδιαγράφει την ύπαρξη κανενός είδους κανόνα. Τα ζωντανά όντα από αυτενεργά κέντρα αιτιότητας κατέληξαν να είναι αδρανή σώματα, γιατί από την επιστημονική επανάσταση και μετά η μετάθεση της κίνησης από την κατηγορία της μεταβολής στην κατηγορία της κατάστασης συμπαρέσυρε και την ζωή από την κατηγορία της ενέργειας σε εκείνη της αδράνειας. Με την εξορία της μορφικής αιτιότητας κάθε έννοια κανονικότητας δεν μπορεί παρά να είναι επιβεβλημένη από κάποιο νου ή να έγκειται στην συμμόρφωση με κάποια πρότυπα ή νόμους ανάλογα των πλατωνικών μορφών ή να αποτελεί απλώς μια οντολογικά μετέωρη και γνωσιολογικά ανεξήγητη γενίκευση της κανονικότητας κάποιων παρατηρήσιμων συμπεριφορών. Ομοιοτρόπως, καταλήξαμε η κάθε κανονιστικότητα να προϋποθέτει προθετικότητα και η κάθε νοητική και συνειδησιακή κατάσταση να προϋποθέτει την αποβλεπτικότητα ως κάτι διακριτό από το αντικείμενο της γνώσης ενώ η παρουσίαση του κόσμου στην αντίληψη, με η χωρίς αποβλεπτικότητα, να καθίσταται αδύνατη ή να θεωρείται οιονεί μαγική. Η απομάκρυνση της αντίληψης από το ζωντανό σώμα και η κατανόησή της είτε ως αμιγώς νοητικό είτε ως αμιγώς υλικό φαινόμενο είτε ως συνδυασμός και των δύο, και όχι ως ζωτικό ενέργημα κατά το οποίο αυτό που είναι η γνώση αυτού που γνωρίζεται είναι εμμενές στα ενεργήματα της αντίληψης και της νόησης, είναι το χάσμα του νου και κόσμου. Ετούτο όμως είναι το χάσμα που άφησε η εξουδετέρωση του ζωντανού φυσικού σώματος ως έμψυχου, δηλαδή ως ενεργητικά αυτόνομου κέντρου συμπεριφοράς, η οποία με την σειρά της βασίστηκε στην απαλοιφή της μορφικής αιτιότητας ως συνδυασμού επενεργητικών και παθητικών δυνάμεων σε μια κοινή εντελέχεια που ως ενεργός επαρκής συνθήκη είναι συγχρονικά οντολογικά πρότερη της πραγμάτωσής τους.

Η νατουραλιστική εξήγηση έγκειται στην αναγνώριση της συνέχειας αλλά και της διάκρισης της άψυχης ανόργανης φύσης με την έμψυχη οργανική φύση και την ανθρώπινη φύση. Έγκειται στην αναγνώριση της ιδιαιτερότητας της ζωής και των αιτιακών σχέσεων που την διέπουν ως φυσικών και όχι στην επιστημονική φυσικοποίηση της ζωής και την αιτιακή και άρα οντολογική αναγωγή της στην μη

⁸⁹⁶ Βλ. και. Grene, Depew 2004 32-53, Asma 1996 49-56, Flage 1997 7. Προφανώς, όπως έχουμε αναφέρει και αλλού, μέχρι να φτάσουμε στον Καρτέσιο, διάφορες απόψεις προς μια πιο μηχανιστική βιολογία, ο περιορισμός του ρόλου της ουσιώδους μορφής και η μερική ανεξαρτητοποίηση της ύλης από τους σχολαστικούς καθώς και η μεταστροφή της έννοιας της τελεολογίας από εσωτερική σε εξωτερική είχαν προετοιμάσει το έδαφος για την καρτεσιανή ανατροπή όσον αφορά την έννοια της ζωής.

ζωή. Έγκειται, άρα, σε μια εμπλουτισμένη έννοια της φύσης όπου το 'απομαγεμένο πεδίο των φυσικών νόμων' αποτελεί μόνο ένα μέρος από το μέρος της πραγματικότητας που είναι νοήσιμο και στην διαμόρφωση μιας έννοιας αντικειμενικότητας που συμπεριλαμβάνει την σκέψη, το συναίσθημα, τις προθέσεις και κάθε είδους υποκειμενικότητα ως αντικειμενικά γεγονότα της φύσης. Ως προς αυτό, αν μη τι άλλο, η αριστοτελική θεωρία μπορεί να μας παρέχει μια βάση. Πριν φτάσουμε στο πεδίο της ανθρώπινης νόησης, της ελευθερίας του λόγου και των προθέσεων προηγούνται και προϋποτίθενται άλλοι βαθμοί ελευθερίας. Προϋποτίθεται η ζωή, δηλαδή ο οργανισμός ως ζωντανό σώμα που εκδηλώνει κανονιστικές συμπεριφορές λόγω της μη εμπρόθετης, και άρα εσωτερικής, τελεολογικής διάστασης του είναι του. Η προθετικότητα προκύπτει ως ανώτερος βαθμός ελευθερίας από την εσωτερική τελικότητα, δηλαδή τις μη συνειδητές εσωτερικά κατευθυνόμενες διαδικασίες με προεξάρχουσα αυτή του μεταβολισμού που μοιράζονται όλα τα ζωντανά όντα ανεξαιρέτως.

Επομένως, μολονότι, έχει δοθεί μεγάλο βάρος, από τους σύγχρονους μελετητές που ασχολούνται με την φιλοσοφία του νου, στην ερμηνεία της αριστοτελικής θεωρίας σχετικά με την αντίληψη και την νόηση, δεν έχει δοθεί το απαιτούμενο βάρος στην ερμηνεία της σύμφυτης και άρα αναπόσπαστα συμπληρωματικής άποψης του Αριστοτέλη σχετικά με εκείνες τις λειτουργίες που στην σύγχρονη εποχή κατατάσσονται αμιγώς στις υλικές φυσιολογικές λειτουργίες. Αν και από αριστοτελική άποψη είναι λάθος διατύπωση, από την σύγχρονη οπτική θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Αριστοτέλης 'προσγειώνει' την ψυχή και 'ανυψώνει' το σώμα με την έννοια ότι όλες οι ζωτικές λειτουργίες, από την θρέψη ως την σκέψη, συνιστούν ψυχοσωματικές δραστηριότητες. Επί της ουσίας και τα δύο είναι σε διάσταση με όλες τις κυρίαρχες σύγχρονες τάσεις. Παραδείγματος χάριν, προβάλλεται στην αριστοτελική θεωρία μια υλιστική ή λειτουργιστική ερμηνεία των νοητικών φαινομένων ενώ η αριστοτελική έννοια της ύλης δεν επιτρέπει κατά κανένα τρόπο τέτοιου είδους ερμηνείες. Και δεν επιτρέπει τέτοιου είδους ερμηνείες όχι γιατί ο Αριστοτέλης, παρά τον Burnyeat⁸⁹⁷, έβλεπε την ύλη ως ζωντανή, αλλά γιατί, συμφωνώντας εδώ με τον Burnyeat, η αριστοτελική υλική αναγκαιότητα, αφενός δεν εξαντλεί το πεδίο της φυσικής πραγματικότητας και, αφετέρου, δεν παρέχει ούτε ανοδικές εξηγήσεις που να συνιστούν επαρκείς εξηγήσεις, ούτε υποστρώματα πολλαπλής πραγμάτωσης όπως απαιτεί ο λειτουργισμός. Ως εκ τούτου, προϋποθέτοντας, από την μια, την διάσταση της ύλης από τα ψυχικά φαινόμενα και ταυτίζοντας, από την άλλη, το φυσικό με την ύλη και το νοητικό με την μορφή, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, οι περισσότερες αριστοτελικές μεταμφιέσεις των σύγχρονων θεωριών παραμένουν δέσμιες του καρτεσιανού ρήγματος. Καθόσον η μη ψυχική διάσταση των φυσιολογικών λειτουργιών θεωρείται δεδομένη και δεν εκλαμβάνεται ως διαπραγματεύσιμη, το ζητούμενο περιορίζεται στην υλιστική ερμηνεία των νοητικών συμβάντων, ήτοι οι περισσότεροι εστιάζουν στην αριστοτελική 'προσγείωση' των νοητικών φαινομένων. Έτσι, το 'Περί Ψυχής', κυρίως, έχει μετατραπεί σε πεδίο διαμάχης και διεκδίκησης του Αριστοτέλη. Εντούτοις, όταν αυτές οι δύο σύμφυτες διαστάσεις της θεωρίας του για την ψυχή αποκόπτονται, δεν συσχετίζονται επαρκώς ή, χειρότερα,

⁸⁹⁷ Βλ. Burnyeat 1992.

όταν αποσιωπάται ή υποτιμάται η ψυχική, δηλαδή η μορφική, διάσταση των φυσιολογικών λειτουργιών, και χάνουμε το κλειδί για μια πιθανή επίλυση των γρίφων της ζωής και του νου μέσω της αριστοτελικής θεωρίας, και παρερμηνεύουμε την ίδια την θεωρία. Το πρόβλημα είναι ότι μετά τον εξοβελισμό της ψυχής ως αρχής ζωής, η διάσταση του φυσικού από το νοητικό είναι τόσο βαθιά ριζωμένη μέσα μας που σχεδόν αδυνατούμε να συλλάβουμε την πιθανότητα να μην υπάρχουν δύο διαφορετικά πεδία που πρέπει να εναρμονίσουμε αλλά μία κοινή φύση που πρέπει να κατανοήσουμε σε όλες της τις διαβαθμίσεις και τις εκφάνσεις. Ή με, άλλα λόγια, ότι ο φυσικαλισμός αφορά ένα πεδίο του πραγματικού που δεν εξαντλεί την οντολογία και δεν μας δεσμεύει ως προς τα είδη των επιτρεπόμενων οντοτήτων, των αιτιακών αλληλεπιδράσεων και τις έννοιες της ύλης και του φυσικού γενικότερα.

Το κάθε έμβιο συνιστά εν τέλει ένα έννομο σώμα, όπου ο προσίδιος νόμος έκαστου δεν είναι ένας κανόνας που το διέπει αλλά μια διαρκής κανονιστικότητα που του ανήκει. Η εμμενής, προσίδια μορφή ή ψυχή ή ουσία ή φύση κάθε έμβιου είναι η συγκροτητική του εντελέχεια η οποία εκδηλώνεται μέσα από ένα συντονισμένο σύνολο ενεργειών, δηλαδή ως ενεργός πραγματικότητα ή ζην. Εν ολίγοις, η ψυχή του κάθε έμβιου είναι μια εμμενής συγκροτητική αρχή λόγω της οποίας εκδηλώνεται η ζωή του ως ένα συγκεκριμένο υπόδειγμα συμπεριφοράς, είναι η 'a priori' αρχή και το πραγματικό εσωτερικό τέλος της ζωής. Αντιθέτως, ο νους μας δεν φέρει αρχικά κανένα δομικό ή a priori στοιχείο και ο ίδιος δεν συνιστά τίποτε περισσότερο από μια αμιγή πράξη κατανόησης που συγκροτείται από αυτά που νοεί, γιατί είναι αυτά που νοεί όταν νοεί⁸⁹⁸. Σε αντίθεση με κάθε μετακαρτεσιανή και μετακαντιανή σύλληψη περί ορθολογικότητας, θα μπορούσαμε να πούμε πως 'τόπος ειδών' σημαίνει 'απλώς' ότι το a priori της γνώσης συγκροτείται φυσικώ τω τρόπω από την μάθηση και την a posteriori σύλληψη και κατανόηση του a priori των πραγμάτων, των καθοριστικών χαρακτηριστικών της πραγματικότητας και των μεταξύ τους αναγκαίων σχέσεων. Να τονίσω και πάλι, ωστόσο, ότι ετούτο δεν σημαίνει υποβιβασμό της γνώσης με την αυστηρή έννοια σε a posteriori, γιατί ο αριστοτελικός νους προκύπτει αιτιακά και όχι μέσω αφαιρέσεων και γενικεύσεων από την εποπτεία και το περιεχόμενο της εμπειρίας. Η δια-μόρφωση του νου είναι αιτιακή και αντικειμενική. Ως εκ τούτου, αυτές οι a priori αρχές, αφ'ης στιγμής συλλαμβάνονται, δηλαδή συγκροτούν τον ίδιο τον νου, αποτελούν άμεσες αλήθειες που είναι συγκροτητικές του λόγου με την αυστηρή έννοια και που δεν μπορεί παρά να είναι εγκυρότερες και από τις εμπειρικές παρατηρήσεις αλλά και από τα συμπεράσματα που συνάγονται διασκεπτικά από αυτές. Επομένως, όπως ήδη ειπώθηκε, είναι εσφαλμένο να θεωρούμε πως αποκτάμε εννοήματα με κάποιο μαγικό τρόπο όπου ο νους, μυστηριωδώς πως, εξαγάγει ή εννοράται τις μορφές των πραγμάτων. Όπως το θέτει ο Frede, "οι έννοιες δεν αποκτώνται μία μία σε απομόνωση.....η σύλληψη των καθόλου...συνιστά μια πολύπλοκη διαδικασία στην πορεία τις οποίας οι έννοιές μας αναπροσαρμόζονται έως ότου ταιριάζουν οριστικά σε ένα συνεκτικό και κατάλληλα δομημένο σύστημα εννοιών και, αντίστοιχα, πεποιθήσεων συναρτήσει των οποίων μπορούμε εν τέλει να κατανοήσουμε εκείνα

⁸⁹⁸ ΠΨ 430α1-9

που γνωρίζουμε από την εμπειρία"⁸⁹⁹. Να συμπληρώσω, μόνο, ότι αυτές οι έννοιες είναι δυνατότητες σκέψης που μπορούν να ενεργοποιηθούν και να εφαρμοστούν τόσο στα επιμέρους αντικείμενα όσο και στην θεωρητική σκέψη των καθολικών αληθειών. Ωστόσο, όπως και όσο το καταλαβαίνω, ο ενεργεία νους, το νοείν ή η νόηση, δεν είναι οι ενεργοποιημένες έννοιες ή οι σκέψεις ως συνδυασμοί αυτών των εννοιών. Αυτά είναι η ύλη ύλη του νου, --η οποία ωστόσο με έναν απώτερο τρόπο συνδέεται με σωματικές κινήσεις ή με ικανότητες όπως η φαντασία που προϋποθέτουν τέτοιες υλομορφικές κινήσεις--, κατ'αναλογία με τον βρασμό του αίματος που είναι η ύλη του θυμού ως ενέργεια της δυνατότητας αντιλήψης. Η κατ'ενέργεια γνώση είναι ο δυνάμει νους όπως το κατ'ενέργεια λειτουργικό σώμα είναι, λόγω της ψυχής, το δυνάμει ζωντανό σώμα του έμβιου όντος. Ο δυνάμει νους, δηλαδή τα νοήματα ως δυνατότητες, είναι 'συγκροτημένοι' από τις νοητές μορφές και όταν νοεΐ είναι αυτές οι νοητές μορφές, δηλαδή είναι ο ενεργεία νους. Γιατί ο δυνάμει νους ως άμεσα δυνάμει νους και ο ενεργεία νους είναι, τρόπον τινά άυλα, κάτι ταυτό και ένα κατ'ανάλογο τρόπο που η έσχατη ύλη και η μορφή είναι το 'σύνθετο' πράγμα ως υποκείμενο, η μεν δυνάμει και η δε ενεργεία. Ο νους ως νόηση ή νοεΐν δεν σκέφτεται τα περιεχόμενά του ούτε απλώς συμπίπτει με αυτά και με τον εαυτό του 'εν παρέργω' γιατί είναι απολύτως το περιεχόμενο ή αντικείμενο του. Είναι τα νοητά που νοεΐ γιατί το να είναι κάτι πραγματικά νοητό σημαίνει ότι όταν νοεΐται είναι ο νους που νοεΐ ή, αλλιώς, είναι συνάμα νοούν και νοούμενο· το ίδιο το νοητό ως τέτοιο είναι μια αμιγής νοητική ενέργεια ή πράξη που είναι το περιεχόμενο της και συμποσούται στην ίδια μας την αδιαμεσολάβητη ή άμεση αδιαίρετη γνώση ή κατανόηση. Για να το θέσω αλλιώς, ο νους ως νοεΐν ή νόηση ή πραγματικό νοητό ή νοούμενο ή νοούν δεν είναι ενέργημα που είναι η γνώση αυτού του οποίου είναι γνώση αλλά απλώς και μόνο 'γνώση', κάτι που το μοναδικό είναι του είναι να είναι γνώση ως η γνώση που είναι. Είναι η πραγματικότητα του νου που καθιστά την γνώση πραγματική γνώση και την οποία 'αγγίζει' η γνώση μας όταν ως ζωτικοποιημένη γνώση ανεπίσσεται σε αντικειμενικά συγκροτημένο υποκειμενικό νου λόγω του οποίου κατανοούμε αυτά που γνωρίζουμε επειδή η κατανόηση όταν σκεφτόμαστε προηγείται συγχρονικά των νοημάτων που ενοποιεί ως τέλος. Γιατί τα νοήματα ή οι έννοιες ως δυνατότητες που ενεργοποιούνται όταν σκεφτόμαστε συγκλίνουν προς αυτό το τέλος που είναι η αρχή της συγκρότησής τους σε έλλογη γνώση, δηλαδή ο ποιητικός νους. Εφόσον ο νους μας συγκροτείται από την ίδια την γνώση που λαμβάνουμε και στην συνέχεια χρησιμοποιούμε κατά μια έννοια ο ποιητικός νους είναι μέσα στην γνώση ως κατεχόμενη και ως επαρκή συνθήκη νόησης. Όπως η τέχνη έχει τον λόγο της οικίας και μόνο κατεχόμενη και σε εντελέχεια κατευθύνει τις κινήσεις του οικοδόμου έτσι ώστε η ύλη να γίνει άμεσα δυνάμει οικία αλλά η ίδια η ενεργεία τέχνη δεν είναι μια μορφή οικίας, και έτσι όπως το φως μόνο ως εντελέχεια του διαφανούς ποιεί όραση επειδή έχει τις αισθητές μορφές ως κινήσεις ή αναλογίες του ενδιάμεσου μολονότι αυτές δεν είναι τα αισθητά που αισθανόμαστε και βλέπουμε, έτσι και η ζωτικοποιημένη γνώση φτάνει να έχει τις νοητές μορφές που κινούν ως τέλος, δηλαδή ως εντελέχεια που οριοθετεί τις δυνάμεις, δηλαδή τα νοήματα, που συγκλίνουν σε αυτή και αποτελούν ένα οργανωμένο εννοιολογικό σύστημα ή έλλογη γνώση. Έτσι ο ποιητικός νους υπό μια έννοια είναι μέσα στην κατεχόμενη γνώση και υπό μια άλλη έννοια δεν είναι.

⁸⁹⁹ Frede 1996 171. Βλ. και Burnyeat 2008 25-37

Είναι τα ίδια τα νοητά που κινούν ως τέλος μόνο όταν νοούμε δηλαδή μόνο όταν ο παθητικός νους που έχει γίνει άμεσα δυνάμει είναι αναγκαία η εντελέχεια, δηλαδή ο ενεργεία νους, που είναι τα νοητά ως νοούμενα που οριοθετούν την σκέψη· που κάνουν την σκέψη να είναι πραγματικά σκέψη και που είναι απaráκαμπτη προϋπόθεση όχι για την κατανοησιμότητα αλλά για την πραγματική κατανόηση των πραγμάτων. Και τα νοητά ή τα νοούμε ή δεν τα νοούμε και όταν τα νοούμε ο δυνάμει νους είναι ο ενεργεία νους που είναι ένα και το αυτό με τον ποιητικό νου που είναι η αρχή της ενότητας του λόγου και είναι κοινός σε όλους. Ο ποιητικός νους, ως αυτό που καθιστά την γνώση ποιητικό νου, είναι αρχή αρχής ή τέλος ή τρόπον τινά τόπος μορφών· όριο αλλά και πηγή της γνώσης όταν η τελευταία ως ζωτικοποιημένη γνώση ή έλλογη νοητική δυνατότητα της ανθρώπινης ψυχής, δηλαδή του ζωντανού ανθρώπινου όντος ως γνωσιακού εαυτού, 'καθάπτεται' με τον κόσμο ως νοήσιμη πραγματικότητα και κανονιστική τάξη, αρχή της οποίας, για τον Αριστοτέλη τουλάχιστον, είναι ο θεός ως απόλυτο καλό και πρώτο ορεκτό αλλά και πρώτο νοητό ως 'νοήσεως νόησις'. Με δυο λόγια ο ποιητικός νους δεν είναι εμμενής του παθητικού νου μας, δηλαδή του νου με τον οποίο σκεπτόμαστε. Είναι η επαφή μας με την νοήσιμη πραγματικότητα και η αρχή και το όριο της γνώσης το οποίο προφανώς ούτε μνημονεύουμε όταν νοούμε, δηλαδή κάθε φορά που ο νους μας χωρίζεται όταν νοεί τον εαυτό του, δηλαδή γίνεται ενεργεία νους, ούτε και χάνεται όταν ο παθητικός νους μας, δηλαδή ο νους με τον οποίο σκεπτόμαστε, ως ανελιγμένη ψυχική δυνατότητα εξαφανιστεί μαζί με την 'υπόλοιπη' ψυχή με το θάνατο μας.

Η σύλληψη των πρώτων αρχών και των ορισμών των ουσιών ή 'τι ην είναι', έγκειται στην κατανόηση, δηλαδή τον νου, που επέρχεται αφού εξοικειωθούμε με τις κανονικότητες που παρατηρούμε και αφού γνωρίσουμε τα χαρακτηριστικά που θέλουμε να εξηγήσουμε και αφού αναπροσαρμόσουμε τις έννοιες μας και τις διάφορες πρόσκαιρες εξηγήσεις που μας φαίνονταν σωστές⁹⁰⁰. Και ο λόγος που όλα αυτά μπορούν να συμβαίνουν είναι γιατί 'η ψυχή είναι έτσι φτιαγμένη έτσι ώστε να μπορεί να υφίσταται αυτή την διαδικασία', αλλά, το ότι η ψυχή είναι έτσι φτιαγμένη, δεν σημαίνει ότι υπάρχει μια επιπρόσθετη άυλη οντότητα μέσα σε ένα σώμα αλλά ότι υπάρχει ένα αυτοκαθοριζόμενο εξατομικευμένο σώμα που χαρακτηρίζεται από ένα σύνολο δυνατοτήτων τις οποίες εκδιπλώνει και εκδηλώνει στο φυσικό του περιβάλλον αν τίποτε δεν παρέμβει. Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος λόγω της ψυχής ως αιτίας της ενεργούς οργάνωσής του, μπορεί να αλληλεπιδρά με τον κόσμο και να αντλεί 'πληροφορία' ενώ αναπτύσσοντας μέσω εξάσκησης την φυσική κριτική του ικανότητα, ως ένα είδος know how, φτάνει να έχει γνώση ή νου. Γιατί ο άνθρωπος δεν είναι μεταφυσικά απομονωμένος καθώς ανήκει, ως έμψυχο ον και όχι ως σκέτο σώμα, στην ίδια διαβαθμισμένη πραγματικότητα με τα υπόλοιπα φυσικά όντα και είναι τελεολογικά συγκροτημένος έτσι ώστε όπως το χέρι είναι όργανο οργάνων έτσι και η αίσθηση είναι είδος αισθητών και ο νους είδος ειδών ή μορφή μορφών⁹⁰¹.

⁹⁰⁰ "αποδιδόναί κατά την φαντασίαν περί των συμβεβηκότων, ή πάντων ή πλείστων, τότε και περί της ουσίας έξομεν λέγειν κάλλιστα" ΠΨ 402β24-27

⁹⁰¹ Όπως το χέρι είναι το ίδιο ένα όργανο με το οποίο όμως αποκτώνται και χρησιμοποιούνται όλα τα άλλα απτά όργανα, δηλαδή τα εργαλεία, έτσι και η αίσθηση και ο νους ως δυνάμεις της ψυχής είναι

Γιατί σε τελική ανάλυση η ανέλιξη της γνωσιακής σχέσης του υποκειμένου με τον κόσμο, δηλαδή της ίδιας της αποκτώμενης γνώσης, σε τρόπον τινά 'ζωτικοποιημένη γνώση' ή νου, αφορά την αντικειμενική συγκρότηση της υποκειμενικότητας ως 'κατάληψης' των μη αισθητών πρώτων αρχών σύμφωνα με τις οποίες είναι οργανωμένη η πραγματικότητα της οποίας έχουμε εμπειρία και της οποίας η ανώτερη εκδήλωση είναι η ίδια η νόηση ως αδιαμεσολάβητη γνώση, δηλαδή άμεση και μη εμπίπτουσα σε ψεύδος κατανόηση του ενεργήματος που κάθε φορά είναι όταν επιτελείται.

Αν προσπαθήσουμε να υιοθετήσουμε μια σύγχρονη εκδοχή της αριστοτελικής θεωρίας για τον νου, θα λέγαμε, αντιστρέφοντας τον McDowell, ότι δεν είναι ο κόσμος νοήσιμος επειδή είναι εννοιακά αρθρωμένος στην εμπειρία αλλά είναι νοήσιμος επειδή ο νους μας είναι κοσμολογικά συγκροτημένος και σε μεγάλο βαθμό σύμμορφος με την πραγματικότητα, χωρίς ωστόσο το τελευταίο να σχετίζεται με τα γυμνά δεδομένα ενός ωμού νατουραλισμού. Τώρα, το κατά πόσον και υπό ποιά έννοια θα μπορούσε να υποστηρίξει κάποιος πως αυτοί οι δύο ισχυρισμοί ίσως δεν διαφέρουν και τόσο είναι άλλο ζήτημα. Ισχυρίζομαι, ωστόσο, πως αν αυτή η εννοιολογική άρθρωση του κόσμου δεν ριζώνει σε μια συνολική αλλαγή θεώρησης για την οντολογία των ιδίων των πραγμάτων του κόσμου που να προκύπτει από την οντολογική αναθεώρηση της ζωής, παραμένει ένας ελιγμός που δέχεται την πρόσβαση του υποκειμένου στον κόσμο χωρίς να διασφαλίζει τους όρους δυνατότητας αυτής της πρόσβασης, δηλαδή την ζωή ως βασικό τρόπο του είναι που προδιαγράφεται από την ύλη και που προδιαγράφει την εσωτερικότητα και τον νου. Η αριστοτελικής προέλευσης δεύτερη φύση του McDowell, βάσει της οποίας ισχυρίζεται πως ο λόγος συγκροτείται στα επιμέρους υποκείμενα από την ανατροφή και η οποία αντικαθιστά την καντιανή υπερβατολογική συνείδηση με το ατομικό υποκείμενο, καθιστά εξ ορισμού την φύση προσβάσιμη από την εμπειρία

όργανα της ψυχής με τα οποία αποκτούνται και χρησιμοποιούνται οι αισθητές και οι νοητές μορφές αντιστοίχως. Οι κριτικές δυνάμεις της ψυχής είναι δυνάμεις όλες οι αισθητές και οι νοητές μορφές και ως εκ τούτου είναι τα όργανα μέσω των οποίων σκεφτόμαστε και επιτελούμε το νοητικό έργο μας, δηλαδή εκπληρώνουμε το τέλος μας ζώντας την νοητική και πρακτική ζωή που μας αντιστοιχεί. Το σώμα είναι όργανο της ψυχής (ΠΨ 412α28) δηλαδή εκείνο μέσω του οποίου εκδηλώνεται η πραγματικότητα ή εντελέχεια της ψυχής που είναι η ζωή. " ...φαίνεται πως κάθε σώμα έχει το δικό του προσίδιο είδος και μορφήΠρέπει αλήθεια η τέχνη να έχει στη διάθεσή της τα δικά της όργανα και η ψυχή το δικό της σώμα" (ΠΨ 407b25-26) .."γιατί όλα τα φυσικά σώματα είναι όργανα της ψυχής, όπως ακριβώς τα σώματα των ζώων έτσι και τα σώματα των φυτών, επειδή υπάρχουν χάριν της ψυχής" (ΠΨ 415β18-20). Η ψυχή ως "πρώτη εντελέχεια φυσικού σώματος που δυνάμει έχει ζωή" (ΠΨ 412α27-28) συγκροτεί και ταυτόχρονα 'αποτελείται' από ένα σύνολο δυνάμεων ή δυνατοτήτων που συνδέονται άμεσα ή έμμεσα με σωματικά όργανα. Επί της ουσίας, αυτές οι δυνατότητες είναι τα όργανα της ψυχής, για παράδειγμα, η αίσθηση ως δυνάμει τα αισθητά και ο νους ως δυνάμει τα νοητά είναι τα όργανα με τα οποία συλλαμβάνουμε και σκεφτόμαστε τα αισθητά και τα νοητά όπως με το χέρι έχουμε την δυνατότητα να πιάνουμε και να χειριζόμαστε τα απτά πράγματα ή άλλα εργαλεία. Έτσι, ο Αριστοτέλης, σε αντίθεση με τον Αναξαγόρα που ισχυριζόταν ότι ο άνθρωπος είναι το πιο έξυπνο ον επειδή έχει χέρια, ισχυρίζεται ότι ο άνθρωπος έχει χέρια επειδή είναι το πιο έξυπνο ον, καθότι το όργανο είναι εκείνο που πρέπει να προσαρμόζεται στις δραστηριότητες και όχι η δραστηριότητα στο όργανο. Η φύση κάθε ζώου του παρέχει τα όργανα που μπορεί να χρησιμοποιήσει και έχει δώσει στον άνθρωπο χέρια επειδή έχει την ευφυΐα να τα χρησιμοποιήσει. Διαφορετικά θα του ήταν άχρηστα. Βλ. και Hicks 545, Polansky 2007 496-497

αφήνοντας την νόηση, το πεδίο του λόγου, ανέγγιχτη από μια κανονικότητα που θα άρμοζε στον ίδιο τον κόσμο, στο πεδίο των νόμων. Κατά τον McDowell ο κόσμος δεν είναι γυμνά δεδομένα αλλά ασκεί ορθολογικούς περιορισμούς στην σκέψη επειδή το εννοιολογικό είναι απεριόριστο και δεν υφίσταται τίποτε έξω από αυτό⁹⁰². Η αισθητηριακή πρόσληψη παραμένει μια δεκτική ικανότητα που δέχεται την επίδραση του πραγματικού κόσμου αλλά τα αντιληπτικά δεδομένα είναι εννοιολογικά μόνο και μόνο επειδή παρέχονται από ικανότητες που ανήκουν στην αυτενέργεια, δηλαδή στην κατανόηση, και όχι επειδή μεταφέρουν πληροφορία για τις ποιότητες ή την κανονικότητα του κόσμου. Η αιτιότητα που ασκεί ο κόσμος στις αισθήσεις παραμένει στο πεδίο του νόμου, είναι μια αιτιότητα σύγχρονων συμβάντων και ο ίδιος ο κόσμος είναι ένα σύνολο γεγονότων⁹⁰³. Έτσι, όμως, η σκέψη εκτείνεται προς τον κόσμο χωρίς να δικαιολογείται πως ο κόσμος εισέρχεται στην σκέψη. Ο McDowell υποστηρίζει πως η παθητική αισθητηριακή εμπειρία είναι εξαρχής διαμεσολαβημένη από τις εννοιολογικές δυνατότητες της αυτενέργειας, δηλαδή της νόησης, και συνιστά συγχρόνως μια παθητική αλλά και νοητική κατάσταση. Λόγω της παθητικότητάς της, δηλαδή της φυσικότητάς της, διασφαλίζει τον περιορισμό της σκέψης από την ανεξάρτητη πραγματικότητα ενώ λόγω της νοητικότητάς της διασφαλίζει την ορθολογικότητα αυτού του περιορισμού. Κατά τον McDowell η αποδοχή της παθητικής λειτουργίας εννοιολογικών ικανοτήτων κατά την ενεργοποίηση της αισθητικότητας είναι εκείνη που μας επιτρέπει να δούμε την εμπειρία ως ορθολογικό περιορισμό στην εμπειρική σκέψη χωρίς να υποπίπτουμε στον μύθο του δεδομένου⁹⁰⁴. Ισχυρίζεται, πως εκείνο που οφείλουμε να κάνουμε είναι να αναθεωρήσουμε την σύλληψη μας για το τι είναι φυσικό, έτσι ώστε να υπάρχει χώρος για την αυτενέργεια, δηλαδή να επαναφέρουμε την ανταπόκριση στο νόημα πίσω στις φυσικές αισθητικές μας ικανότητες, χωρίς ωστόσο να δεχτούμε πως η αυτενέργεια, δηλαδή η ανταπόκριση στον νόημα, μπορεί να συλληφθεί συναρτήσει νατουραλιστικών όρων, τουλάχιστον καθόσον το νατουραλιστικό νοείται φυσικαλιστικά και περιορίζεται στο πεδίο του νόμου⁹⁰⁵. Επομένως, προκειμένου να δούμε τις ασκήσεις της αυτενέργειας ως φυσικές χωρίς να θολώσουμε την αντίθεση μεταξύ του πεδίου του λόγου και της σφαίρας του νόμου, δεν πρέπει να ενσωματώσουμε τις έννοιες που συνδέονται με την αυτενέργεια στην δομή της σφαίρας του νόμου, δηλαδή στη φύση, αλλά πρέπει να τονίσουμε τον ρόλο τους στην σύλληψη προτύπων σε ένα συγκεκριμένο τρόπο ζωής. Ετούτο επιτυγχάνεται μέσω της δεύτερης φύσης που χαρακτηρίζει τον άνθρωπο στην οποία τα δύο πεδία του λόγου και του νόμου εναρμονίζονται έτσι ώστε να γεφυρώνουν το οντολογικό και το γνωσιολογικό χάσμα μεταξύ νου και κόσμου, υποκειμένου της γνώσης και αντικειμενικής πραγματικότητας. Το χάσμα, κατά τον McDowell, γεφυρώνεται επειδή το υποκείμενο είναι ένα φυσικό έμβιο ον, δηλαδή ο άνθρωπος, ο οποίος όμως συγχρόνως είναι και ένα λογικό ον με ικανότητες αυτενέργειας, ο οποίος είναι ενταγμένος στον αντικειμενικό κόσμο τον οποίο και αντιλαμβάνεται. Κατά αυτόν τον τρόπο υποτίθεται ότι αποφεύγουμε τόσο την επαναμάγευση της φύσης όπου τα πάντα φέρουν νόημα όσο και τον άκρατο

⁹⁰² McDowell 1996 42, 44.

⁹⁰³ Esfeld 2000

⁹⁰⁴ McDowell 1996 67

⁹⁰⁵ McDowell 1996 77

πλατωνισμό όπου η λογική δομή μέσα από την οποία φανερώνεται το νόημα είναι ανεξάρτητη από την ανθρωπότητα, δηλαδή εξωφυσική, και η ικανότητα του ανθρώπινου νου να συντονίζεται με αυτή την δομή μαγική. Έτσι, έχουμε μια μερική επαναμάγευση της φύσης όπου από την μία η αυτενέργεια έχει θέση στις περιγραφές ενεργοποίησης φυσικών δυνάμεων κατά την εμπειρία, αλλά από την άλλη δεν υπάρχει νόημα στην πτώση του βέλους όπως υπάρχει νόημα σε ένα κείμενο⁹⁰⁶. Ωστόσο, ο περιορισμός αυτός επί της ουσίας δεν είναι εξωτερικός. Αντί για περιορισμό από τα αντικείμενα του κόσμου, έχουμε περιορισμό από την εμπειρία των αντικειμένων, αντικειμένων που, 'ενόσω δεν έχουμε ακόμα ανασκευάσει τον καρτεσιανό σκεπτικισμό, μπορεί να μην υπάρχουν καν'⁹⁰⁷ ενώ ο ίδιος ο κόσμος μας αφορά έναν κόσμο γεγονότων, κάτι σχετικά με τον κόσμο και όχι κάτι μέσα στον κόσμο.

Αν επομένως, όπως ισχυρίζεται και ο ίδιος ο McDowell, το ζητούμενο δεν είναι να γεφυρώσουμε το χάσμα αλλά να υπονομεύσουμε τον τρόπο σκέψης που το άνοιξε⁹⁰⁸, δεν αρκεί η συμπερίληψη στη γνώση της μη αλάθητης γνώσης, η διάνοιξη της εσωτερικής αντίληψης και το 'φως απ'έξω' μέσω της παραδοχής της εννοιακής άρθρωσης του κόσμου στην εμπειρία οιονεί ως καντιανής μορφικής καταλληλότητας στο ατομικό υποκείμενο, δηλαδή ευτυχούς σύμπτωσης. Το κλείσιμο της υποκειμενικής σφαίρας δεν έφερε ως συνέπεια αλλά έθετε ως προαπαιτούμενο όρο την αποσύνθεση του συνδετικού ιστού του νου με τα πράγματα, και αυτός δεν ήταν πρωταρχικά η άμεση αντίληψη του έξω κόσμου, αλλά τα έμβια όντα ως διακριτοί τρόποι του είναι και ως ενιαία φυσικά όντα που κατέχουν ένα σύνολο χαρακτηριστικών δυνατοτήτων⁹⁰⁹. Και κάποια από αυτά τα όντα αντιλαμβάνονται και σκέφτονται όχι επειδή χαρακτηρίζονται από έναν μυστηριώδη νου ή επειδή η εμπειρία είναι διάφανη αλλά επειδή ως έμβια έχουν και αναπτύσσουν τις ικανότητες της αντίληψης και της σκέψης έτσι ώστε να προσανατολίζονται και να αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και με το περιβάλλον τους αντλώντας πληροφορία. Έτσι ώστε να συγκροτούν τον εαυτό τους μέσα στον κόσμο, δια του κόσμου και έναντι του κόσμου, ζώντας το είδος ζωής τους και εκδηλώνοντας την ενεργό πραγματικότητα που τους αντιστοιχεί. Η υπονόμηση του καρτεσιανισμού δεν μπορεί παρά να ξεκινά από την ανάκτηση του συνδετικού κρίκου του νου και του κόσμου, δηλαδή από τα έμβια όντα ως φυσικά ζωντανά σώματα στα οποία η εξωτερικότητα και η εσωτερικότητα συμπίπτουν.

Η λύση του McDowell μοιάζει περισσότερο με μια αναδιάταξη της καντιανής εμπειρίας έτσι ώστε ο λόγος να μην διακρίνεται από την νόηση και να μην θεμελιώνεται στο υπεραισθητό αλλά στην ατομική συνείδηση η συγκρότηση της οποίας όμως θεωρείται αντικειμενική μόνο λόγω της δυποκειμενικότητάς της και

⁹⁰⁶ McDowell 1996 97

⁹⁰⁷ Βλ. και Williams 2001. Ευχαριστώ τον Σπύρο Πετρονάκο και τον Κώστα Παγωνδιώτη που ως επιμελητές μου παρείχαν κομμάτια από την μετάφραση του εν λόγω βιβλίου πριν την έκδοσή του.

⁹⁰⁸ McDowell 1986

⁹⁰⁹ Θεωρώ ότι αυτό είναι ένα από τα πιο εντυπωσιακά σχόλια του Καρτέσιου: "Θα θεωρήσω ότι όλη η υπόλοιπη φιλοσοφία μου είναι άχρηστη αν η θεωρία μου για την κίνηση της καρδιάς είναι λανθασμένη και του Harvey σωστή" (The Philosophical Writings of Descartes, vol. II p.501 Cambridge 1991). Το ζήτημα δεν έγκειται τόσο στον βιταλισμό του Harvey αλλά στον μονισμό του που απειλεί τον οντολογικό δυισμό του Καρτέσιου μόνο και μόνο αν η καρδιά είναι μυς με μη βουλητικές έμφυτες παλμικές κινήσεις και όχι 'κλίβανος' που εξηγεί την κυκλοφορία μηχανιστικά. Η διαφωνία δεν αφορούσε καν στο αν το αίμα κυκλοφορεί παρά μόνο στο πώς κυκλοφορεί.

όχι λόγω του κόσμου. Η διαφάνεια της εμπειρίας παραμένει μια υποκειμενική αντίληψη ενός συγκροτημένου από τον νου κόσμου και όχι μια αντικειμενική αντίληψη ενός κόσμου μέσω της γνωσιακής σχέσης με τον οποίο μπορεί να συγκροτηθεί η νοητική ικανότητα. Το ότι μπορεί να αντιλαμβανόμαστε ένα μέρος του κόσμου ή της πραγματικότητας και όχι την σύνολη πραγματικότητα δεν χρειάζεται να σημαίνει πως το μέρος της πραγματικότητας που κατανοούμε δεν ανήκει στον κόσμο καθ'εαυτόν. Κατά τον Αριστοτέλη η νόηση με την ευρύτερη έννοια είναι τα νοήματα που μολονότι διαδέχονται το ένα το άλλο αποτελούν ενότητα και αυτή η ενότητα είναι ο νους ως κατανόηση που προηγείται συγχρονικά της εκτύλιξης της σκέψης⁹¹⁰. Τα νοήματα όμως αφορούν κάποιου είδους αφομοίωση, τουτέστιν μορφικές αιτιακές σχέσεις με τον κόσμο μέσω ενεργημάτων σύλληψης και 'μετατροπής' του νοήσιμου μέρους της πραγματικότητας σε ζωτικοποιημένη γνώση ή γνωσιακό εαυτό που ανεπίσσεται μέχρι τον νου. Τουτέστιν, τα νοήματα δεν είναι μέσα στα πράγματα ούτε υπάρχουν έξω από τον νου. Αφορούν στην πραγματική ενότητα γνωρίζοντος και γνωριζόμενου ή υποκειμένου και αντικειμένου στην ενεργεία γνώση μέσα από την συγκρότηση του γνωσιακού εαυτού ως αφομοίωση του άλλου και ταυτότητα των γνωσιακών ενεργημάτων με τα αντικείμενά τους, δηλαδή με την γνώση αυτών των οποίων είναι γνώση, που στην περίπτωση των πραγματικά νοητών είναι ο ίδιος ο νους ως αυτό που είναι· αδιαμεσολάβητη γνώση και αρχή κατανόησης. Η δεύτερη φύση του Αριστοτέλη στην διαμόρφωση του ηθικού χαρακτήρα αφορά κάτι που μέσα από την χρήση των δυνατοτήτων μας και την ενεργητική πρακτική εμπλοκή μας φτάνει με την επανάληψη και την εξοικείωση να γίνει κάτι σαν φύση, δηλαδή ορεκτική άμεσα 'ορθή' ανταπόκριση. Τηρουμένων των αναλογιών το ίδιο ισχύει και για τις γνωστικές εξεις και την απόκτηση εννοιών και λόγου αν και για τον Αριστοτέλη αυτό αφορά μια ούτως ή άλλως φυσική διαδικασία υπό την έννοια ότι η απόκτηση λόγου στον άνθρωπο υπό κανονικές συνθήκες δεν είναι κάτι που ενδέχεται να μην συμβεί. Τουτέστιν, ένας άνθρωπος μπορεί να γίνει ενάρετος ή κακός και από αυτή την άποψη ελλιπής ως πλήρως ανθρώπινο ον, καθώς η ανθρώπινη φύση είναι η δεύτερη φύση, αλλά δεν μπορεί να γίνει έλλογος ή άλογος. Πέραν αυτού όμως, ο McDowell επικαλείται μια δεύτερη φύση που απέχει παρασάγγας από το φυσικό πεδίο του νόμου ενώ ο Αριστοτέλης, απολύτως εύλογα στο δικό του πλαίσιο φύσης, επικαλείται μια δεύτερη φύση ακριβώς για τον αντίστροφο λόγο, δηλαδή, για να δείξει πως κάτι που δεν κατέχουμε εκ φύσεως και που υπερβαίνει την φύση με την οποία γεννιόμαστε γίνεται οιονεί φυσικό ή, τηρουμένων των αναλογιών, μοιάζει με τις φυσικές διαδικασίες και όχι για να δείξει πως κάτι που ως άνθρωποι κατέχουμε ή αποκτάμε μέσα από τον τρόπο ζωής μας είναι κάτι παραπάνω από φυσικό που δεν μοιάζει με τις φυσικές διαδικασίες αλλά παρ'όλα αυτά είναι οιονεί εξ'ορισμού δεύτερη φύση επειδή ανήκουμε στα έμβια όντα που είναι φυσικά όντα χωρίς ωστόσο να διαθέτουν κανενός είδους συναφή γνωσιακή συγκρότηση με εμάς.

Το ζητούμενο είναι να ξεφύγουμε τόσο από το αναπαραστασιακό πλαίσιο στο οποίο είμαστε εγκλωβισμένοι όσο από την τάση μας να πραγματοποιούμε ή να

⁹¹⁰ ΠΨ 407α6-7

εικονοποιούμε τις μορφές και τα νοήματα⁹¹¹. Νομίζω ότι, τουλάχιστον όσον αφορά τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να προσπαθήσουμε να ξεφύγουμε από την κυριολεξία της γλώσσας που αναπόδραστα κάποιες φορές δεν γίνεται παρά να αποδίδει κάποια νοήματα με στατικό και εικονοποιητικό τρόπο ή να αναφέρεται στις μορφές και στον νου σαν να είναι αναπαραστάσεις ή απτές ή ασώματες οντότητες: "τα πρώτα νοήματα όμως σε τι διαφέρουν από τα φαντάσματα; Ή μήπως ούτε και τα άλλα

⁹¹¹ "Η φαντασία, όμως, είναι άλλο πράγμα από την κατάφαση και την άρνηση, γιατί η αλήθεια και το ψεύδος είναι σύνθεση νοημάτων. Οι πρώτες έννοιες, όμως, σε τι διαφέρουν από τα φαντάσματα; Ή μήπως, ούτε και οι άλλες έννοιες είναι φαντάσματα, αλλά και δεν θα συνέβαιναν χωρίς αυτά;" (ΠΥ 432α12-14) Και για τα ίδια όμως τα φαντάσματα ο Αριστοτέλης γράφει: "Είναι φανερό, όμως, ότι η φαντασία δεν είναι ούτε νόηση ούτε υπόληψη. Γιατί αυτή η κατάσταση εξαρτάται από εμάς, όταν θελήσουμε, αφού μπορούμε να φτιάξουμε κάτι μπροστά στα μάτια μας, (όπως ακριβώς όσοι κατατάσσουν πράγματα μνημονοτεχνικά και δημιουργούν τα είδωλά τους) ενώ δεν εξαρτάται από εμάς να διαμορφώσουμε μια γνώμη, διότι αναγκαία θα ψευδόμεσθε ή θα αληθεύουμε."(ΠΥ 437β17-21). Με άλλα λόγια, τα φαντάσματα, δεν συνιστούν εικόνες ή πράγματα μέσα στον νου (Βλ. και Caston 1998 283, 259-282). Γενικώς, η αριστοτελική αντίληψη συμποσούται σε μια άμεση αντίληψη του κόσμου όπου η μορφική εξομοίωση με τα πράγματα έγκειται στην πληροφορία που αντλεί το αντιληπτικό υποκείμενο για τον κόσμο. Αυτή η εν-μόρφωση ή πληροφόρηση είναι αιτιακής φύσης και έγκειται στην 'ενέργεια του δεκτικού' (ΠΥ 414α10-11) η οποία στο επίπεδο του οργανισμού δεν συνιστά κίνηση αλλά το ενέργημα της αντίληψης το οποίο κατευθύνεται έξω προς τα αντικείμενα του κόσμου τα οποία και διακρίνει από το υπόβαθρο τους και από τα υπόλοιπα αντικείμενα. Η αντίληψη ενώ είναι παθητική δύναμις είναι συγχρόνως και 'δύναμις σύμφυτος κριτική' επειδή ακριβώς λαμβάνει πληροφορία με τον συγκεκριμένο τρόπο. Μια σημαντική διαφορά με το σύγχρονο άμεσο ρεαλισμό έγκειται στο είδος των εμπλεκόμενων αιτιακών σχέσεων καθώς η αιτιότητα που κυρίως εμπλέκεται, είναι η αριστοτελική μορφική αιτιότητα. Πρόκειται για μια μορφική αιτιολόγηση του φαινομένου της αντίληψης και της αντίστοιχης επίγνωσης που προκύπτει συγχρονικά. Η πράξη της αντίληψης, έχει ως αποτέλεσμα να αντιλαμβανόμαστε αυτό που είναι εκεί έξω και όχι να διπλασιάζουμε τον κόσμο μέσα μας. Ετούτη είναι η πρόσληψη των αισθητών μορφών με τις οποίες εξομοιώνεται η αισθητική δύναμη. Η πρόσληψη της μορφής στην ψυχή είναι το ίδιο το αντιληπτικό ενέργημα δηλαδή η πραγμάτωση της αντιληπτικής δυνατότητας κατά την οποία η ενέργεια της αντίληψης είναι μία και η αυτή με την ενέργεια του αισθητού (ΠΥ 425β26-27, 426α15-16) και που το ον που αντιλαμβάνεται έχει ταυτόχρονα και συναίσθηση ή επίγνωση ότι αντιλαμβάνεται. Με άλλα λόγια, στην εμπειρία εκείνο που αντιλαμβανόμαστε μέσω διακρίσεων των διαφορών είναι οι ποιότητες των αντικειμένων και ως εκ τούτου τα αισθητά αντικείμενα του κόσμου ως έχουν. Η αντίληψη της αντίληψης είναι απλώς η αντίληψη κάποιου πράγματος και αυτός είναι και ο μόνος τρόπος να έχουμε επίγνωση, δηλαδή συνείδηση (ΗΝ 1170α29-β1, ΠΑΑ 448α26-30). Με άλλα λόγια, οι αισθητές μορφές δεν είναι ούτε άυλες ούτε υλικές αναπαραστάσεις που αποτελούν το αποβλεπτικό αντικείμενο της αντίληψης ή διαμεσολαβούν γνωσιακά ανάμεσα στο αντιληπτικό υποκείμενο και τον κόσμο. Αυτό, από την άλλη, δεν σημαίνει ότι δεν εμπλέκονται φυσιολογικές σωματικές κινήσεις οι οποίες αποτελούν αναγκαίες συνθήκες προκειμένου να λάβει χώρα η αντίληψη και να διατηρηθούν οι μορφές ως αισθήματα ή φαντάσματα έτσι ώστε να τα ανασυγκροτούμε στην μνήμη και στην σκέψη. (Τα αισθήματα είναι τα αισθητηριακά ερεθίσματα κατά την κατ'ενέργεια αίσθηση και τα φαντάσματα είναι οι 'αποτυπώσεις' ή διατηρήσεις αυτών των αισθητηριακών ερεθισμάτων, δηλαδή κάποιου είδους κινήσεων ή αναλογιών, χωρίς την παρουσία των αισθητηριακών ερεθισμάτων.) Ωστόσο, τα φυσιολογικά αίτια αποτελούν την υποκείμενη φυσιολογική κίνηση της συνολικής πράξης που είναι η αντίληψη και όχι μέρος της γνωσιακής σχέσης του υποκειμένου με τον κόσμο. Η αντιληπτική πράξη ως πρόσληψη της μορφής χωρίς την ύλη είναι η όραση και η άκουση ή και όλα μαζί και όχι το ταυτόχρονο συνεχές ερέθισμα ή η κίνηση των αισθητηρίων το οποίο χωρίς την συνολική αισθητική ψυχή λόγω της οποίας το έμφυχο δεν λανθάνει, τρόπον τινά συναισθάνεται ή συνειδητοποιεί ότι 'πάσχει', δεν θα ήταν τίποτα άλλο εκτός από μια ιδιαίτερου τύπου αλλοίωση όπως αυτή που συμβαίνει στο ενδιάμεσο. Οι φυσιολογικές κινήσεις που λαμβάνουν χώρα κατά την διάρκεια της αντίληψης συνιστούν υλικά αίτια ή αναγκαίες συνθήκες αλλά δεν αιτιολογούν την αντίληψη. Για την αριστοτελική αντίληψη ενδεικτικά βλ. Polansky 2007 248, 380-402, Esfeld 2000, Kosman 1975, Heinaman 1990, 2007, Burnyeat 2002, 1992, Caston 2002.

νοήματα είναι φαντάσματα, αλλά και δεν θα συνέβαιναν χωρίς αυτά"⁹¹². Όσον αφορά τις αισθητές και τις νοητές μορφές ως αφομοιωμένα εννοήματα, δεν πρόκειται για κάποια πράγματα που εντυπώνονται ή περιπλανώνται στην ψυχή αλλά για δυνατότητες που με τις αντιληπτικές και νοητικές πράξεις συγκροτούν την αντίληψη και την νόηση αντιστοιχώς. Ως 'τόπος ειδών', ο ανθρώπινος νους, δεν είναι ένας υποστασιοποιημένος λογικός χώρος αλλά μια σχέση με την νοήσιμη πραγματικότητα που εκδηλώνεται μέσα από μια συγκεκριμένου είδους ανθρώπινη δραστηριότητα. Υπ'αυτή την έννοια, δεν υπάρχουν έννοιες αλλά μόνο άνθρωποι που αντιλαμβάνονται και σκέπτονται γιατί οι ίδιες οι έννοιες συνιστούν απλώς δυνατότητες σκέψης. Ο νους κατά το νοεόν είναι πάντα 'νόησις νοήσεως νόησις'⁹¹³ και ο άνθρωπος που νοεεί με την πλήρη έννοια δεν είναι σε επαφή με το Θεό αλλά, όταν και άμα αυτό συμβεί, μετέχει, στο ίσως όχι και τόσο ενδιαφέρον, μοναδικό είδος ζωής που είναι ο Θεός ως αυτονόηση· γιατί ο Θεός δεν ζει και κατά μια έννοια δεν νοεεί γιατί είναι ο ίδιος αμιγής ενέργεια ή ζωή ως αυτονόηση ή απόλυτη ταυτότητα του είναι και της 'γνώσης' που είναι το είναι του ως νόηση. Στην νόηση κατανοούμε αυτά που έχουμε ήδη κατά κάποιο τρόπο σκεφτεί και γνωρίσει μέσα από την αλληλεπίδρασή μας με τον κόσμο και που φτάνουμε να τα κατανοούμε επειδή είναι νοητά και ως νοητά συγκροτούν τον ίδιο μας τον νου ως δυνατότητα νόησης. Δεν υπάρχει ένας ανεξάρτητος νους που είναι υποκείμενο των νοητικών συμβάντων ή που παράγει νοητά γιατί ο νους είναι τα νοητά όταν νοεεί και γιατί

⁹¹² ΠΨ 432α13-15. Βλ. προηγούμενη υπ.

⁹¹³ "...και έστιν η νόησις νοήσεως νόησις" ΜΦ 1074 β33. Εδώ ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον Θεό αλλά, κατά την άποψη μου, η αντίληψή του για το τι είναι νόηση είναι κοινή με την διαφορά βέβαια ότι, σε αντίθεση με τον Θεό, η φύση ή ουσία του ανθρώπου δεν είναι να είναι νόηση. Ως εκ τούτου, στον άνθρωπο η νόηση προκύπτει από την ενεργοποίηση της νοητικής ικανότητας, δηλαδή του νου που είναι δύναμη τα νοητά, και άρα η ανθρώπινη νόηση είναι η ενέργεια που αντιστοιχεί σε μια δυνατότητα η οποία εκληρώνεται περιστασιακά, και όταν εκληρώνεται ταυτίζεται με το αντικείμενο της δηλαδή με τα νοητά που είναι ο κατ'ενέργεια νους, δηλαδή ο νους που αυτοπραγματώνεται νοώντας τον εαυτό του· η νόηση που νοεεί τα νοητά με τα οποία ταυτίζεται όταν νοεεί γιατί τα νοητά είναι η νόηση· και τα νοητά είναι η νόηση όταν είναι εντελεχεία και είναι εντελεχεία μόνο όταν τα νοεεί ο νους, δηλαδή όταν ο νους ενεργεί, δηλαδή νοεεί τον εαυτό του. Όσον αφορά τον Θεό, η νόηση είναι μια ακατάπαυστη αμιγής ενέργεια που είναι ο ίδιος ο Θεός και δεν αντιστοιχεί σε καμία δυνατότητα. Η ουσία του Θεού είναι να είναι νους ή νόηση, και, εφόσον δεν είναι ποτέ δύναμη, νοεεί ακατάπαυστα. Δεν ταυτίζεται περιστασιακά με κάποια νοητά όταν νοεεί γιατί είναι μονίμως τα νοητά που νοεεί ενώ αυτά τα νοητά είναι ο νους που νοεεί, δηλαδή ο Θεός που είναι 'νόησις νοήσεως νόησις'. Είναι η πιο πλήρης πραγματικότητα, και από το είναι του εξαρτώνται οι θεωρητικές αλήθειες, και η ίδια η τάξη της πραγματικότητας. Γιατί ο Θεός είναι η ανώτατη και πιο πλήρης πραγματικότητα επειδή η ουσία του είναι να είναι νους που νοεεί ακατάπαυστα, και αφού νοεεί νοεεί τον εαυτό του. Αλλά ο εαυτός του είναι ήδη νόηση και αυτή η νόηση είναι αμιγής ενέργεια και ως εκ τούτου η πιο πλήρης πραγματικότητα, από την οποία εξαρτώνται οι αιώνιες θεωρητικές αλήθειες που ο ανθρωπίνος νους μπορεί μόνο περιστασιακά να συλλάβει. Κατά μία έννοια, ο Θεός είναι μια αιώνια, υπαρκτικά αναγκαία και μονίμως ενεργή δυνατότητα δηλαδή μια δυνατότητα η οποία δεν συνδέεται με καμία δύναμη. Λέμε ότι είναι μια αναγκαία υπαρκτική δυνατότητα γιατί κατά τον Αριστοτέλη το 'δυνατόν είναι' στην γενική του έννοια περιλαμβάνει και τα αναγκαία και τα μη αναγκαία. Το 'δυνατόν είναι' στην γενική του έννοια είναι αντιφατικό και άρα ασύμβατο όχι με το 'δυνατόν να μην είναι' αλλά με εκείνο που 'δεν είναι δυνατόν να είναι', (το μη δυνατόν είναι) και άρα με εκείνο που 'είναι αδύνατον να είναι'. Υπ'αυτή την γενική έννοια είναι ευρύτερο από το αναγκαίο και άρα το δυνατόν έπεται από το αναγκαίο· οτιδήποτε είναι αναγκαίο δεν γίνεται παρά να είναι δυνατόν ενώ οτιδήποτε είναι δυνατόν δεν είναι και αναγκαίο. Επομένως, λέμε ότι κάτι είναι δυνατόν τόσο επειδή 'εκφράζει το αληθές ως ενεργεία ον' είτε 'επειδή θα μπορούσε να ενεργήσει'. Η δυνατότητα του δεύτερου είδους ανήκει μόνο στα κινητά όντα ενώ η πρώτη ανήκει και στα ακίνητα. Βλ. ΠΕ 22β11-23α26, ΜΦΘ.1,2,5

μόνο τότε νοεί· όταν είναι τα νοητά όποτε ο άνθρωπος σκέφτεται, κατανοεί και στοχάζεται. Τα νοητά δεν είναι πραγματοποιημένες έννοιες, εντυπώσεις ή σύνδεση παραστάσεων αλλά η ίδια η κατανόηση της γνώσιμης πραγματικότητας των πραγμάτων που τρόπον τινά προϋποθέτει την κατανόηση του ίδιου του νου ως ανώτερης εκδήλωσής της, η οποία κατανόηση ωστόσο είναι ο νους μας όταν σκεφτόμαστε και δεν χρειάζεται καμία περαιτέρω αρχή που να το εξηγεί ή να το 'συλλαμβάνει'. Τα ενεργήματα είναι ο νους καθόσον νοούμε και ο ενεργεία νους είναι αμιγής ενέργεια χωρίς ύλη. Από την άλλη, τα νοητά μέσα στα πράγματα, οι μορφές ή ουσίες τους ως γνώσιμες, είναι πραγματικά και δυνάμει νοητά μέσα στην κατεχόμενη γνώση. Είναι τα πράγματα καθαυτά γιατί είναι αυτές οι ίδιες μορφές τους ως συγκροτητικά αίτια του είναι τους και ο λόγος που τα πράγματα αυτά είναι νοητά και κατανοήσιμα. Είναι το 'έτερον τι'⁹¹⁴ μέσα στα πράγματα το οποίο, από την άλλη, δεν είναι κάτι επιπρόσθετο σε αυτά, κάτι πέρα, πάνω ή έξω από αυτά, αλλά η κατοχή της εσωτερικής προσίδιας φύσης τους. Είναι η πραγματικότητα του πράγματος, δηλαδή η πραγματικότητα ή εντελέχεια που αντιστοιχεί στο πράγμα και εκείνο λόγω του οποίου κάτι που είναι ένα συγκεκριμένο υλικό πράγμα είναι το συγκεκριμένο πράγμα που είναι· η μορφή ή εντελέχεια που συνιστά το αίτιο της ενότητας και του βαθμού εξατομίκευσης, γιατί η εντελέχεια είναι εκείνη που διαχωρίζει και κάνει τα πολλά ένα⁹¹⁵. Η μορφή ή φύση των φυσικών αισθητών ουσιών παρέχει ένα τέλος αλλά δεν τα καθιστά αυτοτελή όντα. Μόνο στα έμβια η μορφική αρχή ή ψυχή είναι ένα κανονιστικό *a priori* που εκδηλώνεται μέσα από την συμπεριφορά τους ως ενεργητική αυτονομία ή έργο που επιτελούν αυτά τα ίδια για τον εαυτό τους και που εμμένει σε αυτά συγκροτώντας την εσωτερικότητά τους. Και αν η ψυχή είναι το *a priori* της ζωής μέσα στην ζωή και ως ζωή, ο νους ως νοητό που, τρόπον τινά, μόνο στον νου ή ως νους είναι νόηση, δεν έχει *a priori* αλλά είναι το *a priori* της ίδιας της νοήσιμης πραγματικότητας στην οποία ανήκουμε και λόγω του οποίου ο ίδιος ο κόσμος είναι ένα διατεταγμένο και ενοποιημένο σύστημα.

Επομένως, μόνο υπό το πρίσμα του δυνάμει και του ενεργεία, της δυνατότητας, της ενέργειας και της εντελέχειας, --η οποία κατά την γνώμη μου είναι ενεργός επαρκής εσωτερική συνθήκη και σχέση ταυτότητας--, η οντολογία της ουσίας αποκτά την δυναμική διάσταση που της αρμόζει και παύει να αποτελεί μια σκέτη στατική θεώρηση υποκειμένων που επιδέχονται κατηγορήματα, ήτοι μια οντολογία πραγμάτων και ιδιοτήτων, και άρα αδρανών ή ανενεργών αντικειμένων όπου η δράση και η μεταβολή είναι παρεπόμενο που πρέπει να εξαλειφθεί και όχι πρωταρχική θεώρηση. Το ίδιο το λογικό υποκείμενο και τα κατηγορήματά του θα πρέπει να γίνουν κατανοητά ως διαφορετικοί τρόποι του είναι μέσα από την δυναμική θεώρηση των διαφορετικών αιτιακών σχέσεων που τα διέπουν. Οι πολλές σημασίες των όρων αντανακλούν τις αιτιακές σχέσεις μέσα στον κόσμο. Οι αριστοτελικές ουσίες είναι μορφικά αμετάβλητες αλλά δεν είναι ούτε αδρανείς ή ανενεργές ούτε ακίνητες. Είναι εξατομικευμένα κέντρα ενεργού είναι γιατί το ίδιο το είναι, δηλαδή ο βασικός τρόπος του είναι, το *ον ως ον*, είναι πάνω από όλα ενέργεια. Συνακόλουθα, υπ'αυτό το πρίσμα, κατανοείται καλύτερα και η τελεολογία στην εσωτερική της διάσταση καθώς το τέλος συνιστά την προσίδια μορφή που

⁹¹⁴ ΜΦ 1041β17

⁹¹⁵ Βλ. ΜΦ 1043β36-1044α9, 1039α4-8.

συγκροτεί την διαβαθμισμένης επάρκειας δυνατότητα κάθε φυσικού πράγματος να γίνει και να εκδηλώσει το τέλος της δυνατότητάς του εντελώς ανεξάρτητα από εμπρόθετους σκοπούς, από εξωγενείς κανονιστικές ιδέες ή από κάποιου είδους αιτιότητα μέσω παράστασης· είτε εξωτερικής του πράγματος είτε εσωτερικής του πράγματος αλλά εξωτερικής ως προς την σχέση της με το πράγμα, τουτέστιν ως κάτι που είναι μέσα στο πράγμα ως διακριτό από το ίδιο το πράγμα. Η έννοια της ενέργειας είναι ο τρόπος του Αριστοτέλη για να αποφύγει το σκόπελο της πραγματοποίησης του σώματος, τόσο όσον αφορά την νόηση όσο και τις ουσιώδεις μορφές ή ουσίες, ενώ συγχρόνως διασφαλίζει την εμμενή κανονιστικότητα τόσο της ζωής όσο και της νόησης ως είδος ζωής, δηλαδή ενέργειας που δεν είναι κίνηση. Η ενέργεια με την αυστηρή έννοια συγκροτεί μια κατάσταση όπου κάτι, είτε κινητό είτε όχι, μπορεί να είναι ενεργό χωρίς να μεταβάλλεται και άρα να είναι σταθερό χωρίς να είναι αδρανές. Είναι ίσως ο πλέον ιδιοφυής τρόπος για να διασφαλίσει τόσο την πραγματικότητα του μεταβαλλόμενου κόσμου όσο και την αμετάβλητη και γνώσιμη πραγματικότητα από την οποία αντλεί την πραγματικότητά του αυτός ο μεταβαλλόμενος κόσμος. Όχι επειδή υπάρχει ανεξάρτητα από αυτόν αλλά επειδή αποτελεί εκδήλωσή της και εν τέλει την μόνη φυσική πραγματικότητα. Οι ψυχές ως ακίνητα κινούνται είναι άυλες και αμετάβλητες επειδή είναι εμμενείς μορφές που κινούν ως εσωτερικά τέλη και άρα ως καθοριστικά ποιητικά αίτια. Κινούν επειδή ως κάποιου ιδιότυπου είδους έξεις καθιστούν άμεσα δυνατές τις πράξεις των οργανισμών των οποίων αποτελούν τις μορφές με απaráκαμπτο θεμέλιο εκείνη της δι'εαυτού θρέψης και αποκορύφωμα εκείνη της δι'εαυτού σκέψης αλλά και της νόησης ως ανώτατη εκδήλωση της διαβαθμισμένης πραγματικότητας. Η ψυχή είναι οντολογικά και γνωσιολογικά πρότερη επειδή είναι εντελέχεια του σώματος που εκδηλώνεται ως ενέργεια ή ζωή του έμψυχου όντος και δεν υπάρχει ούτε ανεξάρτητα από τα σώματα ούτε είναι κάτι άλλο έξω από τις ενέργειες του έμβιου· τα μορφικά αίτια είναι πάντα μέσα στα αποτελέσματά τους, τρόπον τινά συμπίπτουν με αυτά, και σε αυτό ακριβώς έγκειται και η εμμένεια τους. Η ενέργεια είναι ο τρόπος του είναι όλων των πραγμάτων ανεξαιρέτως. Ως ατελής ενέργεια είναι η κίνηση των άβιων φυσικών σωμάτων, ως ζωή είναι η εντελής πράξη αυτοπραγμάτωσης των έμψυχων όντων και η σχέση τους με τον εαυτό τους ως εμπειρέχουσα την σχέση τους με τον κόσμο, και ως νοήσεως νόησις είναι η κανονιστική αρχή ή τέλος ή όριο της πραγματικότητας ως κατανοήσιμου αιτιακού πλέγματος. Οι μορφές δεν είναι πραγματοποιημένα ανενεργά ή αφηρημένα σώματα γιατί κάθε πράγμα είναι αυτό που κάνει, είτε ενεργητικά είτε παθητικά. Η ενέργεια με την αυστηρή έννοια ισορροπεί ανάμεσα στην κίνηση και την ακινησία. Είναι 'δράση' ή δραστηριότητα και έχει πραγματικότητα χωρίς να είναι κίνηση γιατί σε αντίθεση με την κίνηση είναι συνεχής χωρίς να έχει μέρη και τρόπον τινά είναι αμετάβλητη και σταθερή όπως η ακινησία. Η ενέργεια εισάγει μια κατάσταση που είναι ενεργή αλλά αμετάβλητη, σταθερή αλλά όχι αδρανής. Δεν είναι κάτι πάνω, πέρα ή έξω από τα πράγματα, αλλά παρ'όλα αυτά είναι κάτι. Είναι η πραγματικότητα ή ζωή τουλάχιστον των εμμενών μορφών όπως αυτές των έμβιων ως ζωή των ίδιων των έμβιων όντων. Ή αφορά ίσως, την διαβαθμισμένη εμμενή υπερβατικότητα των πραγμάτων αυτού εδώ του κόσμου καθώς η υπερβατικότητα δεν έγκειται σε κάτι εκτός του κόσμου αλλά στην μη χρονική δομή της ενέργειας ως πλήρους ή αυτοτελούς πράξης. Γιατί η πραγματικότητα έγκειται στις κινήσεις και τις πράξεις ή ενέργειες που επιτελούν τα 'ενδοχρονικά' φυσικά πράγματα είτε λόγω

της ατελούς μορφής τους όσον αφορά τα άβια είτε λόγω της αυτοτελούς μορφής και συγκροτητικής αυτοσχεσίας ή ψυχής ή εντελέχειάς τους, όσον αφορά τα έμβια. Όλα τα πράγματα είναι αυτό που κάνουν αλλά οι άνθρωποι ως εντελείς δυνατότητες γινόμαστε αυτό που είμαστε κάνοντας αυτό που κάνουμε καθώς αυτό που οι ίδιοι κάνουμε συγκροτεί το ανθρώπινο ή μη ανθρώπινο είναι μας· γιατί το επίτευγμα και η διαρκής επιτέλεση της 'ανθρωπινότητας' μας μέσα στον κόσμο και σε σχέση με τον κόσμο στον οποίο ανήκουμε είναι η σύμφωνα με τις προσίδιες δυνατότητές μας αυτεξούσια ζωή μας ως αυτοπραγμάτωση και μόνη πραγματική ελευθερία μας.

Η ΖΩΗ ΩΣ ΑΥΤΟΣΧΕΣΙΑ ΕΑΥΤΟΣ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΣ

Η αριστοτελική ανάλυση ύλης και μορφής είναι μια φιλοσοφική ανάλυση ανεξάρτητη των υποκειμένων φυσικοχημικών μηχανισμών που ανακαλύπτει η επιστήμη και ανεξάρτητη των επιστημονικών απόψεών μας για το ποια είναι η εκάστοτε στοιχειώδης ύλη της φυσικής και οι ιδιότητές της. Μολαταύτα, δεν είναι ανεξάρτητη από μια μεταφυσική έννοια της ύλης ως δυνατότητας του πράγματος του οποίου είναι ύλη, η οποία ως τέτοια δεν υπάρχει ανεξάρτητα από την μορφή που την καθορίζει συγχρονικά ως ακριβώς αυτή την ύλη, δηλαδή ως συγκεκριμένο υλικό πράγμα. Επίσης, δεν είναι ανεξάρτητη και από μια οντολογική ανάλυση της έννοιας της δυνατότητας η οποία με την σειρά της είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την αιτιακή ανάλυση και την μεταβολή, αλλά και το μέγεθος, την κίνηση και τον χρόνο ως συνεχή ποσά ή πολλαπλά. Η όποια δική μας ανεξάρτητη ταυτοποίησιμη σωματιδιακή ύλη με προσίδιες ιδιότητες υπό μια αριστοτελική οπτική θα ήταν ένα απλό σώμα, μια υλική μη αυτοτελής ουσία με ποιοτικά χαρακτηριστικά ή ζεύγη ενάντιων δυνάμεων η αναλογία των οποίων θα αποτελούσε μια ένυλη, υποτυπώδη, μη αυτοτελή ή εξαρτημένη μορφή. Εν ολίγοις δεν υπάρχουν έσχατα αδιαίρετα υλικά στοιχεία καθώς η ύλη είναι δυνητικά άπειρα διαιρετή και όχι ένα σύνολο αδιάσπαστων ατόμων οιοδήποτε είδους· δεν υπάρχουν 'μεγέθη άτομα'⁹¹⁶, ή αλλιώς

⁹¹⁶ Φ 200β18-219α12. Βλ. και ΠΓΦ Α.2 Κάλφας 2011 55-57. Αυτό σχετίζεται άμεσα με την αριστοτελική θεωρία για το συνεχές βάσει της οποίας κανένα συνεχές δεν αποτελείται από αδιαίρετα μέρη και αφορά τα μεγέθη, την κίνηση και τον χρόνο. "Με συνεχές εννοώ αυτό που είναι πάντοτε διαιρετό σε περαιτέρω διαιρετά" (Φ232β25) και κάθε συνεχές μπορεί να διαιρεθεί σε μέρη που "διακρίνονται ως διαφορετικά το ένα από το άλλο και είναι χωρισμένα ως προς τον τόπο" Φ (231β6). Κατ' αναλογία με μια γραμμή, ένα σώμα μπορεί να διαιρεθεί σε οιοδήποτε σημείο αλλά επειδή τα σημεία είναι όρια κανένα σημείο δεν είναι εχόμενο, δηλαδή διαδοχικό και απότομο και άρα αμέσως επόμενο, ενός άλλου ίδιου είδους. Πάντα ανάμεσα σε δύο σημεία υπάρχει ένα τρίτο· εν ολίγοις ανάμεσα σε δύο σημεία υπάρχει πάντοτε μια οσοδήποτε μικρή γραμμή ή οποία σε αντίθεση με το σημείο που είναι πλήρως αδιάστατο και άρα αμερές, αδιαίρετο και μη φυσικό, είναι διαιρετή ως προς μια διάσταση. Ως εκ τούτου ένα σώμα δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονα και παντού διαιρετό. Αυτό στο οποίο μπορεί σύμφωνα με την δυνατότητα να διαιρεθεί το σώμα είναι σε συνεχώς όλο και μικρότερα μεγέθη, δηλαδή μικρότερα σώματα τριών διαστάσεων, και όχι σε άτομα. Τα σημεία ή οι θέσεις ως τέτοια μέσα σε ένα ενιαίο μέγεθος υπάρχουν μόνο δυνάμει και ενεργεία υπάρχουν μόνο ως πέρατα που του ανήκουν ή ως πέρατα δύο μεγεθών όταν επέλθει κάποιου είδους διαχωρισμός. Με τον διαχωρισμό σε ένα όριο που υπάρχει μόνο δυνάμει μέσα σε κάτι που έχει διάσταση, προκύπτουν δύο διαφορετικά τμήματα με δικά τους πέρατα. Με την συνένωση δύο όρια που είναι πέρατα διαφορετικών γραμμών ή πραγμάτων γίνονται ένα που ως τέτοιο υπάρχει πλέον μόνο δυνάμει. Ωστόσο, ένα σημείο ως όριο δύο τμημάτων που είναι ή εκλαμβάνονται ως μέρη του ίδιου συνεχούς, για παράδειγμα το Β ως κοινό όριο των τμημάτων ΑΒ και ΒΔ της ίδιας γραμμής ΑΔ, λειτουργεί μέσα στο συνεχές συνεκτικά, τουτέστιν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ή να είναι το τέλος του προηγούμενου και η αρχή του επόμενου τμήματος του όλου που αυτά τα τμήματα είναι μέρη του. Ως πραγματικό διαχωριστικό όριο από το οποίο προκύπτουν δύο πράγματα με δικά τους όρια υπάρχει μόνο κατά δύναμιν και ως τέτοιο 'εξαφανίζεται' με την πράξη διαίρεσης που δεν ανήκει στο συνεχές. Το όριο μέσα σε ένα συνεχές ή ένα ενιαίο όλον που έχει μέρη είναι σαν ένα μέσο που ως τέλος του ενός και αρχή του άλλου είναι ένα στον αριθμό και δύο ως προς το είναι. Το ίδιο το σημείο ως πραγματική διαιρετική τομή του όλου, και γενικώς ότι κάθε φορά είναι διακριτικό όριο που διαχωρίζει σε ξεχωριστά πράγματα και όχι σε μέρη, δεν είναι μέρος του συνεχούς· όταν ένα σημείο ή γενικότερα ένα όριο λέμε ότι γίνεται δύο είναι σαν να διαιρούμε το αδιαίρετο· τα όρια ανήκουν σε αυτά των οποίων είναι όρια. Μέσα στο συνεχές δεν είναι ποτέ εχόμενα,

απειροστή υλική ποσότητα. Η ύλη "είναι εκείνο του οποίου τα έσχατα όρια είναι σημεία και γραμμές και δεν υπάρχει ποτέ χωρίς πάθος και χωρίς μορφή"⁹¹⁷. Τέλος,

δηλαδή το ένα αμέσως επόμενο ενός άλλου ίδιου είδους, και με τις πράξεις διαίρεσης και συνένωσης έρχονται και φεύγουν από την 'ύπαρξη' ακαριαία. Επιπλέον, ένα όριο μπορεί να αποτελεί το μέσο στο οποίο συνενώνονται δύο ή περισσότερα τμήματα ενός ενιαίου όλου και από αυτή την άποψη να αποτελεί το σημείο σύγκλισης των αρχικών περάτων ή των τελικών περάτων δύο ή περισσότερων γραμμών ή πραγμάτων. Σε αυτή την περίπτωση και πάλι το σημείο ή το όριο είναι ένα στον αριθμό και δύο ή περισσότερα ως προς το είναι ενώ επιπλέον πολλά πράγματα έχουν την ίδια οριοθέτηση· έχουμε αριθμητικά ένα πράγμα που είναι πολλά ως προς το είναι και που όλα έχουν κοινά ακραία όρια: μια καθοριστική ή οριοθετική εντελέχεια ή ενέργεια. Ο Αριστοτέλης στα φυσικά έργα με τον όρο μεγέθη αναφέρεται στα πραγματικά τρισδιάστατα σώματα ενώ τα οιαδήποτε γεωμετρικά χαρακτηριστικά δεν έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη από τα υποκειμενά τους. Τα φυσικά όρια δεν πρέπει να κατανοούνται ως απλές μαθηματικές αφαιρέσεις ή μη φυσικά γεωμετρικά μεγέθη: "μηδεμίαν δ' Έχον ροπήν άκίνητον Έσται καί μαθηματικόν· τοιοῦτον δέ ὄν οὐκ Έσται έν τόπω" (ΠΟ 305α25-26). Τα μαθηματικά αντικείμενα δεν υπάρχουν σε τόπο και η θέση τους είναι μόνο αντικείμενο της σκέψης καθώς κανένα από αυτά δεν έχει φυσικά τοπικό καθορισμό (Φ 208β25-30). Ως εκ τούτου τα όρια όσον αφορά την φυσική πρέπει να κατανοηθούν ως παραγόμενα από σταθερές ή αμετάβλητες εξωτερικές και εσωτερικές σχέσεις πραγμάτων που έχουν φύσεις και ως εκ τούτου μπορούν στην σκέψη να λειτουργήσουν ως σταθερό πλαίσιο αναφοράς, δηλαδή ως αμετάβλητες σχέσεις καταστάσεων ή διατηρούμενη διάταξη ανεξαρτήτως των συγκεκριμένων πραγμάτων που μετέχουν στις σχέσεις που λαμβάνουν χώρα και ανεξάρτητα από το ότι τα ίδια τα πράγματα και οι συγκεκριμένες σχέσεις που συγκεκριμένον πραγματών με το περιβάλλον τους μεταβάλλονται. Τα φυσικά όρια δεν είναι τα γεωμετρικά στοιχεία που προκύπτουν αφαιρετικά μολονότι μπορούμε βάσει της κατανόησης του φυσικού τύπου να κατασκευάσουμε νοητικά μια θεωρία θέσης στο χώρο, δηλαδή στην έκταση, ως κάτι απόλυτο, δηλαδή μια θεωρία που δεν αναφέρεται στα συγκεκριμένα σώματα που κατά συμβεβηκός κάθε φορά καταλαμβάνουν έναν τόπο και κινούνται ή ηρεμούν μέσα σε αυτόν. Για παράδειγμα, αν μέσα σε ένα μπουκάλι, που η εσωτερική του επιφάνεια είναι κοινός τόπος ή περιέχον για ότι είναι μέσα σε αυτό, έχουμε τρία υγρά διαφορετικού βάρους που σχετίζονται με συγκεκριμένους τρόπους και που σε κατάσταση ηρεμίας κατανέμονται σε τρία στρώματα, τότε μπορούμε να μιλάμε για τρεις τόπους και για άνω μέση και κάτω ανεξαρτήτως των αλλαγών θέσης που μπορούν να επέλθουν όταν αναδευτούν και των συγκεκριμένων σχέσεων που μπορεί ανά πάσα στιγμή να έχουν τα υγρά μεταξύ τους. Βλ. και King 1950, White 1992. Για την έννοια του συνεχούς βλ. και Αναπολιτάνος 1985 66-70.

⁹¹⁷ ΠΓΦ 320β15-17. Ωστόσο, επειδή "εί μὲν οὖν ἄσωμάτω, ἔσται χωριστὸν τὸ κενόν· ἄδύνατον δὲ μεγέθους ὕλην εἶναι χωριστὴν" (ΠΓΦ 321α6-7), τα γεωμετρικά μεγέθη όπως τα σημεία, οι γραμμές και οι επιφάνειες είναι κάπου, δηλαδή είναι μέσα στα αισθητά σώματα ως τα πέρατά τους. Τα όρια ως κάτι εξωτερικό που περιβάλλει, για παράδειγμα μια επιφάνεια, δεν έχουν υπόσταση αλλά έγκεινται στον τρόπο που τα αισθητά σώματα είναι μαζί (άμα) σε ένα συνεχές. Η περατότητα, για τα φυσικά συνεχή, σημαίνει επικοινωνία περάτων και για τα φυσικά ομοιομερή μεγέθη ως τέτοια εξαρτάται από το αν ένα σώμα έχει τόπο δηλαδή αν έχει πραγματικό όριο επαφής, αν άπτεται, με άλλο σώμα διαφορετικού είδους έτσι ώστε τα πέρατά τους να είναι μαζί χωρίς να συγκροτούν ένα ενιαίο ομοιομερές φυσικό συνεχές, δηλαδή τα πέρατά τους να έχουν γίνει ένα κατά την σύναψη και τα μέρη, τρόπον τινά, να αλληλοπεριέχονται πλήρως. Η επαφή αποτελεί προϋπόθεση και για τις αιτιακές σχέσεις και για να μπορεί να υπάρξει ένα φυσικό συνεχές ως κάτι ενιαίο. Ο φυσικός τόπος ως πέρας του περιέχοντος που είναι σε επαφή με το περιεχόμενο δεν είναι απλώς η γεωμετρική δισδιάστατη επιφάνεια που περιβάλλει το περιεχόμενο και την οποία χρησιμοποιούμε ως πλαίσιο αναφοράς για μετρήσεις και περιγραφές των κινούμενων σωμάτων. Περιλαμβάνει τις ενεργητικές και τις παθητικές ποιότητες του περιέχοντος, δηλαδή εξαρτάται από την φύση του σώματος ή των σωμάτων που τον συγκροτούν και την σχέση που έχουν αυτά με το περιεχόμενο σώμα την κατάσταση του οποίου και καθορίζουν. Είναι ένα φυσικό ποιοτικό περιβάλλον που είναι είτε ευνοϊκό είτε δυσμενές για το περιεχόμενο. Έτσι, ο οικείος ή φυσικός τόπος ενός σώματος είναι εκείνος που το περιέχον, ---το πέρας του οποίου με το οποίο το σώμα άπτεται, δηλαδή έχει κοινό όριο επαφής, είναι ο τόπος του,--- κατέχει τέτοιες ιδιότητες ώστε να συμβάλλει στην πλήρωση των δυνατοτήτων του εν λόγω περιεχόμενου σώματος. Τούτέστιν, το φέρνει και το κρατά στην εντελέχειά του. Η σχέση περιέχοντος και περιεχόμενου σε αντίθεση με την σχέση ενός όλου με τα μέρη του είναι μια εξωτερική σχέση· κάτι που έχει πραγματικά όρια επαφής έχει τόπο και είναι κάτι ενεργεία, ενώ τα μέρη ενός ομοιομερούς συνεχούς, αλλά κατά κάποιον τρόπο και τα

βάσει των προηγούμενων, δεν είναι ανεξάρτητη και από το ότι οι αισθητηριακές ή, για μας δευτερογενείς, ποιότητες ανήκουν ως συγκροτητικές υλικές αιτιακές δυνάμεις των αισθητών πραγμάτων στην τάξη της φύσης και δεν είναι εξορισμένες στον χώρο της υποκειμενικότητας ο οποίος ούτως ή άλλως στην σύγχρονη εκδοχή του απουσιάζει από την αριστοτελική οπτική. Τα ίδια τα υλικά αντικείμενα όχι μόνο έχουν τις 'δευτερογενείς' ποιότητες δια της αιτιότητας των οποίων τα αντιλαμβανόμαστε αλλά δεν θα μπορούσαμε καν να αντιληφθούμε τις 'πρωτογενείς' ποιότητες και τα ίδια τα αισθητά πράγματα στα οποία ανήκουν αν δεν συνέπιπτε αναγκαία η αντίληψή τους με αυτή των 'δευτερογενών', τουτέστιν των αριστοτελικών ίδιων αισθητών. Οι αισθητές ποιότητες δεν είναι απλό περιεχόμενο των αντιληπτικών ενεργημάτων αλλά η αιτιακή βάση της αντίληψης εξωτερικών πραγμάτων που έχουν αυτές τις ποιότητες. Η εν λόγω αιτιότητα, βέβαια, δεν εξαντλείται στην απλή μηχανιστική διαδοχή αλλά εμπίπτει στο πλαίσιο της αριστοτελικής μορφικής αιτιότητας και της μορφικής αιτιακής διαδικασίας της κίνησης και της πράξης. Οι ποιότητες, όπως άλλωστε και όλα όσα χαρακτηρίζουν τα όντα που κατατάσσονται στις αριστοτελικές κατηγορίες, μολονότι δεν υπάρχουν ποτέ ανεξάρτητα από τις αισθητές ουσίες που είναι οι φορείς τους και έχουν συγκεκριμένη αυτόνομη ύπαρξη λόγω της μορφής ή ουσίας τους, είναι, κατά κάποιον τρόπο δευτερογενώς, πράγματα ή όντα καθώς αντιστοιχούν σε έναν

μέρη ενός ετερογενούς ουσιαστικού ολίου, αυστηρά μιλώντας είναι μόνο κατά δύναμιν σε δικό τους τόπο (Φ 212β3-6). Ο τόπος ως εξωτερικό όριο ενός σώματος δεν ανήκει σε αυτό το ίδιο αλλά στο περιέχον. Βάσει αυτού, ο Αριστοτέλης μπορεί να μιλά για τον τόπο ως κάτι που κατέχει κάποιου είδους δύναμη, και, συγχρόνως, βάσει της φύσης των φυσικών σωμάτων και των σταθερών σχέσεων που μπορούν να αναπτύξουν λόγω αυτών των φύσεων, μπορεί να μιλά για ακίνητους τόπους και αντικειμενικές θέσεις στον χώρο. Ένας αδιαφοροποίητος 'χώρος' δεν μπορεί να εξηγήσει τις διαφορές στην κίνηση ούτε να αποτελεί αιτία κανενός είδους κίνησης: "συμβαίνει δὲ τοῖς λέγουσιν εἶναι κενὸν ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσται κίνησις, τούναντίον μᾶλλον, ἢ τις ἐπισκοπῆ, μὴ ἐνδέχεσθαι μηδὲ ἔν κινεῖσθαι, ἔάν ᾗ κενόν· ἢ γὰρ κενόν, οὐκ ἔχει διαφορὰν". Φ 214β34-215α1). Δεν διαφοροποιεί ο χώρος ως αφηρημένη γεωμετρική έκταση τον κόσμο και δεν δημιουργεί φυσική τάξη. Ο τόπος ως εκδήλωση φυσικής τάξης υπάρχει μαζί με τις φυσικές συμπεριφορές των σωμάτων και μολονότι όλα τα σώματα είναι σε κάποιο τόπο, ο χώρος δεν αποτελεί λογική προϋπόθεση της ύπαρξης των σωμάτων. Το κενό είναι αδύνατο να υπάρχει καθώς για τον Αριστοτέλη το κενό σημαίνει υποστασιοποιημένη έκταση ή, αλλιώς, εκτεταμένο μη ον. Στο κενό δεν θα μπορούσε να υπάρχει τόπος, ούτε μπορεί κανείς να τοποθετήσει ένα σώμα στο κενό καθώς, τουλάχιστον όσον αφορά τα απλά ομοιομερή σώματα ή γενικότερα τα σώματα από την άποψη ότι όλα είναι υλικά σώματα ή και υλικά σώματα, η περατότητα, το περιορισμένο, σημαίνει κοινό όριο επαφής, δηλαδή επικοινωνία περάτων χωρίς την οποία δεν θα υπήρχαν όρια. Ποτέ σε έναν τόπο δεν μπορεί να υπάρξει παραπάνω από ένα σώμα, ούτε ο τόπος έχει δικό του τόπο αλλά υπάρχει μέσα σε κάτι άλλο όχι όπως μέσα σε τόπο αλλά όπως η υγεία υπάρχει ως έξισ μέσα στα θερμά πράγματα και όπως το θερμό υπάρχει ως πάθος μέσα στο σώμα ή, γενικότερα, όπως "τὸ πέρας ἐν τῷ πεπερασμένῳ". (Φ 212β28, 210β20-35). Είναι σημαντικό ότι δεν βρίσκονται όλα τα όντα σε τόπο καθώς εκείνο που περιέχεται καθαυτό σε ένα τόπο είναι πάντοτε κάτι που μπορεί να κινείται τοπικά. Έτσι, η ψυχή, όπως και ο ουρανός με διαφορετικό τρόπο, είναι σε τόπο μόνο κατά συμβεβηκός. Η ψυχή δεν είναι σωματική οντότητα ούτε έχει κανένα μέγεθος και άρα δεν μπορεί να είναι κάτι που περιέχεται. Ως εκ τούτου όταν μιλάμε για την σχέση των μερών της ψυχής ή της συνολικής ψυχής με τα μέρη της ή των ψυχικών δυνατοτήτων με τα όργανα του σώματος ή, γενικότερα, την σχέση της ψυχής με το σώμα, δεν μπορούμε να μιλάμε με όρους έκτασης και εντοπισμού. Ακόμη και η σχέση των ίδιων των μερών του σώματος μεταξύ τους, τα οποία βέβαια δεν υφίστανται ως τέτοια αν το σώμα δεν είναι έμφυχο, θα πρέπει να κατανοηθεί υπό το πρίσμα της βασικής αρχής ότι τα μέρη ενός συνεχούς ή ενός ατομικού και ουσιαστικού ολίου είναι μόνο δύναμη και όχι ενεργεία σε δικό τους τόπο και άρα δεν είναι πλήρως ή αυτόνομα ενεργεία πράγματα ακόμη και όταν κινούνται ή κινούν το ένα το άλλο. Βλ. Φ Δ.4, E.1. και King 1950, Larson 2003, Weisheipl 1955.

εξαρτημένο βαθμό πραγματικότητας. Μολονότι δεν υπάρχουν καθ'εαυτά παρά μόνο μέσω ενός υποκειμένου που καθαυτό είναι κάτι άλλο, τουτέστιν η πραγματικότητα τους οφείλεται στην σχέση τους με τις πρώτες ουσίες, εκλαμβάνόμενα καθ'εαυτά τους αναλογεί δευτερογενώς κάποιου είδους μορφή ή ουσία⁹¹⁸. Οι ιδιότητες και

⁹¹⁸ Τα μη ουσιώδη όντα των Κατηγοριών δεν έχουν με την απόλυτη έννοια δικό τους ουσιώδες είναι (Βλ. Frede 1987 45-46). Για παράδειγμα, το είναι κάποιου είδους χρώματος είναι το συμπτωματικό είναι που αποδίδουμε σε κάτι που λέμε ότι είναι χρωματισμένο με αυτό τον τρόπο· για παράδειγμα σε ένα λευκό αντικείμενο από την άποψη ότι είναι λευκό. Υπ'αυτή την οπτική, οι μη ουσιώδεις οντότητες διαφέρουν από τις ουσίες που έχουν δικό τους ουσιώδες είναι με την πλήρη έννοια, καθώς το ουσιώδες είναι αυτών των οντοτήτων είναι πάντοτε το συμπτωματικό είναι ενός άλλου πράγματος που έχει δικό του ουσιώδες είναι: "ὅσα δὲ μὴ οὐσίαν σημαίνει, δεῖ κατὰ τινος ὑποκειμένου κατηγορεῖσθαι, καὶ μὴ εἶναι τι λευκὸν ὃ οὐχ ἕτερον τι ὄν λευκὸν ἔστιν" (ΑΥ 83a31-33). Το σημαντικό είναι ότι κάτι δεν είναι ποιόν τι, για παράδειγμα λευκό, ούτε επειδή μετέχει στην λευκότητα ούτε επειδή αποτελεί μέλος της ομάδας όλων των λευκών πραγμάτων. Η λευκότητα δεν υπάρχει επειδή είναι χρώμα ή, γενικότερα, ποιότητα, αλλά υπάρχει, 'μη καθαυτή και αφηρημένα', επειδή υπάρχει ἔστω και ένα υποκείμενο που, ενώ 'καθαυτό και συγκεκριμένα' είναι κάτι άλλο, είναι και λευκό. Το λευκό υπάρχει 'μη καθαυτό και συγκεκριμένα', τουτέστιν ενυπάρχει σε ένα υποκείμενο και δεν λέγεται καθ'υποκειμένου· αποδίδεται ως κατηγορούμενο στο υποκείμενο μόνο παρωνυμικά καθώς δεν λέμε ότι ο άνθρωπος είναι λευκότητα αλλά λέμε ότι είναι λευκός. Έτσι, η υγεία υπάρχει όταν ο άνθρωπος υγιάίνει και η λευκότητα υπάρχει όταν η επιφάνεια ενός σώματος είναι λευκή. Όταν υπάρχει μια όμοια φυσική εσωτερική κατάσταση που εκδηλώνεται προς τα έξω ως υγεία ή ως χρώμα αντιστοίχως, τα πράγματα που την έχουν χαρακτηρίζονται από αυτές τις ποιότητες και είναι όμοια επειδή το είδος του πάθους τους είναι ένα ανεξάρτητα αν τα χαρακτηρίζει σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό (ΜΦ 1054β7-11). Από αυτή την άποψη η ουσία της λευκότητας, δηλαδή η απάντηση στο ερώτημα 'τι εστί', είναι η αιτία που μια επιφάνεια είναι λευκή ενώ η επιφάνεια είναι κάτι που ανήκει πάντοτε σε ένα σώμα (Βλ. και Menn 2008). Υπό αυτή την οπτική τα επονομαζόμενα ουσιώδη γένη ή είδη των Κατηγοριών, οι δευτερες ουσίες, είναι απλές νοητικές αφαιρέσεις που δεν είναι καν ουσίες (ΑΥ 81a39-β6). Στις Κατηγορίες τα ατομικά σύνθετα είναι οι πρώτες ουσίες και δεν έχουν τις δεύτερες ουσίες, δηλαδή τα γένη ή τα είδη, ως ιδιότητες αλλά ανήκουν στα είδη ως μέλη, ενώ στα ΜΦ τα ατομικά σύνθετα είναι δευτερογενώς ουσίες επειδή έχουν μορφές, δηλαδή τις πρώτες ουσίες, όχι ως ιδιότητες, αναδυόμενες ή ότι άλλο, αλλά ως συγκροτητικές του ενεργείας είναι τους. Η μορφή αποδίδεται ως μεταφυσικό κατηγορήμα στην ύλη που συγκροτεί ως σύνθετο ενώ οι όροι που αναφέρονται στα είδη αποδίδονται στο σύνθετο και δηλώνουν την καθολική έννοια του σύνθετου. (Βλ. και Olshewsky 1995, 1976, Harter 1975, Weigelt 2006). Τα κατηγορούμενα αποδίδονται στο σύνθετο υποκείμενο, δηλαδή στα καθημερινά αντικείμενα, ενώ οι μορφές αποδίδονται στην ύλη που συγκροτούν ως υποκείμενο και που ο βασικός προσδιορισμός της είναι ότι είναι δυνάμει το σύνθετο που έχει αυτή την μορφή ως εντελέχεια. Εν ολίγοις, η μορφή μπορεί να αποδοθεί στην ύλη αλλά όχι στο αντικείμενο και η σχέση της μορφής με την ύλη, τόσο διαχρονικά όσο και συγχρονικά, θα πρέπει να κατανοηθεί τελεολογικά και όχι με όρους λογικής κατηγορήσης. Τώρα, με την καθολική έννοια άνθρωπος αποδίδουμε ένα 'τοιόνδε τι', ένα τέτοιου είδους πράγμα, και όχι ένα 'τόδε τι', δηλαδή ένα συγκεκριμένο πράγμα που η ουσία του παραμένει παρά τις ποιοτικές μεταβολές. Ωστόσο, κάτι δεν είναι άνθρωπος επειδή είναι ζώο δίποδο ή έλλογο αλλά επειδή υπάρχει ένα είδος σώματος που καθαυτό είναι ζωντανό επειδή μπορεί να επιτελεί συγκεκριμένα έργα και η ουσία του ανθρώπου είναι η αιτία που το σώμα του είναι αυτό που είναι έτσι ώστε ο άνθρωπος να μπορεί να επιτελεί τα συγκεκριμένα έργα που συμποσούνται στον τρόπο και την μορφή ζωής του. Ο άνθρωπος είναι κάτι ένα και αδιαίρετο ως προς το είδος επειδή το να είναι κάτι άνθρωπος σημαίνει ότι έχει ψυχή. Είναι 'ζώο δίποδο' ή ότι άλλο επειδή υπάρχει ένα υποκείμενο που 'καθαυτό και συγκεκριμένα' είναι ζωντανό με συγκεκριμένο τρόπο επειδή έχει ψυχή. Η ψυχή είναι αίτιο ζωής και σε αντίθεση με την έννοια άνθρωπος, δεν μπορεί να αποτελέσει μια καθολική έννοια ως κάτι που διαιρείται σε υποκείμενα μέρη το καθένα από τα οποία είναι ένα ατομικό αισθητό πράγμα που είναι αυτό το πράγμα. Δεν λέμε ότι ο άνθρωπος είναι ψυχή αλλά ότι είναι έμψυχος. Ωστόσο, η εμμένεια της ψυχής που αντανάκλαται στην παρωνυμική διατύπωση διαφέρει από την απλή ενύπαρξη των ιδιοτήτων στο υποκείμενο καθώς οι ιδιότητες ενυπάρχουν με την έννοια ότι δεν μπορούν να υπάρξουν ανεξάρτητα από ένα υποκείμενο, είτε το συγκεκριμένο είτε κάποιο άλλο, ενώ η εμμένεια της ψυχής σημαίνει ότι το ίδιο το υποκείμενο ως τέτοιο δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την ψυχή. Η ενύπαρξη των ιδιοτήτων εξαρτάται συγχρονικά και διαχρονικά από το ήδη συγκροτημένο

αλλά και συνεχώς συγκροτούμενο από την ψυχή υποκείμενο και άρα σε τελική ανάλυση από την ίδια την ψυχή. Η ουσία του κάθε ανθρώπου, το είναι του, είναι η ζωή σύμφωνα με την προσίδια ψυχή του αλλά ο άνθρωπος δεν είναι ψυχή ούτε ζωή. Η ψυχή όμως και το να είναι ψυχή, το είναι της, είναι πάντοτε το ίδιο, είναι αίτιο ζωής που εκδηλώνεται ή 'υπάρχει' ως συγκεκριμένη ενέργεια ή ζωή. "τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἶδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῆ εἶναι ταῦτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἀνθρώπῳ οὐ ταῦτόν, εἰ μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἀνθρώπος λεχθήσεται" (ΜΦ 1043β1-4). Η ψυχή είναι το 'τι ην είναι' ενός έμβιου ως αυτό που αιτιολογεί το τι είναι να είναι αυτό που είναι, και το είναι του έμβιου εκδηλώνει αυτό το 'τι ην είναι'. Αυτό που ήταν να είναι σύμφωνα με την προσίδια ατομική ψυχή ή εντελέχεια που το συγκρότησε και το συγκροτεί μορφολογικά ή δομικολειτουργικά ως ζωντανό σώμα ανεξάρτητα από όλες τις συμπτωματικές του ιδιότητες που 'ακολουθούν' την ουσία ως συνέχουσα εντελέχεια. Η ατομική ψυχή καθορίζει τόσο την κατά τον λόγο χωριστή ειδική ταυτότητά του, που επί της ουσίας αποτελεί 'ύλη' ή δυνατότητα και αντικειμενικό μέτρο σε σχέση με τον νου, όσο και μια μορφή ζωής ή τρόπο του είναι που είναι φυσικός, αλλά κατά μια έννοια και λογικός. αδιαχώριστη από την συγκεκριμένη ενδεχομενική και εντός ορίων περιστασιακά προσδιορισμένη διαχρονική ύπαρξη και ταυτότητα του όντος του οποίου είναι οριοθετική ψυχή. Με άλλα λόγια, ο 'άνθρωπος' αποτελεί απλώς μια γενική έννοια και δεν υπάρχει στην πραγματικότητα τίποτε άλλο που να είναι άνθρωπος πέραν από τον κάθε συγκεκριμένο άνθρωπο ούτε υπάρχει κάτι σαν ανθρωπινότητα ή φυσικό είδος ή γένος στο οποίο μετέχουν οι άνθρωποι έτσι ώστε να το εκδηλώνουν· "το καθόλου ζώο είτε δεν είναι τίποτε είτε είναι κάτι ύστερον" (ΠΨ 402β7-9). Η ψυχή όμως ως προσίδιο μορφικό αίτιο είναι ένα έτερον τι που συμβαίνει ως ενέργεια ("ἕτερον τι οὕσα ἐγγίνεται τοῖς μέρεσιν" ΠΨ 408α21) γιατί ως εντελέχεια συγκροτεί την πραγματικότητα αυτού στο οποίο είναι εμμενής και που εκδηλώνει αυτή την πραγματικότητα, δηλαδή το είναι του, ως μορφή ζωής. Έτσι, ο πραγματικός ορισμός του ανθρώπου σύμφωνα με την προσίδια ψυχή ή το 'τι ην είναι' του είναι το έργο του, δηλαδή η ανθρώπινη ζωή ως πράξεις σύμφωνα με τον λόγο και αυτές οι πράξεις αποτελούν εκδήλωση της ψυχής του· "εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνεργεῖαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου" (ΗΝ 1098α12-14). Κατά την γνώμη μου, στον αριστοτελικό κόσμο το καθολικό, με την έννοια μιας ιδιότητας που είναι κοινή σε πολλά πράγματα, υπάρχει μόνο στο νου και, γενικότερα, τίποτε καθολικό δεν υπάρχει είτε μέσα είτε έξω από τα πράγματα. Από την άλλη το ότι κάτι υπάρχει στον νου δεν σημαίνει ότι στερείται αντικειμενικότητας καθώς τα ίδια τα νοητικά ενεργήματα, κατά μια έννοια ο ίδιος ο νους με την αυστηρή έννοια, είναι μια αντικειμενική ενέργεια ή πράξη που επιτελεί ο άνθρωπος λόγω της αντικειμενικής σχέσης του με την πραγματικότητα που είναι νοήσιμη επειδή τα πράγματα έχουν μορφές. Τα κατεχόμενα νοήματα όμως και οι έννοιες, κατά την γνώμη μου τουλάχιστον, αποτελούν απλώς την 'ύλη' της ενεργείας γνώσης ή τις δυνατότητες του ενεργείας νου κατά ανάλογο τρόπο που τα όργανα του σώματος και οι δυνατότητές του αποτελούν τα εργαλεία και τις αρχές κίνησης της ψυχής. Η διαφορά του νου έγκειται στο ότι η νοητική δυνατότητα δεν συνδέεται άμεσα με κανένα σωματικό όργανο και υπ'αυτή την έννοια η μόνη φύση του ανθρώπινου νου, κατά μια έννοια της ίδιας της ανθρώπινης γνώσης, είναι ότι είναι δυνατότητα. Το καθολικό συνδέεται πάντοτε με μια ευρύτερη έννοια ύλης και η ύλη είναι πάντοτε κάτι που υπάρχει δυνάμει και το δυνάμει είναι κάτι που υπάρχει μεν αλλά δεν υπάρχει ποτέ ανεξάρτητα από μια συγκεκριμένη ενεργεία κατάσταση που εκδηλώνει μια εντελέχεια ως κάτι που συμβαίνει ή ισχύει και που καθορίζει συγχρονικά και διαχρονικά αυτό το δυνάμει. Ότι αυτόνομο υπάρχει ενεργεία είναι πάντοτε κάτι συγκεκριμένο και οι καθολικές διατυπώσεις αποδίδουν τον κοινό χαρακτήρα ή την κοινή δομή κάποιων καταστάσεων. Αυτό όμως δεν συνεπάγεται ότι οιαδήποτε από αυτές τις καταστάσεις είναι μια αφαίρεση ή ότι καθορίζεται από μια κοινή δομή που εφαρμόζεται σε όλες. Ακόμα και σε έναν ονοματικό ή 'ανεπαρκή' ορισμό όπως ο άνθρωπος είναι ζώο δίποδο, τα *definiētia* αν και ορισμακά πρότερα δεν υπάρχουν ανεξάρτητα ούτε προηγούνται του οριζόμενου. Αν τα μέρη που αναφέρονται στον ορισμό ήταν αρχές που υπάρχουν ενεργεία πριν το πράγμα του οποίου είναι αρχές τότε ο άνθρωπος δεν θα ήταν ένα αλλά δύο πράγματα. Ετούτο όμως σε τελική ανάλυση δεν σημαίνει απλώς ότι δεν υπάρχει ζώο σκέτο, δηλαδή είδος ζώου που δεν είναι ή δίποδο ή τετράποδο ή οκτάποδο αλλά σημαίνει και ότι δεν υπάρχει ζώο που δεν είναι ένα συγκεκριμένο είδος ζώου και δεν υπάρχει είδος ζώου που δεν είναι ένα ατομικό συγκεκριμένο ζώο, ή πιο σωστά ζωντανό ον, το οποίο αν εκληφθεί μαζί με την 'συνολική' ύλη του ή τα περιστασιακά συμπτωματικά χαρακτηριστικά του στερείται επιστημονικού ορισμού. Οτιδήποτε είναι ή επέχει θέση ύλης είναι δυνατότητα που είτε επιδέχεται περαιτέρω προσδιορισμούς, όχι ως αυτό που είναι, αλλά επειδή μπορεί, το ίδιο ή η ύλη του, να γίνει η ύλη ενός άλλου πράγματος, είτε επειδή μπορεί το ίδιο όντας ήδη κάτι συγκεκριμένο να εκδιπλώσει την δυνατότητά του και να εκδηλώσει

γενικώς τα συμβεβηκότα, τόσο τα καθαυτά, δηλαδή τα χαρακτηριστικά που προκύπτουν αναγκαία από την ουσιώδη μορφή ή ουσία, όσο και τα συγκυριακά, δεν υπάρχουν ποτέ χωρίς τις ουσίες από τις οποίες και εξαρτώνται, και καμία ουσία δεν είναι ένα σύνολο ιδιοτήτων. Υπάρχουν οι ουσίες που είναι η καθαυτή πραγματικότητα και τα χαρακτηριστικά που είναι αδιαχώριστα από αυτή την πραγματικότητα γιατί σχετίζονται με αυτή. Η ουσία είναι ο θεμελιώδης καθορισμός της πραγματικότητας και χωρίς την ουσία δεν μπορεί να υπάρξει κανένας από τους άλλους προσδιορισμούς. Η ουσία είναι το πρωταρχικό ον από το οποίο εξαρτώνται όλα τα άλλα και δια του οποίου ονομάζονται και είναι και αυτά όντα⁹¹⁹. Η ύπαρξη σε τελική ανάλυση δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από το να είναι κάτι ένα συγκεκριμένο πράγμα ή ον ενώ το ον και το ένα ως τέτοια αποτελούν τα πιο καθολικά κατηγορούμενα και άρα δεν είναι ούτε γένη ούτε ουσίες ούτε πρώτες αρχές. Δεν είναι πράγματα καθαυτά γιατί δεν υπάρχει τίποτα που καθαυτό είναι ένα ή ον χωρίς να είναι πρωτογενώς κάτι άλλο. 'Υπάρχουν' παρασιτικά στα πράγματα που είναι τα ίδια 'ένα και ον' λόγω της προσίδιας μορφής ή ουσίας ή φύσης τους⁹²⁰. Γιατί η μορφή ή ουσία ενός πράγματος είναι πάνω από όλα η αιτία που είναι αυτό το συγκεκριμένο πράγμα και η αιτία είναι εκείνο που συγκροτεί την πραγματικότητα στον κόσμο και την αλήθεια στον νου.

Οι αριστοτελικές δυνάμεις, που από την σκοπιά της πραγματικότητας είναι δυνατότητες, δεν είναι ούτε επιστημικές δυνατότητες ούτε διαθεσιακές ιδιότητες που εξαρτώνται από άλλες πιο βασικές ιδιότητες, αλλά ιεραρχικά συντονισμένες δυνατότητες ή ικανότητες που κατέχουν ενεργά τα ίδια τα πράγματα ως ενιαία σύνολα. Τόσο οι δυνάμεις όσο και οι φορείς τους από την σκοπιά τις πραγματικότητας είναι δυνατότητες με την έννοια ότι φέρουν ήδη έναν συναφή βαθμό πραγματικότητας ο οποίος εκδηλώνεται συγκεκριμένα και πλήρως όταν επιτελούν το προσίδιο έργο τους ή, πιο σωστά, όταν το πράγμα που τις κατέχει τις

πλήρως αυτό που από μόνο του είναι δύναμη, είτε επειδή μπορεί να αποκτήσει ή να χάσει συμπτωματικές μορφές, είτε επειδή μπορεί απλώς να εμπλακεί σε διαφορετικές καταστάσεις από την συγκεκριμένη κατάσταση στην οποία βρίσκεται.

⁹¹⁹ ΜΦ 1003α21-β32

⁹²⁰ ΜΦ 1054α17, 1059β31-34, 998β22-26, 1038α19-29, Z13, Τοπ. 121α16-20. Το ον και το ένα όπως και το στοιχείο ή το αίτιο δεν μπορούν να είναι γένη πραγμάτων γιατί το γένος δεν αποδίδεται ως κατηγορούμενο στην διαφορά αλλά στα πράγματα στα οποία η διαφορά αποδίδεται ως κατηγορούμενο. Για παράδειγμα, το ζώο αποδίδεται ως κατηγορούμενο σε όλα τα ζώα που έχουν πόδια, για παράδειγμα και στον άνθρωπο και στο άλογο, αλλά δεν αποδίδεται ως κατηγορούμενο στο δίποδο ή στο τετράποδο ή γενικώς ν-ποδο. Εφόσον όμως το ον και το ένα μπορούν να αποδοθούν ως κατηγορούμενα σε όλα, αν ήταν γένη θα μπορούσαν να αποδοθούν ως κατηγορούμενα στις διαφορές τους. "Το ένα έχει όλες αυτές τις σημασίες είναι το εκ φύσεως συνεχές και το όλον και το ατομικό πράγμα και το καθόλου· όλα αυτά είναι αδιαίρετα, μερικά ως προς την κίνηση άλλα ως προς την νόηση ή τον λόγο και τον ορισμό. Πρέπει, ωστόσο, να κατανοήσουμε ότι δεν θα πρέπει να εκλαμβάνουμε με τον ίδιο τρόπο το ποιού είδους πράγματα λέγονται ένα και το τι είναι το να είναι κάτι ένα και το ποιός είναι ο ορισμός του....το ίδιο ακριβώς ισχύει και για τους όρους στοιχείο και αίτιο.... υπό μια έννοια η φωτιά είναι στοιχείο....υπό μια άλλη έννοια όμως όχι. Δεν είναι το ίδιο το να είναι κάτι φωτιά και το να είναι στοιχείο, αλλά ενώ ως συγκεκριμένο πράγμα ορισμένης φύσης η φωτιά είναι στοιχείο, το όνομα στοιχείο δηλώνει ότι αυτό το πράγμα συνέβη να είναι στοιχείο, επειδή υπάρχει κάτι το οποίο έχει γίνει από αυτή ως πρωταρχικό συστατικό στοιχείο. Το ίδιο και με το αίτιο και με το ένα και κάθε παρόμοιο όρο. Για αυτό το να είναι κάτι ένα σημαίνει να είναι αδιαίρετο, να είναι ακριβώς αυτό το ον και να μπορεί να είναι χωριστό ή ως προς τον τόπο ή ως προς το είδος ή ως προς την διάνοια ή να είναι όλον και αδιαίρετο, κυρίως όμως να είναι το πρώτο μέτρο κάθε γένους..." (ΜΦ 1052α35-β9).

ασκεί ή ενεργεί, είτε παθητικά είτε ενεργητικά, σύμφωνα με αυτές. Στην πρωτογενή και πιο περιορισμένη τους εκδοχή, τουτέστιν στην δύναμη κατά κίνησιν λεγόμενη και στην αντίστοιχη ενέργεια κατά κίνησιν λεγόμενη⁹²¹, οι αριστοτελικές δυνάμεις σχετίζονται με την κίνηση ή μεταβολή ενός πράγματος από ένα άλλο⁹²². Είναι επενεργητικές και παθητικές αρχές μεταβολής που αντιστοιχούν συνήθως σε ποιητικά και υλικά ή 'παθητικά' αίτια και που η κοινή εντελέχεια ή τρόπος ενότητάς τους, μέσω της σύμπτωσης της επενέργειας και της πάθησης μέσα στο παθητικό, εκδηλώνεται ως κίνηση ή, ατελής, ενέργεια του παθητικού· τουτέστιν ως το είναι μιας οριοθετημένης ενιαίας διαδικασίας μεταβολής προς ένα τέλος που το πέρας της σηματοδοτεί πάραυτα την απόκτηση μιας νέας μορφής ως ένα αποτέλεσμα που τρόπον τινά είναι εκτός της συγκεκριμένης κίνησης· αν και ως διατύπωση δεν είναι απολύτως ορθή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εσωτερική πλευρά του ορίου είναι το τέλος ως πέρας της κίνησης και η εξωτερική πλευρά η αρχή της νέας κατάστασης του ίδιου υποκειμένου ή, αν πρόκειται για ουσιακή μεταβολή, ενός νέου υποκειμένου που είναι αριθμητικά το ίδιο με την ύλη από την οποία ξεκίνησε η μεταβολή και που τώρα είναι η συστατική του ύλη. Το αποτέλεσμα ως εντελέχεια είναι διακριτό από την κίνηση ως εντελέχεια αλλά δεν είναι διακριτό από το υποκείμενο που έχει μεταβληθεί μέσω της κίνησης έτσι ώστε να αποτελεί την ύλη ως το άμεσα δυνάμει ον που η εμμενής πλέον μορφή που απέκτησε είναι η νέα εντελέχεια λόγω της οποίας αυτό το δυνάμει είναι το ενεργεία σύνθετο. Η κίνηση, παρά τον Kosman, δεν είναι κάτι που πραγματώνεται *posthumously*⁹²³ γιατί δεν είναι η κίνηση κάτι που είναι δυνάμει μια άλλη οντότητα αλλά το υποκείμενο που μεταβάλλεται και συγκροτείται μέσω της κίνησης έτσι ώστε από απώτερα δυνάμει να γίνει άμεσα δυνάμει αυτό που το αποτέλεσμα ή το προϊόν ως σύνθετο είναι ενεργεία. Η κίνηση ως τέτοια είναι ενέργεια ως αυτό που συμβαίνει στην κατάσταση του ενεργεία είναι, ή αλλιώς της εντελέχειας, της ενιαίας δυνατότητας του ποιητικού και του παθητικού μέσα στο παθητικό και, σε αντίθεση με το υποκείμενο μέσα στο οποίο συμβαίνει, δεν είναι δυνάμει κάτι άλλο. Η κίνηση μπορεί να συμβαίνει ή να είναι χάριν μιας άλλης ενέργειας, και άρα να είναι υποθετικά αναγκαία, αλλά δεν είναι δυνάμει αυτή η ενέργεια. Δυνάμει είναι το κινούμενο που μεταβάλλεται, για παράδειγμα, τα οικοδομούμενα τούβλα που μεταβάλλονται μέσω της κίνησης τους, δηλαδή της οικοδόμησης. Η ίδια η οικοδόμηση δεν είναι δυνάμει σπίτι ούτε είναι δυνάμει η μορφή του σπιτιού μολονότι υπό όρους μπορούμε να πούμε ότι η μορφή του σπιτιού υπάρχει δυνάμει όταν τα τούβλα οικοδομούνται⁹²⁴. Η οικοδόμηση είναι η εντελέχεια ως εσωτερικός

⁹²¹ ΜΦ 1046α1-2, 1048α25, 1021α14-20.

⁹²² ΜΦ Δ12, Θ1. Το ότι η ικανότητα του ποιείν και του πάσχειν είναι το σημάδι του πραγματικού ήταν γενική παραδοχή και παραπέμπει στον Σοφιστή του Πλάτωνα (247 e). Βλ. ΜΦ 1047α32-β1, ΠΓΦ 335β25-336α3. Βλ. και Frede 1992 181-182, 184.

⁹²³ Kosman 1984 131, 1994 203, 1969.

⁹²⁴ Ομοίως και η οικοδόμηση είναι κάτι που μπορεί να υπάρχει είτε δυνάμει είτε ενεργεία. Δυνάμει όταν ο οικοδόμος που μπορεί να οικοδομήσει δεν οικοδομεί ή τα τούβλα που μπορούν να οικοδομηθούν δεν οικοδομούνται, και ενεργεία όταν συμβαίνει η οικοδόμηση ως κοινή ενέργεια του οικοδόμου που οικοδομεί τα τούβλα και των τούβλων που οικοδομούνται από τον οικοδόμο. Έχει μεγάλη σημασία το ότι τα επιμέρους ενεργούντα αίτια ως ενεργούντα υπάρχουν ή δεν υπάρχουν και είναι ή δεν είναι αίτια πάντοτε μαζί και συγχρόνως με αυτά των οποίων είναι αίτια, ενώ δεν ισχύει πάντοτε το ίδιο για τα κατά δύναμιν. Ο συγκεκριμένος οικοδόμος που οικοδομεί και αυτό που οικοδομείται και ο συγκεκριμένος ιατρεύων και ο ασθενής που γιατρεύεται υπάρχουν πάντοτε μαζί.

καθορισμός του είδους της κίνησης ως διαδικασίας μεταβολής, του φυσικού χτισίματος του σπιτιού, που εκδηλώνεται ταυτόχρονα ως ενέργεια. Το πέρας ή τέλος της κίνησης είναι συγχρόνως η αρχή και άρα η μορφή της νέας συμπτωματικής ή ουσιαδούς οντότητας σε σχέση με την μορφή ως προς την οποία έλαβε χώρα το συμβάν της κίνησης έτσι ώστε να επέλθει ή να ολοκληρωθεί η μεταβολή ως ακαριαία εκδήλωση της απόκτησης μιας νέας μορφής, ως άλλης εντελέχειας από αυτή της κίνησης, που καθορίζει το ύστερον ως διάστημα ή κατάσταση του υποκειμένου που έπεται της κίνησης⁹²⁵. Η μορφή του ποιητικού ως συγχρονικός καθορισμός ή κατεύθυνση της επενέργειάς του μέσα στο παθητικό είναι η εξωτερική αρχή της εσωτερικής κίνησης του παθητικού, δηλαδή της κίνησης που συμβαίνει μέσα στο παθητικό ως συγκεκριμένη διαδικασία μεταβολής. Μιας διαδικασίας μέσω της οποίας το παθητικό πραγματώνεται σε ένα πράγμα ίδιας μορφής η εκδήλωση της οποίας αποτελεί το όριο της κίνησης που δεν ανήκει στην κίνηση.

Οι αριστοτελικές δυνατότητες αφορούν συγκροτητικά στοιχεία ή αρχές των πραγμάτων, τουτέστιν χαρακτηρίζουν εσωτερικά το πράγμα ανεξάρτητα από τις συγκεκριμένες δράσεις του. Η δυνατότητα του οικοδόμου να οικοδομεί όπως και η δυνατότητα ενός σώματος να θερμάνει ένα άλλο ή να θερμανθεί από ένα άλλο όταν

Αντιθέτως κάτι δεν παύει μαζί να είναι κινούμενο και κινητό ή κινούν και κινητικό γιατί κάτι μπορεί να είναι κινητό ή κινητικό ακόμα και όταν δεν κινείται ή δεν κινεί ή μπορεί να συνεχίσει να είναι κινητικό ή κινητό και αφού κινήσει ή κινήσει. (Φ 195β15-21, 252α). Έτσι, σε συνδυασμό με την κίνηση που κατά την γνώμη μου είναι ένα είδος μορφικού αιτίου ως εκδήλωση της τελεολογικής, ή επαρκούς ή αναγκαίας δυνατής, σχέσης του ποιητικού με το παθητικό μέσα στο παθητικό, όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι σύμφωνα με την δύναμη "δεν φθείρονται μαζί ή συγχρόνως η οικία και ο οικοδόμος" εκείνο που εννοεί είναι ότι ενώ η οικία που προκύπτει μέσω της οικοδόμησης, σε αντίθεση με τα τούβλα που είναι η συστατική της ύλη, είναι κάτι που πλέον δεν είναι, τουλάχιστον άμεσα ή πριν φθαρεί, οικοδομητό, ο οικοδόμος που οικοδόμησε συνεχίζει να είναι κατά δύναμιν οικοδόμος. Ο συγκεκριμένος οικοδομών ή κατ'ενέργεια οικοδόμος και η οικοδομούμενη οικία που κτίζει υπάρχουν και παύουν μαζί. Αντιθέτως, με την λήξη της οικοδόμησης αφενός η οικία δεν είναι πλέον οικοδομούμενη και αφετέρου ως αποτέλεσμα της ποίησης του οικοδόμου είναι κάτι ανεξάρτητο που μπορεί να φθαρεί πριν ή μετά τον οικοδόμο. Θεωρώ ωστόσο ότι η φθορά εδώ αναφέρεται κυρίως στην απώλεια ή μη της άμεσης δυνατότητας ως αρχής κίνησης ή αιτίας μετά την ολοκλήρωση της κίνησης και όχι μόνο στην φυσική φθορά της οικίας ή τον θάνατο του οικοδόμου. Βέβαια όσον αφορά τα έμβια, καθώςον αυτοπραγματώνονται διαρκώς, το σώμα τους ως ύλη συνεχίζει τρόπον τινά να είναι 'οικοδομούμενο' καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξής τους. Ωστόσο, νομίζω ότι το πιο σημαντικό είναι ότι τα αίτια με τα αποτελέσματά τους στην ενεργό πραγματικότητα είναι πάντοτε συγκεκριμένα πράγματα που είναι μαζί και συμβαίνουν συγχρόνως. Ο οικοδόμος είναι κατ'ενέργεια ποιητικό αίτιο μόνο όταν οικοδομεί, τα τούβλα ως απώτερα δυνάμει οικία είναι οικοδομητά, δηλαδή κατ'ενέργεια υλικό αίτιο της οικοδόμησης, μόνο καθ'όσον οικοδομούνται και η οικοδόμηση, ως ατελής εντελέχεια ή αναγκαία συνεχής σύμπτωση των ενεργειών της επενεργητικής και της παθητικής δυνατότητας μέσα στο παθητικό, δεν είναι ποιητικό αλλά μη αυτοτελές μορφικό αίτιο της συγκεκριμένης διαδικασίας μεταβολής που ολοκληρώνεται με την ακαριαία εκδήλωση της μορφής που αποκτήθηκε μέσω της οικοδόμησης και που ως εντελέχεια συγκροτεί την δυνατότητα στέγασης του σπιτιού.

⁹²⁵ "Καμία μεταβολή δεν είναι άπειρη. Κάθε μεταβολή είναι 'εκ τινός εις τι'. Τόσο αυτή που συμβαίνει σύμφωνα με την αντίφαση όσο και αυτή που συμβαίνει μέσα στα ενάντια. Έτσι όσον αφορά τις μεταβολές σύμφωνα με την αντίφαση...το μεν ον είναι πέρας της γενέσεως το δε μη ον της φθοράς. Όσον αφορά τις μεταβολές προς τα ενάντια, τα ενάντια είναι τα πέρατα γιατί αυτά είναι τα άκρα της μεταβολής" Φ 241α31-36.

αποδίδονται ορθά στα αντίστοιχα υποκείμενα, και αυτό είναι σημαντικό γιατί δεν είναι το οτιδήποτε δύναμι το οτιδήποτε, συνεπάγονται έναν συναφή βαθμό πραγματικότητας και είναι εξηγητικές ανεξαρτήτως των εξωτερικών συνθηκών που απαιτούνται για την ενεργοποίησή τους ως αίτια μιας συγκεκριμένης δράσης καθώς και του ενδεχόμενου να μην πραγματοποιούν λόγω ενός εμποδίου ή μιας συμπτωματικής κατάστασης. Οι δυνατότητες ως αιτιακές δυνάμεις είναι εξηγητικές επειδή δηλώνουν μια πραγματική εσωτερική δύναμη ή ικανότητα που παραπέμπει σε μια καθορισμένη μεταβολή που υπό τις κατάλληλες συνθήκες μπορεί να επιφέρει ένα πράγμα σε ένα άλλο ή να υποστεί ένα πράγμα από ένα άλλο. Ο κάτοχος μιας δυνατότητας χαρακτηρίζεται από μια ενεργεία κατάσταση λόγω της κατοχής αυτής της δυνατότητας. Στην απλούστερη εκδοχή, ένα σώμα είναι δύναμι θερμαντικό επειδή είναι ενεργεία θερμό. Η δυνατότητα ενός πράγματος να θερμάνει ένα άλλο δεν είναι ιδιότητα της θερμότητας, δηλαδή ιδιότητα μιας ιδιότητας, αλλά, κατά την προσφιλή διατύπωση του Αριστοτέλη, είναι ένα στον αριθμό αλλά διαφορετικό ως προς το είναι με το θερμό πράγμα. Για να το θέσω διαφορετικά, το να πούμε ότι κάτι Α είναι δυνατότητα δεν σημαίνει ότι η δυνατότητα είναι κατηγορική ιδιότητα του Α. Η δυνατότητα οικοδόμησης δεν συνιστά ιδιότητα της οικοδομικής τέχνης. Η κατοχή μιας τέχνης είναι ή προσδιορίζει μια κατάσταση του υποκειμένου και συγχρόνως συγκροτεί την δυνατότητα μεταβολής ενός άλλου πράγματος και αυτή η δυνατότητα ως τέτοια αποκαλύπτεται κάθε φορά μέσα σε διαφορετικές καταστάσεις κατά την άσκηση της τέχνης. Ο κάτοχος της τέχνης διαφέρει από εκείνον που δεν την κατέχει καθόλου και αυτό είναι ανεξάρτητο από το ότι η τέχνη είναι μια έλλογη δυνατότητα διπλής κατεύθυνσης που εκτός από την παρουσία του παθητικού η συγκεκριμένη ενεργοποίησή της απαιτεί επιπροσθέτως και την επιθυμία ή την προαίρεση του πράττοντα έτσι ώστε να παραγάγει το αποτέλεσμα. Η δυνατότητα ενεργοποιείται, ασκείται ή πληρώνεται με συγκεκριμένο τρόπο μέσα σε μια διαφορετική κατάσταση κάθε φορά όταν υπάρχουν οι κατάλληλες συνθήκες αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι ως δυνατότητα έρχεται στην ύπαρξη λόγω αυτών των συνθηκών. Επιπλέον, οι μη έλλογες φυσικές δυνάμεις που σχετίζονται με την ουσία δεν απαιτούν την συγκυριακή ύπαρξη κατάλληλων συνθηκών αλλά είναι ενεργές στο φυσικό τους περιβάλλον αν τίποτε δεν τις εμποδίσει. Για παράδειγμα, η ζάχαρη διαλύεται αν βρεθεί μέσα σε νερό αλλά ο αέρας κινείται προς τα πάνω αν τίποτε δεν τον εμποδίσει και ένα φυτό αναπτύσσεται και τρέφεται με συγκεκριμένο τρόπο αν τίποτε δεν το εμποδίσει. Ωστόσο, το σημαντικό σε όλες τις περιπτώσεις είναι η επιλογή της αιτίας και η εξηγητική ισχύς της κατοχής της αιτιακής δύναμης. Ένα ζώο που έχει την ψυχή του δεν γίνεται αισθητικό κάθε φορά που βλέπει αλλά είναι αισθητικό ούτως ή άλλως μολονότι είναι δύναμι αισθητικό ως προς τα συγκεκριμένα αισθητά που κάθε φορά βλέπει. Από αυτή την άποψη και το ίδιο και η αισθητική του δύναμη είναι δύναμι. Το έργο της αίσθησης ως συγχρονική χρήση των αισθητών μορφών χωρίς την ύλη, ή κατά μια έννοια των ίδιων των επιμέρους αισθήσεων, είναι κάτι ενιαίο και πολλαπλό που έχει ως 'συστατικά' στοιχεία την συνεργασία ενεργών δυνάμεων και δεν περιορίζεται στην εξωτερική αντίληψη αντικειμένων η οποία θα ήταν αδύνατη αν στο σύνολό της δεν ήταν μορφικό έργο της ψυχής, τουτέστιν του ίδιου του οργανισμού λόγω της ψυχής του⁹²⁶.

⁹²⁶ "ὥσπερ δὲ καὶ ἡ ὄψις ἐστὶ τοῦ τε ὄρατοῦ καὶ τοῦ ἀόρατου (τὸ γὰρ σκότος ἀόρατον, κρίνει δὲ καὶ τοῦτο ἢ ὄψις)" ΠΨ 422a21. Στον ὕπνο το θερητικό ενεργεί ενώ το αισθητικό και το ορεκτικό

Μολαταύτα, ακόμη και μια ύλη όπως ο χαλκός που στερείται της μορφής του αγάλματος δεν γίνεται αλλοιωτός αλλά έχει την δυνατότητα να αλλοιωθεί ή είναι, πριν ξεκινήσει η κίνηση, δυνάμει αλλοιωτός με ένα συγκεκριμένο τρόπο, ή εν προκειμένω με συγκεκριμένους τρόπους, επειδή για, παράδειγμα, είναι ημίσκληρος και τηκτός: στην διάρκεια της κίνησης ο χαλκός είναι κινούμενος ή κατ'ενέργεια κινητός δηλαδή είναι δυνάμει κινούμενος και η αδιαχώριστη εντελέχειά του είναι η κίνηση, που εκδηλώνεται ως ενέργεια του κινείσθαι με την οποία και συμπίπτει. Ο ενεργεία αλλοιούμενος χαλκός είναι ο δυνάμει αλλοιούμενος χαλκός που η εντελέχειά του, ως πληρότητα ή βαθμός και είδος πραγματικότητας αυτού του δυνάμει, είναι η κίνηση. Η επενέργεια ή κίνηση, του ποιητικού μέσα στο παθητικό συγκροτεί μέσω της ύλης, και σε συνδυασμό με την συμπληρωματική παθητική δυνατότητα αυτής της ύλης, την κίνηση που εκδηλώνει το παθητικό για όσο κινείται από το ποιητικό. Η επενέργεια και η πάθηση ή η ενέργεια του επενεργητικού ή κινητικού και η ενέργεια του παθητικού ή κινητού συγκροτούν ένα ενιαίο συμβάν καθώς, άμα τη επαφή, το ποιητικό και το παθητικό ενεργοποιούνται ταυτόχρονα ως τέτοια και το ποιείν και το πάσχειν, ή μάλλον οι ενέργειές τους ως ποίηση και πάθηση, συμπίπτουν σε μια κοινή εντελέχεια μέσα σε ένα υποκείμενο, το οποίο είναι η φυσική κίνηση ως υπόστρωμα ή διαδρομή, που εκδηλώνεται ως ενέργεια του κινούμενου. Στην διάρκεια της κίνησης μολονότι ο μεταβαλλόμενος χαλκός, δηλαδή ο χαλκός μαζί με τις συναφείς ιδιότητές του, δεν είναι ακόμη άμεσα δυνάμει άγαλμα μπορούμε υπό όρους να πούμε ότι το άγαλμα ή η μορφή του αγάλματος υπάρχουν δυνάμει. Με το πέρας της κίνησης ο μεταβεβλημένος χαλκός είναι άμεσα δυνάμει άγαλμα και η εντελέχειά του είναι η ενεργεία μορφή⁹²⁷ του αγάλματος που

'χαλαρώνουν' χωρίς ετούτο να σημαίνει ότι καθίστανται ποτέ ανενεργά. Βλ. και ΠΥ 412α 23-26, Π.εν 459α, ΠΖΓ 778β-779β, ΗΕ 1219β23

⁹²⁷ Θεωρώ ότι το ενεργεία, το εντελεχεία, αλλά ακόμη και το δυνάμει που κανονικά αφορά την ύλη ή τουλάχιστον εμπλέκει αναμφισβήτητα κάποια έννοια ύλης, μπορούν να αναφέρονται, ανάλογα πάντα με το πλαίσιο διατύπωσης, τόσο στο υλομορφικό σύνθετο όσο και στην μορφή. Η μορφή δεν είναι ποτέ δυνάμει ον, όπως για παράδειγμα ο χαλκός που είναι δυνάμει άγαλμα, αλλά είναι κάτι που μέσω μιας συνεχούς και συντονισμένης διαδικασίας ή κίνησης μπορεί να υπάρχει δυνάμει. Έτσι, όσον αφορά μια δυνατότητα μπορούμε να λέμε ότι είναι είτε απώτερα είτε άμεσα δυνάμει μια μορφή. Μολονότι είναι πιο εύπεπτο να θεωρούμε ότι η εντελέχεια και η ενέργεια αναφέρονται στην μορφή και το ενεργεία και το εντελεχεία στο σύνθετο, ο Αριστοτέλης κατά την γνώμη μου δεν κάνει αυτή την διάκριση και πολλά σημεία δεν βγάζουν νόημα αν την αποδεχτούμε. Το ενεργεία και το δυνάμει αφορούν τρόπους του είναι όλων των όντων των κατηγοριών, με έναν απλό όρο μπορούμε να αναφερόμαστε τόσο στην μορφή όσο και στο υλομορφικό σύνθετο (ΜΦ 1043α30-37), η φύση ως αρχή κίνησης ενυπάρχει είτε δυνάμει είτε εντελεχεία (ΜΦ 1015α18-19), κάθε ουσία είναι ένα είδος εντελέχειας και μια συγκεκριμένη φύση (ΜΦ 1044α9) και το γιγνόμενο έχει ψυχή δυνάμει επειδή προέρχεται από ένα άλλο φυσικό ον που έχει την μορφή ενεργεία (ΠΖΓ 735α1-20). Μολαταύτα το δυνάμει αφορά πάντοτε υλικούς τρόπους ύπαρξης αν και όχι απαραίτητα σωματικούς. Μπορεί να εμπλέκει το σώμα αλλά αυτό που υπάρχει δυνάμει να μην είναι σωματικό. Για παράδειγμα, ακόμη και στην περίπτωση που λέμε ότι η μορφή του αγάλματος υπάρχει δυνάμει όταν ο χαλκός μεταβάλλεται και ο χαλκός είναι δυνάμει άγαλμα ως υποκείμενο του αγάλματος, η δυνάμει ύπαρξη της μορφής δεν είναι κάτι σωματικό. Πολύ περισσότερο ετούτο ισχύει για την δυνάμει ή ενεργεία ύπαρξη της ψυχής. Το σπέρμα είναι κάτι που έχει δυνάμει ψυχή επειδή είναι δυνάμει ένα συγκεκριμένο είδος σώματος που μπορεί να έχει ψυχή (ΠΖΓ 741α23). Ομοίως, η ενέργεια και η εντελέχεια αναφέρονται πάντοτε στο ίδιο το είναι του πράγματος και άρα αναφέρονται πάντοτε είτε στην ίδια την μορφή είτε στο είναι ή την ενεργό πραγματικότητα του σύνθετου που είναι η μορφή. Για μια διαφορετική άποψη βλ. Scaltsas 1992. Κατά τον Scaltsa η μορφή ως ενέργεια υπάρχει ενεργεία όταν είναι ενυλωμένη και ως εκ τούτου

απέκτησε μέσω της κίνησης και εκδήλωσε ακαριαία. Το τελικό όριο ή πέρας της κίνησης είναι αυτή η μορφή και επέρχεται λόγω αυτής της μορφής. Με άλλα λόγια, ο μέσω της κίνησης διαμορφωμένος χαλκός έχει γίνει χάλκινο άγαλμα και η ολοκλήρωση της διαδικασίας μεταβολής του σε χάλκινο άγαλμα οφείλεται στην αφομοιωμένη πλέον στο υποκείμενο μορφή του αγάλματος και είναι κατά κάποιον τρόπο εκτός της κίνησης ως διαδικασίας μεταβολής ή, αλλιώς, της κίνησης ως μέσο για την γέννηση του αγάλματος ή την ενεργεία εκδήλωση της μορφής. Η εκτεταμένη διαδικασία ή κίνηση αφορά την διαδικασία γένεσης του υλομορφικού αγάλματος ενώ το τελικό όριο της διαδικασίας αφορά την 'γένεση' της μορφής ως

η ενεργεία μορφή είναι η συγκεκριμένη ουσία ως υλομορφικό σύνθετο όπου η ύλη και η μορφή δεν είναι φυσικώς διακριτά μέρη αλλά προκύπτουν στο επίπεδο της αφάιρεσης. Κατά την άποψη του το ερώτημα της ενότητας του υποστρώματος με την μορφή συμποσούται στο ερώτημα του πως το υπόστρωμα είναι ένα με την συγκεκριμένη ουσία ως σύνθετο, και η απάντηση είναι ότι "το υπόστρωμα είναι ένα με την μορφή γιατί η πραγμάτωση της δυνατότητας του υποστρώματος είναι η ενεργεία μορφή" και η ενεργεία μορφή είναι το σύνθετο (199). Κατά την γνώμη μου η πραγμάτωση της δυνατότητας του υποστρώματος είναι η άμεση ύλη ως το νέο δυνάμει που πραγματώνεται στο πράγμα ως σύνθετο λόγω της ακαριαίας απόκτησης της ενεργείας μορφής ως εντελέχειας που είναι η διαρκής μορφική αιτία αυτής της ύλης σε σύνθετο που το είναι του είναι η ενέργεια αυτής της εντελέχειας. Εν ολίγοις, θεωρώ ότι η ενεργεία μορφή αναφέρεται στο σύνθετο και δεν υπάρχει χωρίς το σύνθετο του οποίου είναι η ουσία αλλά δεν είναι το ίδιο το υλομορφικό σύνθετο, δηλαδή η ατομική 'σύνθετη' ουσία. Το σύνθετο είναι κάτι ενεργεία επειδή η μορφή του είναι εντελέχεια ή εμμενής ενέργεια κατοχής. Μια αδιαχώριστη εσωτερική πληρότητα ή εντελέχεια που το καθιστά ενεργεία. Οτιδήποτε όμως είναι ενέργεια υπάρχει ενεργεία ενώ κάτι υλικό που είναι είτε απώτερα είτε άμεσα δυνάμει μια μορφή δεν είναι ποτέ το ίδιο η ενέργεια που το καθιστά ενεργεία πράγμα. Το υλομορφικό σύνθετο δεν είναι το ίδιο ενεργεία αλλά το είναι του ή το να υπάρχει ως τέτοιο ή 'το να είναι' ενεργεία το σύνθετο είναι ενεργεία (ΜΦ 1048α31-32). Η δυναμική θεώρηση δεν αφορά μια στατική ύλη και τα χαρακτηριστικά που έχει ή της αποδίδουμε στατικά και αφαιρετικά ως πράγμα αλλά μια δυναμική ύλη που ως κινούμενο πράγμα, είτε από κάτι άλλο είτε από μια εσωτερική αρχή, μπορεί να έχει δυνάμει την μορφή ή να είναι δυνάμει ένα πράγμα αυτής της μορφής. Η ίδια η μορφή ως εντελέχεια ή εσωτερική ενέργεια που συγκροτεί το είναι ή την πραγματικότητα του πράγματος του οποίου είναι μορφή, είναι κάτι που δεν είναι ύλη ή δυνάμει ον ούτε έχει ύλη αλλά που υπό όρους μπορεί να υπάρχει, ή να ανήκει σε κάτι, δυνάμει. Το ότι η ύλη και η μορφή είναι αδιαχώριστα δεν σημαίνει ότι η ύλη ως σύνθετο και η μορφή ταυτίζονται μεταξύ τους. Σημαίνει ότι η ύλη και η μορφή είναι αναγκαία μαζί ένα φυσικώς και λογικώς αδιαχώριστο πράγμα που το είναι του είναι να είναι ένα πράγμα αυτής της μορφής. Για να το θέσω διαφορετικά, η άμεση ή έσχατη ύλη και το πράγμα ως σύνθετο δεν είναι απολύτως ταυτόσημα γιατί τότε παύει να έχει νόημα και η διάκριση του δυνάμει και του ενεργεία και η ίδια η μορφή ως 'σχέση' της ύλης ως αυτού που είναι δυνάμει το ενεργεία πράγμα με το ενεργεία πράγμα που είναι το πράγμα που έχει αυτή την ύλη λόγω της μορφής. Επιπλέον στην περίπτωση των έμβιων αυτό θα σήμαινε ότι το σώμα ως έσχατη ύλη είναι απολύτως ή περίπου ταυτόσημο με το ζώο. Αυτό υποστηρίζει ο Kosman (1987 378-379, 1984 144) και με διαφορετικούς τρόπους κάτι ανάλογο υποστηρίζουν οι Balme (1987 295), Gill (1989 8), Sellars (1976 118), Hartman (1977), Rorty (1973). Σε όλες αυτές τις αναλύσεις το σύνθετο έχει προτεραιότητα έναντι τόσο της ύλης όσο και της μορφής οι οποίες αποτελούν είτε εννοιολογικές αφαιρέσεις από το πράγμα είτε η ύλη θεωρείται κατά κάποιον τρόπο συγκροτητική της μορφής. Έτσι όμως, δηλαδή με την ταύτιση της ύλης με το σύνθετο του οποίου είναι ύλη, η ταυτότητα του σύνθετου παύει να είναι μια δυναμική τελεολογική ή αναγκαία δυνατή ταυτότητα και απαλείφεται ο οντολογικός ρόλος και η συγχρονική προτεραιότητα της μορφής. Η σχέση της ύλης με την μορφή γίνεται εννοιολογική δηλαδή αφορά την περιγραφή του ίδιου πράγματος από διαφορετική σκοπιά και η μορφή χάνει τον εξηγητικό της ρόλο ως αυτό που αιτιολογεί γιατί η ύλη είναι και παραμένει δυνάμει το σύνθετο που έχει ή εκδηλώνει αυτή την ενεργεία μορφή. Ετούτο μπορεί να μην δημιουργεί ιδιαίτερο πρόβλημα στην περίπτωση των άβιων υλικών ουσιών ή των τεχνημάτων. Δημιουργεί όμως σοβαρό πρόβλημα στην ανάλυση του έμβιου και δημιουργεί χάσμα στην αιτιακή αναλογική ομοιότητα που χαρακτηρίζει το γίνεσθαι και το είναι κάθε πράγματος..

κάτι που εκδηλώνεται ακαριαία και δεν υπόκειται το ίδιο σε διαδικασία γένεσης ή μεταβολής.

Η εντελέχεια του χαλκού ως χαλκού και η δυνατότητα του να αλλοιωθεί, ή να μεταβληθεί ουσιαστικά, είναι αριθμητικά ένα πράγμα αλλά δύο ως προς το είναι ή τον ορισμό⁹²⁸. Στο πλαίσιο όπου η δύναμη αφορά την μεταβολή ενός άλλου πράγματος ή την μεταβολή από ένα άλλο πράγμα η πρωταρχική έννοια δύναμης είναι αυτή της επενεργητικής δύναμης σε ένα άλλο είτε στον εαυτό του ως άλλο, γιατί η επενεργητική δύναμη είναι εκείνη που ο φορέας της είναι ή έχει ενεργεία την μορφή που μέσω της κίνησης αποκτά το παθητικό. Ο τρόπος που το παθητικό, ή ό,τι είναι ύλη, στερείται την μορφή στην αρχή της κίνησης δεν είναι ο ίδιος με αυτόν που την στερείται στην διαδρομή και μέχρι την λήξη της κίνησης όπου έχει εξομοιωθεί με το ποιητικό και είναι άμεσα δυνάμει ένα πράγμα ίδιας μορφής. Μπορούμε να πούμε τόσο ότι η ύλη είναι δυνάμει αυτό που είναι το σύνθετο ως υποκείμενο όσο και ότι η μορφή είναι αυτό που είναι το είναι του ενεργεία σύνθετου. Σε κάθε περίπτωση δείχνουμε είτε την τελεολογική σχέση του σύνθετου με την ύλη του είτε του σύνθετου με αυτό που κάνει ή μπορεί να κάνει. Η μορφή είναι το ενεργεία είναι του πράγματος που η ύλη, ή ό,τι κάθε φορά επέχει θέση ύλης, είναι δυνάμει. Η μορφή ως ενέργεια είναι η εκδήλωση της εντελέχειας του σύνθετου ως εκδήλωση της τελεολογικής σχέσης του με την ύλη του την οποία και καθορίζει διαρκώς. Η εντελέχεια ως σχέση της σύνθετης ουσίας με την ύλη της ή της ενέργειας με την δυνατότητα είναι αυτό που είναι η ενέργεια ως εκδήλωση ή πλήρωση της δυνατότητας ή αυτό που είναι ενεργεία η δυνατότητα. Η εντελέχεια ως τελεολογική σχέση ή ενότητα του δυνάμει και του ενεργεία είναι μια σχέση ταυτότητας που παρέχει την συνέχεια της σχέσης ενός πράγματος με τον εαυτό του.

Και η φύση όμως ως εσωτερική αρχή κίνησης και στάσης είναι ένα είδος δύναμης "αφού είναι αρχή κίνησης, όχι όμως μέσα σε άλλο πράγμα, αλλά μέσα στο ίδιο το πράγμα ως ο εαυτός του"⁹²⁹. Εφόσον η φύση είναι εσωτερική αρχή κίνησης ενός πράγματος ως ο εαυτός του θα πρέπει να αφορά μια δυνατότητα του ίδιου του πράγματος λόγω της οποίας το φυσικό πράγμα που υπόκειται σε κίνηση εκδηλώνει μια χαρακτηριστική κίνηση ή συμπεριφορά είτε διατηρώντας αναλλοίωτη την ταυτότητα του είτε ολοκληρώνοντας είτε πληρώνοντας αυτό που ήδη είναι. Η φύση ως η ύλη του φυσικού πράγματος είναι αυτό που του παρέχει την δυνατότητα να υπόκειται σε ένα είδος κίνησης ή να αποτελεί το υποκείμενο για ένα πρότυπο συμπεριφοράς και η μορφή ως φύση παρέχει συγχρονικά αυτό το πρότυπο συμπεριφοράς που εκδηλώνει ή μπορεί να εκδηλώσει η ύλη, δηλαδή το σύνθετο, ως διαμορφωμένη και διατηρούμενη από την μορφή ή φύση. Ο Αριστοτέλης, σε αντίθεση με την ατομιστική θεώρηση αλλά τηρουμένων των αναλογιών και με τις

⁹²⁸ "τὸ λιπαρὸν μὲν γὰρ καυστὸν τὸ δ' ὑπέϊκον ὡδὶ θλαστόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων", ΜΦ 1046α 24-25, Βλ. και Φ 201α31. Αυστηρά μιλώντας η διαμόρφωση του χαλκού σε άγαλμα δεν είναι ουσιακή μεταβολή ή είναι μόνο αναλογικά τουλάχιστον υπό την έννοια ότι η μορφή ως είδος ή σχήμα δεν έχει ενάντιο, και άρα δεν υπάρχουν ενδιάμεσα στάδια του ίδιου γένους, και δεν υφίσταται πριν την λήξη της διαδικασίας μεταβολής. Σε μια ουσιακή διαδικασία μεταβολής, δηλαδή διαδικασία που δεν αφορά απλώς την μεταβολή μιας ενάντιας ιδιότητας, μπορεί να συμβαίνουν μέσα στο υποκείμενο πολλές κινήσεις και αλλοιώσεις που αποτελούν συγκροτητικά στοιχεία μιας ενιαίας διαδικασίας που οδηγεί στην ολοκλήρωση της μεταβολής.

⁹²⁹ ΜΦ 1049β5-11. Βλ.Θ1, Δ12, Φ 2.1.

σύγχρονες αντιλήψεις, αρνείται ότι η ύλη ως σκέτη σύσταση ή συσσωμάτωμα διακριτών στοιχείων που αναδιατάσσονται ή υλικών ιδιοτήτων που μεταβάλλονται είναι κάτι που παρέχει ή έχει μέσα του την αρχή κίνησης ή συμπεριφοράς του πράγματος του οποίου είναι σύσταση. Αυτή η ύλη, μαζί με τις κινήσεις της, είναι η υλική φύση του πράγματος ως η πρώτη ύλη που διατηρείται πάντοτε, --είτε ως η πρώτη ύλη του πράγματος είτε ως η πρώτη ύλη γενικώς--, ή αλλιώς το 'αρρύθμιστον ον' ως σκέτη συσσώρευση υλικών ποιοτικών δυνάμεων που δεν υφίσταται ποτέ ανεξάρτητα από κάποια αναλογία ή μορφή λόγω της οποίας είναι κάποιου είδους σώμα ή ουσία. Ακόμη πιο σημαντικό και ενδιαφέρον, ωστόσο, είναι ότι αρνείται και το ότι η μορφή ή φύση, που ως τέτοια απουσιάζει από τις προαναφερθείσες αντιλήψεις, είναι κάτι που κινείται έτσι ώστε να κινεί η ίδια με υλικούς τρόπους. Το κινείν και το ποιείν ανήκουν στην μορφή που με κάποιο τρόπο κινεί και ποιεί μέσω της ύλης καθώς τίποτε που δεν έχει ύλη δεν κινείται. Η φύση ή μορφή ως αρχή κίνησης ενός πράγματος ως αυτό που είναι καθ'εαυτό αφορά πάντοτε την μορφή μέσα στην ύλη η οποία προσδίδει στο πράγμα την δυνατότητα, δηλαδή την δυνατότητα ως δύναμη ή αρχή κίνησης, να κινείται ή να συμπεριφέρεται με έναν συγκεκριμένο χαρακτηριστικό τρόπο. Με άλλα λόγια, η μορφή καθορίζει ή οριοθετεί το ίδιο το πράγμα ως δυνατότητα φυσικής συμπεριφοράς και οι δυνατότητες του πράγματος μπορούν να είναι είτε ενεργητικές είτε παθητικές ενώ το ίδιο το πράγμα ενεργεί φυσικά, είτε κινεί είτε κινείται είτε ποιεί είτε πάσχει, σύμφωνα με την φύση του. Έτσι, η πρωταρχική σημασία της φύσης είναι ότι είναι η ουσία ή μορφή αυτών που έχουν αρχή κίνησης μέσα τους ως αυτά που είναι⁹³⁰, και σύμφωνα με την λογική του Αριστοτέλη από την πρωταρχική σημασία προκύπτουν πάντα και όλα τα άλλα που από κάποια άποψη έχουν αυτή την σημασία γιατί οι σημασίες αντανακλούν τους τρόπους του είναι και τις σχέσεις που αφορούν τα ίδια τα πράγματα. Επειδή λοιπόν η μορφή ή ουσία είναι η φύση, για αυτό και η ύλη που μπορεί να δεχτεί ή δέχεται αυτήν την μορφή είναι φύση, και οι γενέσεις και το φύεσθαι που εκπορεύονται από αυτή την μορφή μέσα στην δεκτική ύλη είναι φυσικές κινήσεις, και η ίδια η αρχή κίνησης που έχουν τα φύσει όντα όταν αποκτήσουν την μορφή τους, δηλαδή τα σώματα ή τα υλομορφικά σύνθετα που είναι φυσικά όντα αλλά όχι φύσεις, είναι φύση που ενυπάρχει ή δυνάμει ή εντελεχία⁹³¹. Για όσο ένα πράγμα γίνεται κάτι άλλο από αυτό που είναι υπό την επενέργεια ενός ποιητικού παράγοντα, δεν έχει ακόμη την δική του αρχή κίνησης και όσον αφορά τα τεχνητά προϊόντα δεν έχουν ποτέ μια δική τους εσωτερική αρχή κίνησης ως αυτό που είναι καθ'εαυτά, δηλαδή ως έργα τέχνης. Ένα φυσικό πράγμα έχει την δική του αρχή κίνησης μόνο όταν έχει ήδη γίνει κάτι⁹³². Τα φυσικά πράγματα είναι πράγματα που υπόκεινται σε μεταβολές λόγω της φύσης τους και σύμφωνα με την φύση τους ενώ οι φύσεις με την αυστηρή έννοια δεν είναι φυσικά πράγματα και δεν υπόκεινται σε διαδικασία μεταβολής. Η φύση με την πρωταρχική έννοια, δηλαδή ως μορφή ή ουσία, δεν είναι φυσική με την έννοια ότι φυσικά είναι

⁹³⁰ "ή πρώτη φύσις και κυρίως λεγομένη ἔστιν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἔχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά" ΜΦ 1015α14-15.

⁹³¹ "ἢ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικῇ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις. καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἔστιν, ἐνυπάρχουσα πῶς ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχίᾳ" ΜΦ 1015α15-19.

⁹³² Βλ. Φ 193α36-β5.

τα πράγματα που έχουν εσωτερική αρχή κίνησης, δηλαδή αρχή που τους προσδίδει την χαρακτηριστική τους συμπεριφορά ως αυτό που είναι καθ'εαυτά, ενώ η φύση ή η μορφή δεν έχουν εσωτερική αρχή κίνησης καθότι είναι οι ίδιες αυτές οι αμετάβλητες αρχές κίνησης, ή αυτές που παρέχουν τις αρχές κίνησης ως δυνατότητες του πράγματος, αλλά και αυτό που είναι τα πράγματα καθ'εαυτά. Έτσι, όσον αφορά τα άβια η φύση ως δυνατότητα είναι μια παθητική αρχή κίνησης⁹³³ που συμπίπτει με τις μη αυτοτελείς παθητικές ή ένυλες μορφές τους ενώ η ψυχή ως αυτοτελής ενεργητική αρχή 'έχει' ως αρχές κίνησης τις εντελείς δυνατότητες του φυσικού οργανικού σώματος του οποίου είναι αμετάβλητη συγκροτητική εντελέχεια και με τις οποίες, ως εμμενής σε αυτές, κατά κάποιο τρόπο συμπίπτει⁹³⁴. Τα άβια φυσικά σώματα έχουν 'ορμή' ενώ τα έμβια έχουν ψυχή.

Οι δυνατότητες δεν είναι ντετερμινιστικές ή προβλεπτικές με την έννοια ότι δεν υπάρχει τίποτε στον υποσελήνιο κόσμο που να διασφαλίζει την αναγκαία ύπαρξη ή τον τρόπο πραγμάτωσης ενός συγκεκριμένου μελλοντικού γεγονότος χωρίς από την άλλη αυτό να σημαίνει ότι όλα τα πράγματα και τα γεγονότα, ακόμη και τα τυχαία που ως συμπτώσεις ανεξάρτητων αιτιακών αλυσίδων δεν μπορούμε να γνωρίσουμε με καθολικό τρόπο και ενίοτε δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε τις πρώτες αιτίες τους κατά κανένα τρόπο, δεν προκύπτουν αιτιακά και με αναγκαίους τρόπους. Οτιδήποτε κατέχει ή είναι μια δυνατότητα ενδέχεται να μην πραγματοποιηθεί και όλα τα φθαρτά φυσικά πράγματα είναι, διαβαθμισμένης επάρκειας, συγκεκριμένου και καθορισμένου είδους δυνατότητες. Ετούτο, δεν ανατρέπει την κανονιστική τάξη του κόσμου γιατί οι εν λόγω δυνατότητες αφορούν καθορισμένα πρότυπα συμπεριφοράς και η κανονικότητα που χαρακτηρίζει τα φυσικά πράγματα και τις συμπεριφορές τους είναι 'ως επί το πολύ'. Δεν είναι κάτι στατιστικό ή πιθανοκρατικό αλλά κάτι που συμβαίνει κατά κανόνα, ή πάντα αν μιλάμε για κάποιες από τις υλικές δυνάμεις ή για τον κύκλο της γένεσης ή γενικώς για την κανονιστικότητα που διέπει τον κόσμο ανεξαρτήτως από την εκάστοτε ενδεχομενική κατάσταση και την συγκυριακή διαπλοκή των πραγμάτων που τον συναπαρτίζουν σε διαφορετικούς χρόνους. Η ενδεχομενικότητα με αυτή την έννοια αφορά τα πράγματα που δεν υπάρχουν κατ'ανάγκη, δηλαδή εκείνα που δεν είναι αναγκαίο να είναι, αλλά δεν αντιτίθεται στην αναγκαιότητα και όσον αφορά τα ατομικά πράγματα δεν είναι αιτιακά ανεξάρτητη από την ιστορία τους: δεν υπάρχουν αναίτια γεγονότα ανεξαρτήτως του αν έχουν προκύψει φυσικά, τεχνητά, αυτόματα ή όπως έτυχε και, το κυριότερο, η αιτιότητα δεν αφορά αποκλειστικά τα ηγούμενα αίτια. Η μορφή ως αιτία δεν είναι μια στατική δομή ή ένα προκαθορισμένο σχέδιο αλλά κάτι που συμβαίνει και, τουλάχιστον όσον αφορά τα έμβια, είναι μια διαρκής ενεργός οριοθέτηση και κανονικοποίηση συμπεριφοράς. Το ενδεχομενικό αφορά όλα τα ατομικά πράγματα του υποσελήνιου κόσμου και όχι μόνο το συμπτωματικό, το συγκυριακό και τα κατ'εξάίρεσιν γεγονότα που προκύπτουν τυχαία ή αυτόματα ως

⁹³³ "ἀλλὰ κινήσεως ἀρχὴν ἔχει, οὐ τοῦ κινεῖν οὐδὲ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ πάσχειν" Φ255β30-31

⁹³⁴ "ἔστιν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει." ΠΨ 413β11-13. Στα έμβια όντα το τέλος της φύσης είναι "η ψυχή κατά φύσιν" ΠΨ 415β16-18. "Ακόμη, λοιπόν, και αν συνέπεσε στο ίδιο πράγμα να είναι αρχή και ως ύλη και ως κινούν, το είναι τους σε κάθε περίπτωση δεν είναι το ίδιο" ΜΦ 1075β4-6.

αποκλίσεις από το τέλος της ανθρώπινης προαίρεσης και της μη προθετικής φύσης αντιστοιχώς. Το ενδεχομενικό, τουλάχιστον με αυτή την σημασία, δεν αφορά τις γνωσιακές μας ικανότητες ή την επιστημική δυνατότητα πιθανών μελλοντικών γεγονότων ή εξωτερικών συγκυριών και προϋποθέτει τις δυνατότητες ως καθορισμένο φάσμα συμπεριφορών και αλληλεπιδράσεων στις οποίες μπορεί να εμπλακεί κάθε πράγμα. Αφορά κυρίως το γεγονός ότι οτιδήποτε δεν είναι αναγκαίο να είναι, είναι κάτι που μπορεί να συμβεί ή να μην συμβεί⁹³⁵, ή αλλιώς, το ότι

⁹³⁵ Σ'αυτή την λογική για τα αιώνια όντα ισχύει ότι "ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἓν τοῖς ἀϊδίοις" Φ 203β30. Το απολύτως ή απλώς αναγκαίο είναι εκείνο που δεν ενδέχεται να είναι αλλιώς και με βάση αυτή την έννοια του αναγκαίου λέγονται με κάποιο τρόπο και όλα τα άλλα αναγκαία, γιατί τα πάντα με κάποιο παράγωγο τρόπο είναι αναγκαία ή σχετίζονται με κάτι είναι ή ήταν αναγκαίο (ΜΦ 1015α34-36). Ο Αριστοτέλης μιλά για δύο τρόπους που θεωρούμε κάτι δυνατόν όπου ο ένας είναι συμβατός και ο άλλος ασύμβατος με την απόλυτη αναγκαιότητα. Ως ευρύτερη έννοια το δυνατόν, δηλαδή ως αυτό που δεν είναι αδύνατον να είναι, περιλαμβάνει και τα απολύτως αναγκαία, δηλαδή εκείνα που είναι αδύνατον να μην είναι και είναι ασύμβατα με το δυνατόν μη είναι, και εκείνα που δεν είναι αναγκαίο να είναι και είναι συμβατά με το δυνατόν μη είναι. Με την ευρύτερη έννοια του δυνατόν οτιδήποτε είναι αναγκαίο μπορούμε να πούμε ότι είναι δυνατόν. Όπως, για παράδειγμα, λέμε για κάποιον ότι είναι δυνατόν να βαδίζει τόσο όταν βαδίζει ενεργεία όσο και όταν μπορεί να βαδίζει επειδή έχει την δυνατότητα να βαδίζει έτσι μπορούμε να πούμε και για κάτι που είναι πάντα ενεργεία και είναι αναγκαίο να είναι, όπως οι καθαρές μορφές, ότι είναι δυνατόν. Επομένως, το δυνατόν με την ευρύτερη έννοια, δηλαδή αυτό που δεν είναι αδύνατον να είναι, είναι συμβατό τόσο με την δυνατότητα που συνδέεται με την εναντίωση, δηλαδή εκείνο που είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι, όσο και με εκείνο που είναι αδύνατον να μην είναι, δηλαδή το απολύτως αναγκαίο που είναι ασύμβατο με το δυνατόν είναι και μη είναι. Όλες οι υλικές ουσίες είναι μεταβλητές και ως εκ τούτου είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι. Η ίδια η έννοια της μεταβολής προϋποθέτει ότι το αντικείμενο της μεταβολής είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι τουλάχιστον ως προς αυτό σύμφωνα με το οποίο υπόκειται σε μεταβολή. Όσον αφορά τα στοιχεία ή απλά σώματα, δηλαδή την κοινή ύλη όλων των φθαρτών, ως ανεξάρτητα σώματα είναι όντα που, όταν είναι, είναι αναγκαία έτσι όπως είναι μολονότι δεν είναι αναγκαία να είναι χαρακτηρίζονται από ένα είδος γεγονικής αναγκαιότητας. Η φωτιά ως φωτιά είναι κάτι που είναι πάντοτε ενεργοποιημένο, δηλαδή κάτι που είναι θερμό και όταν είναι σε επαφή με κάτι δεν είναι δυνατόν να θερμάνει ή να μην θερμάνει ή να μην κινηθεί προς τα πάνω όταν δεν την εμποδίζει κάτι. Ωστόσο, η ίδια η φωτιά είναι απλό υλικό σώμα που ως η συγκεκριμένη φωτιά είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι και άρα κάτι που δεν είναι αναγκαίο να είναι μολονότι, όταν κάτι είναι φωτιά, είναι πάντοτε κάτι που καίει και δεν είναι δυνατόν να είναι ή να μην είναι ως προς το ότι καίει. [Στο σύνολο της βέβαια η ύλη όλου του κόσμου ως υλικό ή ρέουσες αναλογίες όλων των βασικών ποιοτικών υλικών δυνάμεων από το οποίο γεννιούνται όλα τα όντα αενάως και που δεν υφίσταται ποτέ χωρίς να είναι συγκροτημένη σε κάποιου είδους απλό ή σύνθετο ομοιομερές σώμα ή χωρίς να είναι η συστατική ύλη ενός σύνθετου, δηλαδή χωρίς κάποιου είδους μορφή, είναι αγέννητη, άφθαρτη και πεπερασμένη]. Από αυτή την άποψη όλα τα φθαρτά όντα έχουν ή είναι δυνατότητες διπλής κατεύθυνσης και το οτιδήποτε ενδέχεται να συμβεί ή να μην συμβεί. Όσον αφορά τις κινήσεις των άφθαρτων ουράνιων σωμάτων ενέχουν την έννοια της δυνατότητας όχι ως προς το ότι μπορούν να είναι και να μην είναι ως ουσίες αλλά μόνο ως προς το ποιόν και την θέση των μερών τους. Τα άφθαρτα δεν κατέχουν δυνάμεις που μπορούν να ασκούν ή να μην ασκούν αλλά είναι πάντοτε ενεργεία και δεν ενδέχεται ποτέ να είναι ή να μην είναι γιατί είναι αναγκαίο να είναι. Επομένως, υπάρχουν τα πράγματα που είναι απλώς αναγκαία και τα εξ'ανάγκης για τα οποία ισχύει ότι, όταν είναι, είναι αναγκαία αλλά δεν είναι αναγκαίο να είναι. Οι πρώτες ουσίες είναι ενέργειες δεν ενέχουν δυνατότητες και είναι αναγκαίες απλώς, οι φθαρτές ουσίες είναι συνδυασμός ενεργειών και δυνατοτήτων και δεν είναι αναγκαίες απλώς, ενώ υπάρχουν πράγματα όπως το κενό και το άπειρο που είναι μόνο δυνατότητες και ποτέ ενεργεία χωριστά, δηλαδή δεν μπορούν να υπάρξουν και είναι δυνάμεις μόνο στην γνώση. Με άλλα λόγια υπάρχουν όντα που έχουν δυνατότητες διπλής κατεύθυνσης οι οποίες είναι δυνατότητες για τα ενάντια και τέτοιες δυνατότητες είναι οι έλλογες και κάποιες από τις άλογες παθητικές δυνατότητες. Υπάρχουν και όντα που δεν έχουν δυνατότητες διπλής κατεύθυνσης καθώς, όταν είναι, είναι αναγκαία με ένα τρόπο, αλλά από την άλλη δεν είναι αναγκαίο να είναι γιατί ως όντα που έχουν ή είναι ύλη είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι και άρα συνδέονται με την δύναμη της

οτιδήποτε είναι δυνατόν, με την έννοια του δυνατόν είναι και μη είναι, ενδέχεται να μην είναι. Ό,τι είναι ενδεχόμενο προϋποθέτει την δυνατότητα ενώ η δυνατότητα δεν προϋποθέτει το ενδεχόμενο. Ωστόσο, αυτό που δεν είναι αναγκαίο να είναι, αν είναι, είναι, τρόπον τινά αναδρομικά, αναγκαίο να είναι έτσι και να έχει συμβεί με συγκεκριμένους τρόπους. Η δυνατότητα είναι σύστοιχη με κάποιου είδους προϋποθετική αναγκαιότητα η οποία, με διαφορετικό τρόπο, βαθμό και είδος συνέχειας⁹³⁶, αφορά τόσο την εσωτερική συγκρότηση και την χαρακτηριστική συμπεριφορά των φθαρτών ατομικών πραγμάτων όσο και τις ενικές ιστορίες των

αντίφασης. Για παράδειγμα η φωτιά όταν είναι σε επαφή με κάτι δεν είναι δυνατόν να μην το θερμαίνει αλλά μια φωτιά είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι καθόσον τα τέσσερα στοιχεία μετατρέπονται διαρκώς το ένα στο άλλο. Όλα αυτά είναι πάντοτε φθαρτές ουσίες ή απλά σώματα και με τον ένα ή τον άλλο τρόπο συνδέονται με την δύναμη της εναντίωσης ή της αντίφασης. Με άλλα λόγια καμία ενέργεια δυνατότητας, και άρα και καμία ατομική μορφή φθαρτού όντος δεν είναι αιώνια. Οι αιώνιες αισθητές άφθαρτες ουσίες όπως οι ουράνιες σφαίρες ως ουσίες δεν είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι γιατί έχουν μόνο τοπική ύλη και ως εκ τούτου είναι πάντοτε ενεργεία καθώς η ενέργειά τους δεν συνδέεται με την δύναμη της αντίφασης όπως η κίνηση των φθαρτών όντων. Δεν έχουν την δυνατότητα να είναι ή να μην είναι σε περιστροφική κίνηση γιατί αυτή η κίνηση είναι η ενέργεια ή ουσία τους. Λόγω της φύσης τους κινούνται συνεχώς με τον ίδιο τρόπο και η κίνηση τους ανάγεται στο πρώτο ακίνητο κινούν που είναι καθαρή ενέργεια χωρίς ίχνος οιοδήποτε είδους δυνατότητας. Η φωτιά που και αυτής η 'ουσία' είναι η κίνηση προς τα πάνω δεν έχει την δυνατότητα να κινηθεί ή να μην κινηθεί όταν δεν την εμποδίζει κάτι αλλά αφενός κάτι μπορεί να την εμποδίσει και αφετέρου ως τέτοια, εφόσον τα στοιχεία αλληλομετατρέπονται, είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι. Βλ. ΜΦ Θ5, Θ8, ΠΕ 12. Το σεμινάριο του Michael Frede το 2006-2007 για το ΠΕ υπήρξε πολύτιμο για την κατανόηση αυτών των δυσνόητων κεφαλαίων. Τα όποια σφάλματα βαρύνουν αποκλειστικά την δική μου ανασυγκρότηση. Δυστυχώς έφτασε αργά στα χέρια μου η πρόσφατη εξαιρετική μετάφραση του Παύλου Καλλιγά και δεν πρόλαβα να την 'εκμεταλλευτώ' επαρκώς εδώ.

⁹³⁶ Η ύπαρξη ενός καθαυτό ποιητικού αιτίου είναι καθοριστικής σημασίας για το είδος της συνέχειας μιας διαδικασίας. Για παράδειγμα η ανάπτυξη ενός οργανισμού έχει εσωτερική ενότητα λόγω της ύπαρξης ενός καθαυτό εσωτερικού καθοριστικού αιτίου και ομοιοτρόπως οι χαρακτηριστικές συμπεριφορές του, όπως για παράδειγμα η διαδικασία θρέψης, είναι αναγκαία αυτές που είναι αν δεν παρέμβει κανένα εμπόδιο. Από την άλλη, η κατασκευή μιας οικίας δεν έχει επαρκή εσωτερική ενότητα αφενός γιατί το καθαυτό ποιητικό της αίτιο είναι εξωτερικό και αφετέρου γιατί η μορφή της οικίας δεν είναι φύση ούτε υπάρχει κατάλληλη ύλη που να είναι δυνάμει οικία παρά μόνο η ύλη που φτιάχνει και επεξεργάζεται ο οικοδόμος. Μια οικία δεν παράγει μια άλλη οικία παρά μόνο αν σκεφτούμε αναλογικά την τέχνη ως κάτι που περιλαμβάνει τον λόγο της οικίας που ενσωματώνεται στην ύλη. Ακόμη και έτσι όμως η τέχνη δεν είναι κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα από τον τεχνίτη και ο λόγος της οικοδόμησης που εμπεριέχει τον λόγο της οικίας μπορεί να υπάρχει μόνο στην ψυχή του τεχνίτη. Η οικία παράγεται από την τέχνη που κατέχει ο οικοδόμος και όχι από μια ενεργεία συνόνυμη ουσία με αυτόνομη ύπαρξη. Από την άλλη, η φυσική κίνηση ενός στοιχείου προς τον οικείο του τόπο καθορίζεται μόνο παθητικά από το βάρος ή την ελαφρότητά του και εξαρτάται καθ'όλη την διαδρομή από τις σχέσεις του με τα σώματα που το περιβάλλουν. Η διαδρομή μιας πέτρας πάνω σε μια επιφάνεια έχει μια ασθενώς συνεχή ιστορία καθώς τα στάδια της διαδρομής μπορούν να οφείλονται σε διαφορετικά διαδοχικά συμπτωματικά ή περιστασιακά κινητικά αίτια. Ωστόσο, σε κάθε περίπτωση τα προηγούμενα στάδια αποτελούν αναγκαίες προϋποθέσεις για τα επόμενα. Κατά αυτόν τον τρόπο εκείνα που έχουν τις πιο ατελείς φύσεις, όπως τα στοιχεία, από την μια έχουν αναγκαία την φύση τους και εκδηλώνουν μια μονοσήμαντη φυσική συμπεριφορά, αλλά από την άλλη οι περισσότερες αλληλεπιδράσεις τους είναι κατά συμβεβηκός ή όπως έτυχε καθώς στερούνται της διαβαθμισμένης αυτονομίας και εσωτερικής κανονιστικότητας των πλήρων ουσιών όπως τα έμβια. Τα στοιχεία, επί της ουσίας οι δυνατοί συνδυασμοί και οι αλληλενέργειες των βασικών ενάντιων δυνάμεων, συγκροτούν την υλική αναγκαιότητα καθώς αποτελούν τόσο τις κοινές διαθέσιμες συνθήκες που καθορίζονται από τις φύσεις και άρα καθίστανται υποθετικά αναγκαία ύλη σε σχέση με το τέλος όσο και την πηγή κάθε τι συμπτωματικού. Για παράδειγμα, η ανάπτυξη του ματιού είναι υποθετικά αναγκαία για το είναι ενός ζώου αλλά το χρώμα του ματιού, αν δεν συμβάλλει σε κάτι, προκύπτει ως αναγκαίο ή συγκυριακό 'παραπροϊόν' από την απλή ή υλική αναγκαιότητα.

πραγμάτων του κόσμου και την διαπλοκή και διαδοχή όλων των γεγονότων που έχουν ήδη συμβεί. Η δυνατότητα ως τέτοια δεν αφορά ποτέ το παρελθόν, αυτό που έχει γίνει, αλλά μόνο το παρόν και το μέλλον, αυτό που είναι ή θα γίνει⁹³⁷. Υπάρχουν, ωστόσο, κάποιες λεπτές αλλά σημαντικές διακρίσεις. Μπορούμε να πούμε με μια σχεδόν τετριμμένη έννοια ότι για κάποιον που έχει εκτελέσει μια διαδρομή το κάθε βήμα που έκανε ήταν προϋποθετικά αναγκαίο για το επόμενο. Προφανώς θα μπορούσε να μην έχει κάνει καθόλου αυτή την διαδρομή ή να έφτανε στο ίδιο σημείο μέσω μιας διαφορετικής διαδρομής. Επιπλέον, οι εσωτερικές δυνατότητες που καθορίζουν την συμπεριφορά ενός πράγματος αφορούν την συμπεριφορά του πράγματος ως όλον. Έτσι, αφενός οριοθετούν αλλά δεν καθορίζουν πλήρως το υλικό του και αφετέρου δεν καθορίζουν τις συγκυριακές εξωτερικές καταστάσεις που ενδέχεται να αντιμετωπίσει. Ανάλογα με τις δυνατότητες του, όμως, καθορίζουν τους τρόπους με τους οποίους μπορεί να πάθει κάτι, είτε σύμφωνα με την φύση του είτε ενάντια στην φύση του, ή τους τρόπους που μπορεί να ανταποκριθεί ή να ανταπεξέλθει σε αυτές τις καταστάσεις. Για παράδειγμα, σε αντίθεση με ένα σφυρί ή μια πέτρα, αν σπάσω το πόδι μου έχω την δυνατότητα να γιατρευτώ ή την δυνατότητα να αποφύγω μια σύγκρουση. Το σημαντικό ερώτημα, λοιπόν, σχετίζεται με την εσωτερική ή υποθετική αναγκαιότητα ως μέσο για την ουσιαστική ενότητα του έμβιου και ως σύστοιχης των συντονισμένων εντελών δυνατοτήτων του ή αλλιώς της 'ου ένεκα' αιτιότητας της μορφής ή ψυχής του. Αυτό το είδος εσωτερικής αναγκαιότητας διαφέρει από την γεγονική απλή αναγκαιότητα των άβιων. Η ύλη είναι η πηγή κάθε τι συμπτωματικού και συγχρόνως είναι εκείνο που καθίσταται αναγκαίο ενώ η φύση ή η ψυχή ή η μορφή είναι εκείνο που καθιστά εσωτερικά κάτι αναγκαίο. Τα απλά φυσικά στοιχεία ή σώματα 'παροπλίζονται' ως τέτοια, δηλαδή ως ανεξάρτητες απλές φυσικές συμπεριφορές, όταν αποτελούν την ύλη άλλων σωμάτων και όλα τα άβια φυσικά σώματα είναι κάποιου είδους απλά ή σύνθετα ομοιομερή που χαρακτηρίζονται αποκλειστικά από μια αναλογία ενάντιων υλικών ποιοτικών δυνάμεων που έχουν εξισορροπηθεί τα τέσσερα στοιχεία ή αλλιώς οι τέσσερις ύλες είναι 'ως μια' η κοινή ύλη όλων των σωμάτων⁹³⁸. Έτσι, η υλική αναγκαιότητα ως εξωτερικές αλληλενέργειες ή αλληλοπάθειες υλικών στοιχείων ή των βασικών ποιοτικών διαφορών είναι το καθοριστικό υλικό που διαθέτει η φύση, δηλαδή οι φύσεις, για όλες τις εκφάνσεις της. Το θερμό, το ψυχρό, το ξηρό και το υγρό, ή κατά μια έννοια, η φωτιά, ο αέρας, η γη και το νερό, αποτελούν το απώτερο ή εγγύτερο υλικό όλων

⁹³⁷ "οὐδεμία γὰρ δύναμις τοῦ γεγονέναι ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ εἶναι ἢ ἔσεσθαι". ΠΟ 283β13-14.

⁹³⁸ "Ὡστε ἀνάγκη καὶ τὰς ὕλας τοσαύτας εἶναι ὅσαπερ ταῦτα, τέτταρας, οὕτω δὲ τέτταρας ὡς μίαν μὲν ἅπαντων τῆν κοινήν, ἄλλως τε καὶ εἰ γίνονται ἐξ ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον. Οὐδὲν γὰρ κωλύει τῶν ἐναντίων εἶναι μεταξύ καὶ ἓν καὶ πλείω, ὥσπερ ἓν χρώμασιν· πολλαχῶς γὰρ λέγεται τὸ μεταξύ καὶ τὸ μέσον" (ΠΟ 312β30-33). "ἡμεῖς δὲ λέγομεν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ὅτι ἔστιν ὕλη μία τῶν ἐναντίων, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων τῶν φυσικῶν ἐναντιώσεων, καὶ ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργεία ὄν γίνεται, καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, καὶ μία τῶ ἀριθμῶ, εἰ ἔτυχε, χροιάς καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ" (Φ 217α25-30). Ως γνωστόν τα τέσσερα αριστοτελικά στοιχεία αλληλομετατρέπονται και σε αυτή την περίπτωση η γένεση του ενός σημαίνει πάντοτε την φθορά κάποιου άλλου. (ΠΓΦ 319β6-18). Αυτό από μόνο του αποκλείει κατά την γνώμη μου την έννοια μιας πρώτης ύλης ως καθαρού δυνάμει ή απολύτως άμορφης που διατηρείται σε όλες τις μεταβολές. Επιπλέον η έννοια μιας τέτοιας ύλης θα σήμαινε είτε κενό στην διαδικασία μεταβολής από το οποίο θα γεννιέται η νέα ουσία είτε την συνύπαρξη δύο ουσιών στον ίδιο τόπο. Και τα δύο ο Αριστοτέλης τα αρνείται διαρρήδη (Βλ. και King 1956 375).

των σωμάτων· τόσο των σύνθετων όσο και των απλών. Το υλικό αυτό, που ως τέτοιο υπάρχει μόνο μέσα στα σώματα, δεν είναι μια μηχανική συνάθροιση αλλά μια δυναμική ύλη που αποτελεί περισσότερο ένα είδος χημικής ένωσης, μίξη, στην οποία τα στοιχεία ούτε παραμένουν ακριβώς όπως ήταν ούτε καταστρέφονται· το μίγμα έχει 'εντάσεις' ή 'βαθμούς' θερμότητας και ψυχρότητας κοκ., που εξαρτώνται από το τι επικρατεί ή από το πως εξισορροπούνται οι βασικές δυνάμεις αλλά όχι τα στοιχεία ως τέτοια⁹³⁹. Τα στοιχεία εξακολουθούν να είναι δυνάμεις εκείνο που ήταν προηγουμένως και αν φθαρεί το σώμα επιστρέφουν στην αρχική φυσική τους κατάσταση, δηλαδή μπορούν να φέρονται προς τον οικείο τους τόπο. Η ενεργεία συστατική ύλη ενός πράγματος είναι δυνάμεις η ύλη από την οποία ξεκινά η διαδικασία γένεσης ή παραγωγής του και σε τελική ανάλυση είναι δυνάμεις τα τέσσερα στοιχεία. Ωστόσο, είναι πολύ σημαντικό το ότι ο Αριστοτέλης όχι μόνο δεν ισχυρίζεται αλλά αρνείται ότι τα στοιχεία ή γενικώς τα απλά σώματα ως ύλη είναι δυνάμεις τα πάντα: "στη σάρκα, στο ξύλο και σε όλα τα παρόμοια σώματα ενυπάρχει δυνάμεις φωτιά και γη...στη φωτιά όμως δεν υπάρχει σάρκα ή ξύλο ούτε κατά δύναμιν ούτε κατ'ενέργειαν"⁹⁴⁰. Ακόμα και τα ίδια τα στοιχεία ως απλά σώματα επιδέχονται διαβαθμίσεις όσον αφορά την ενεργοποίηση των εναντιώσεών τους⁹⁴¹. Ενώ όμως η κίνηση και η όποια φύση ή μορφή των άψυχων υλικών σωμάτων καθορίζεται ή γίνεται κατανοητή σε τελική ανάλυση από τις αναλογίες των συστατικών στοιχείων τους δεν ισχύει το ίδιο και για τα έμψυχα. Το σώμα ή αλλιώς η ύλη των έμψυχων δεν μπορεί να κατανοηθεί από τις αναλογίες των στοιχείων ούτε

⁹³⁹ Ο Αριστοτέλης δεν έχει μια θεωρία κβαντικών ποσοτήτων και κατατάσσει τις μεταβολές ως προς το περισσότερο ή το λιγότερο μιας ιδιότητας στις ποιοτικές και όχι στις ποσοτικές μεταβολές. Η μεταβολή μέσα σε μια διαδρομή που παρέχει μια μορφή αν δεν υπάρξει διακοπή ή ενεργεία εκδήλωση μιας ενδιάμεσης μορφής, και άρα ένα οσοδήποτε μικρό διάστημα ηρεμίας, είναι συνεχής και κανένα σημείο ή ενδιάμεση μορφή δεν εκδηλώνεται ενεργεία. Το να εκδηλώνει κάτι μια ποιότητα σημαίνει ότι 'περιέχει' και την ενάντια είτε ως απολύτως δυνάμεις αν το ίδιο είναι σε πλήρη εντελέχεια είτε διαβαθμισμένα αν δεν είναι σε πλήρη εντελέχεια· οι ενάντιες απτές ποιότητες έχουν κοινή ύλη και κατά μια έννοια είναι αυτή η ύλη. Κάτι που είναι ενεργεία θερμό είναι εκ των ων ουκ άνευ δυνάμεις ψυχρό αλλά το ότι επικρατεί το θερμό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι είναι απολύτως θερμό και καθόλου ψυχρό (ΠΓΦ 334β). Έτσι και η διαστολή και η συστολή αφορούν πρωτογενώς καταστάσεις της ύλης και όχι ποσότητες. "Ἡ δ' ἐν τῷ αὐτῷ εἶδει μεταβολὴ ἐπὶ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον ἄλλοιῶσιν ἔστιν.....τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἥττον ἔστι τὸ πλέον ἢ ἕλαττον ἐνυπάρχειν τοῦ ἑναντίου καὶ μη" (Φ 226β1-8) "ἔτι δὲ πάντων τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις· καὶ γὰρ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ μαλακὸν καὶ σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν πυκνότητες δοκοῦσιν καὶ ἀραιότητες εἶναι τινες· πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ' ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν" (Φ 260β7-12).

⁹⁴⁰ ΠΟ 302α21-24

⁹⁴¹ Όπως ανέφερα και προηγουμένως, ακόμη και η φωτιά που είναι θερμή και ξηρή μπορεί να είναι περισσότερο ή λιγότερο θερμή και υπ'αυτή την έννοια να έχει ένα βαθμό ψυχρότητας. Εξ ορισμού το ενεργεία θερμό είναι ψυχρό δυνάμεις και το ενεργεία ψυχρό είναι θερμό δυνάμεις και αυτά τα δύο είτε εξισορροπούνται είτε τα σώματα που είναι θερμά ή ψυχρά μετατρέπονται το ένα στο άλλο. Το ίδιο ισχύει για όλα τα αντίθετα. (ΠΓΦ 334β Βλ. και υποσημειώσεις του Κάλφα 2011 192-195). Τα απλά σώματα όπως τα συναντάμε επί της ουσίας δεν είναι απλά, αλλά μίγματα και των τεσσάρων δυνάμεων όπου επικρατούν οι δύο, και κυρίως η μία. Έτσι, για παράδειγμα, η φωτιά είναι θερμή και ξηρή ή απλώς θερμή ως υπερβολή θερμότητας (ΠΓΦ 330β22-25). Ωστόσο, μια πλήρης ανάλυση της φωτιάς σημαίνει ότι η φωτιά είναι ενεργεία θερμή και ξηρή και δυνάμεις ψυχρή και υγρή. Ακριβώς για αυτόν τον λόγο μπορούν τα στοιχεία να αλληλομετρώνται και αυτές οι μεταβολές να μην είναι απλές αλλοιώσεις αλλά γενέσεις. Σε αυτή την περίπτωση η γένεση του ενός σημαίνει πάντοτε την ολική μετατροπή ως φθορά κάποιου άλλου όπου η φθορά σημαίνει φθορά ως αυτό που ήταν και όχι εξαφάνιση της ύλης γιατί η ύλη των στοιχείων είναι μία και κοινή αλλά διαφορετική ως προς το είναι· εκδηλώνεται με τέσσερις διαφορετικούς συγγενείς τρόπους.

απλώς από την οργάνωση και την λειτουργία των μερών του. Μπορεί να κατανοηθεί μόνο από την μορφή ως εσωτερικό τέλος ή πρότυπο συμπεριφοράς του όλου, ως έμψυχο και όχι ως υλικό όλο, συναρτήσει του οποίου πρέπει σε τελική ανάλυση να γίνουν κατανοητές και οι λειτουργίες των μερών ως μέσα για την εκδήλωση των δυνατοτήτων του έμβιου. Η συμπεριφορά των έμβιων δεν μπορεί να εξηγηθεί επαρκώς με υλικό συσσωρευτικό τρόπο⁹⁴² μολονότι όλες οι φυσιολογικές λειτουργίες μπορούν να μελετηθούν με υλικό τρόπο, τρόπον τινά, ως μηχανισμοί ή σειρές υλικών-ποιητικών αιτιακών αλυσίδων. Τα μέρη των έμβιων δεν είναι αυτόνομες ουσίες όχι μόνο γιατί δεν υφίστανται εκτός του σώματος ή γιατί αν το έμβιο πεθάνει σταματούν να επιτελούν το προσίδιο έργο τους αλλά γιατί, αυστηρά μιλώντας, ούτε μπορούν να υπάρξουν ούτε έχουν προσίδιο έργο ανεξάρτητα από το έμψυχο. Τα μέρη του έμβιου δεν είναι όπως τα φυσικά στοιχεία που ανακτούν την φυσική τους ταυτότητα ή όπως τα τούβλα ενός σπιτιού που έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη και ταυτότητα πριν το χτίσιμο και πιθανώς μετά την κατεδάφιση. Τα τούβλα δεν υπάρχει κανένας λόγος να είναι κατ'ομωνυμία τούβλα εκτός της οικίας παρά μόνο με μια αναλογική και ασθενή έννοια: για παράδειγμα, ως κολλημένα μεταξύ τους είναι σε διαφορετική κατάσταση και έχουν αποκτήσει ένα ρόλο μέσα στην διαμόρφωση τον οποίο δεν έχουν εκτός αυτής. Τα μέρη όμως του έμβιου είναι μέρη μόνο ως μέρη του συγκεκριμένου όλου με μια πολύ αυστηρή έννοια καθώς δεν συνθέτουν ούτε παράγουν το όλο αλλά συνσυγκροτούνται και αποκτούν ταυτότητα μαζί με το όλο ως μέρη του. Η ενότητα τους σε αντίθεση με τα τεχνητά προϊόντα είναι εσωτερική και όχι εξωτερική. Αυτό που μορφοποιείται ούτε υπάρχει ούτε μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από την συγκεκριμένη μορφοποιούσα αρχή του και η ύλη με αυτή την έννοια, δηλαδή ως το υπό διαμόρφωση όλο, δεν είναι η συστατική ύλη μέσω της οποίας επιτυγχάνεται αυτή η διαμόρφωση. Ακόμα και τα ομοιομερή μέρη όπως η σάρκα και τα κόκαλα του Σωκράτη ή του Καλλία δεν είναι η συστατική τους ύλη αλλά είναι ύλη ως μέρη του όλου, δηλαδή του υλομορφικού σύνθετου, που δεν ανήκουν ωστόσο στα μέρη της μορφής στα οποία αναφέρεται ο λόγος που είναι σύμφωνος με το 'τι ην είναι'⁹⁴³. Αντιστοίχως, η ψυχή, δεν μπορεί να κατανοηθεί ως ένας επιπρόσθετος παράγοντας που εμψυχώνει αδρανή υλικά αλλά ως μορφικό αίτιο μιας κατάλληλης ύλης που με κάποιο τρόπο γίνεται ή είναι ως όλον άμεσα δυνάμει η μορφή. Αυτό επιτυγχάνεται από ένα εντελεχέα ον που γεννά ένα άλλο ον αριθμητικά διακριτής αλλά ειδητικά, ή μάλλον αιτιακά, ίδιας μορφής ή ψυχής: η μεταφορά μορφής δεν είναι μεταφορά κάποιου πράγματος ή μιας ειδητικής μορφής αλλά η 'εκμάθηση' μιας αιτιακής συμπεριφοράς από κάτι που μπορεί να την εκδηλώσει. Είναι η μέσω μεταβολής διαμόρφωση της κατάλληλης ύλης έτσι ώστε να αποτελέσει ένα ενεργοποιημένο υλικό όλον, ήτοι ένα ενεργεία πράγμα που μπορεί να εκδηλώνει μια παρόμοια αιτιακή συμπεριφορά που συμποσούται στην μορφή ή αρχή κίνησης που την διαμόρφωσε. Αρχικά, επιτυγχάνεται μέσω μιας κίνησης που λαμβάνει το σπέρμα από τον πρόγονο η οποία, χωρίς πλέον το σπέρμα

⁹⁴² "Είναι επίσης άτοπο να αποτελείται η ψυχή από στοιχεία ή να είναι κάποιο από αυτά. Πώς θα συμβούν άλλωστε οι αλλοιώσεις της ψυχής; Πώς, για παράδειγμα, θα μπορούσε να υπάρξει μεταβολή από το μουσικό πάλι στο άμουσο ή πως θα λάβουν χώρα η μνήμη ή η λήθη; Διότι είναι προφανές ότι, αν η ψυχή είναι φωτιά, τα πάθη που θα εκδηλωθούν σε αυτή θα είναι μόνο όσα χαρακτηρίζουν την φωτιά ως φωτιά. Αν δε είναι μίγμα θα έχει μόνο σωματικές τροποποιήσεις. Τίποτα όμως από όσα αναφέραμε δεν είναι σωματικό." ΠΓΦ 2.6 334a10-14.

⁹⁴³ ΜΦ 1035a17-25.

να άπτεται με αυτό που το κίνησε, ενυάρχει και διατηρείται για κάποιο διάστημα σε αυτό ως ένα σύνολο συντονισμένων υλικών κινήσεων. Αυτή η κίνηση αν και εσωτερική αντιστοιχεί στην κατεύθυνση της εξωτερικής αρχής κίνησης του προγόνου και για όσο το γινόμενο, δηλαδή το κύημα, υπόκειται σε αυτή την κίνηση έχει δυνάμει και όχι ενεργεία ψυχή. Στην συνέχεια, όταν πάψει αυτή η κίνηση, γεννηθεί το ον και απεξαρτηθεί από τον γονέα έχει ήδη αποκτήσει ενεργεία την δική του εσωτερική αρχή κίνησης ή ψυχή και αναπτύσσεται με δικά του μέσα, δι'εαυτού. Εξίσου σημαντικό είναι βέβαια και το γεγονός ότι η ύλη που μπορεί να δεχτεί αρχικά την κίνηση του προγόνου είναι κατά κάποιο τρόπο μέρος του προγόνου, προφανώς του θηλυκού αν υπάρχουν δύο φύλα, και δυνάμει το σώμα μέσω μιας συνεχούς διαδικασίας ή κίνησης. Το ότι τα φυσικά όντα έχουν εσωτερική αρχή κίνησης είναι εξίσου σημαντικό και άμεσα συνυφασμένο με το ότι αυτή η κίνηση είναι συνεχής: "γιατί τα φυσικά όντα είναι αυτά που, συνεχώς κινούμενα από μια εσωτερική αρχή φθάνουν σε κάποιο τέλος"⁹⁴⁴. Από την άλλη, ο Αριστοτέλης επιμένει στην αναλογία με τα τεχνήματα το οποίο σημαίνει με την σειρά του ότι θα πρέπει να κατανοηθεί ο τρόπος με τον οποίο η οικοδόμηση που καθοδηγείται από την τέχνη ως ακίνητη εξωτερική αρχή κίνησης συμβαίνει μέσω στα τούβλα καθόσον ο οικοδόμος οικοδομεί⁹⁴⁵. Θα πρέπει να κατανοηθεί η κίνηση των εργαλείων ως ενέργεια της τέχνης και, γενικότερα, η κίνηση ως 'μετάδοση' μορφής και 'εντελέχεια του δυνάμει όντος ως τέτοιου'⁹⁴⁶, δηλαδή ως κάποιου είδους μορφικό αίτιο το οποίο, κατά την γνώμη μου, συγκροτεί εκ των έσω το υποκείμενο έτσι ώστε να το καταστήσει από ατελές σε πλήρες δυνάμει ον που κατέχει και εκδηλώνει μια μορφή ίδια με εκείνη που το συγκρότησε. Ετούτο όχι μόνο δεν σημαίνει ότι η μορφή αναδύεται από την ύλη και τις ιδιότητές της αλλά ακριβώς το αντίστροφο. Το σώμα υπάρχει ως σώμα ή πλήρες δυνάμει ον λόγω της ψυχής που το

⁹⁴⁴ Φ 199β15-17.

⁹⁴⁵ "τὸ μὲν οὖν τὸ σπέρμα λέγειν ἢ ἄφ' οὗ τὸ σπέρμα οὐθὲν διαφέρει ἢ ἔχει τὴν κίνησιν ἐν ἑαυτῷ ἢν ἐκεῖνο ἐκίνει. ... ὡσπερ οὖν ἐν τοῖς αὐτομάτοις τρόπων μὲν τινα ἐκεῖνο κινεῖ οὐχ ἄπτόμενον νῦν οὐθενός, ἀνάμενον μέντοι· ὁμοίως καὶ ἄφ' οὗ τὸ σπέρμα ἢ τὸ ποιῆσαν τὸ σπέρμα, ἀνάμενον μὲν τινος, οὐχ ἄπτόμενον δ' ἔτι· τρόπον δὲ τινα ἢ ἐνοῦσα κινήσις ὡσπερ ἢ οἰκοδόμησις τὴν οἰκίαν". ... "ἢ γὰρ τέχνη ἀρχὴ καὶ εἶδος τοῦ γιγνομένου, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ· ἢ δὲ τῆς φύσεως κινήσις ἐν αὐτῷ ἄφ' ἑτέρας οὔσα φύσεως τῆς ἔχουσής τὸ εἶδος ἐνεργεία. Πότερον δ' ἔχει ψυχὴν τὸ σπέρμα ἢ οὐ;... διῆλον οὖν ὅτι καὶ ἔχει καὶ ἔστι δυνάμει." ΠΖΓ 734β8-17, 735α2-9. Με σπέρμα ο Αριστοτέλης εννοεῖ τότε το αρσενικό σπέρμα που προσφύεται στο θηλυκό 'ωάριο' και χωρίς να προσθέτει ύλη του μεταδίδει την κίνηση που έχει 'κρατήσει' από αυτό που το κίνησε, δηλαδή τον αρσενικό πρόγονο, και πότε αναφέρεται σε ολόκληρο το κύημα. Σε κάθε περίπτωση αναφέρεται στην σύμφυση και των δύο αρχών. Έχει σημασία εδώ ότι αναφέρεται στην 'της φύσεως κινήσις' ως μια κανονική κίνηση που με κάποιο τρόπο την κρατά συνολικά και την διατηρεῖ το σπέρμα. Το βάρος που έχει δοθεῖ στις κινήσεις των 'θαυμαστών αὐτομάτων' ως μηχανιστική εξήγηση θεωρῶ ότι εἶναι δυσανάλογο. Ο Αριστοτέλης όχι μόνο δεν αρνεῖται ποτέ, ἀλλὰ επιμένει ότι ὅλες οι κινήσεις συμβαίνουν εργαλειακά ἢ μέσω της ὕλης, και το πρόβλημα που θέλει να εξηγήσει ἐδῶ εἶναι ἡ διατήρηση μιας σύνθετης κίνησης που 'φέρει μορφή' ἔχοντας πάψει να εἶναι σε επαφή με τον ποιητικό παράγοντα. Η δε ἀπάντησή του σχετίζεται με την θέση του ότι τα ἐχόμενα, δηλαδή τα διαδοχικά και ἀπτόμενα, πράγματα ἐμφανίζουν μια κινητική συνάφεια: ὅταν ενεργοποιηθεῖ το πρώτο ενεργοποιούνται ἀραυτα και τα ἄλλα. Η παρωχημένη αν και ἐνίοτε ἐντυπωσιακὴ φυσιολογία του δεν ἐπηρεάζει την φιλοσοφική και ἐννοιολογική του ἀνάλυση. Στο Περὶ Ψυχῆς ἀναφέρεται ἐλάχιστα ἔως και καθόλου στις φυσιολογικές λειτουργίες οι οποίες προφανῶς και υπάρχουν. Οι μηχανισμοὶ ἀφοροῦν την ὕλη και τις κινήσεις της' ἀλλὰ ἡ αιτιακὴ υλομορφικὴ ἀνάλυση ἢ ἀλλιῶς ἡ σχέση της δυνάμει με την ἐνέργεια δεν ἐξαρτάται ἀπὸ το ποιοί εἶναι οι σωστοί υποκείμενοι μηχανισμοὶ που προφανῶς δεν ἐξαντλοῦνται στην δρᾶσή του θερμοῦ και του ψυχροῦ.

⁹⁴⁶ Φ 3.1-3.

συγκροτεί συγχρονικά ως τέτοιο. Με άλλα λόγια θα πρέπει να κατανοηθεί μέσω αιτιακής ανάλυσης υπό ποία έννοια και πως η κίνηση ενός πράγματος από ένα άλλο μπορεί να είναι το ατελές μορφικό αίτιο αυτού του οποίου είναι κίνηση. Τρόπον τινά η κίνηση ως σύνθετο υλομορφικό συμβάν και άρα η κίνηση τόσο ως υλικό υπόστρωμα, δηλαδή υλική φυσική διαδικασία, όσο και ως εκδήλωση από το κινούμενο παθητικό της αδιαχώριστης εσωτερικευόμενης μορφής ή αλλιώς της εντελέχειας ως σύμπτωσης της επενεργητικής ενέργειας της δυνατότητας του ποιητικού και της παθητικής ενέργειας της δυνατότητας του παθητικού μέσα στο υποκείμενο της κίνησης. Η ενέργεια του ποιητικού όπως εσωτερικεύεται και εκδηλώνεται από το παθητικό είναι μία εντελέχεια που καθιστά συνεχώς δυνατή την ενταυτά εκδήλωσή της ως ενέργεια του κινούμενου παθητικού. Η κίνηση με την τυπική της σημασία αφορά την αιτιακή σχέση δύο πραγμάτων με συμπληρωματικές δυνατότητες που έχουν χωριστή ύπαρξη και είναι πάντοτε ατελής εντελέχεια και ενέργεια. Η εκδήλωση της ενέργειας μιας ατελούς ή μη επαρκούς δυνατότητας ή αλλιώς κάτι ετεροκαθοριζόμενο που για όσο συμβαίνει το παθητικό μεταβάλλεται σύμφωνα με μια εξωτερική αρχή ή εντελέχεια η οποία, κατά την γνώμη μου, δεν είναι η σύμπτωση της επενεργητικής ενέργειας και της παθητικής ενέργειας μέσα στο παθητικό, δηλαδή η ατελής μορφή ή ενέργεια της κίνησης, αλλά η ενεργεία μορφή που είναι ή έχει το καθαυτό ποιητικό αίτιο και που καθορίζει την επενεργεία του μέσα στο παθητικό κατά την διάρκεια κάποιου είδους επαφής που αποτελεί προϋπόθεση της κίνησης⁹⁴⁷. Ο ετεροκαθορισμός, ισχύει και για τις εσωτερικές σωματικές υλικές κινήσεις ή λειτουργίες του οργανισμού αν τις εξετάζουμε υλικώς, τούτέστιν αποσπασματικά και εντοπισμένα. Από αυτή την άποψη, ο θυμός για παράδειγμα, αφενός δεν είναι απολύτως τίποτε άλλο εκτός από βρασμός του αίματος που έχει ένα υλικό ποιητικό αίτιο, ή ό,τι ανάλογο φυσιολογικό συμβάν μπορεί να θεωρούν διάφοροι σύγχρονοι φυσικαλιστές, και αφετέρου ούτε υπάρχει τίποτε επιπρόσθετο που μπορεί να ανακαλυφθεί επιστημονικά αλλά ούτε και υφίσταται ένα συμπληρωματικό ψυχικό ή νοητικό συμβάν. Μόνο που από αυτή την άποψη ο βρασμός του αίματος, ή οτιδήποτε αντίστοιχο, δεν υπάρχει κανένας επαρκής λόγος να είναι θυμός και όχι κάτι άλλο ή, απλώς, βρασμός. Ούτως ή άλλως ο Αριστοτέλης δεν προσπαθεί να δείξει ότι οι σωματικές κινήσεις αντιστοιχούν σε ψυχικά πάθη αλλά ακριβώς το αντίστροφο. Προσπαθεί να δείξει ότι τα αποκαλούμενα ψυχικά πάθη και έργα της ψυχής συνδέονται πάντοτε με κάποιου είδους σωματικές κινήσεις, ως συστατικές αναγκαίες συνθήκες ή μέσα, οι οποίες ωστόσο στο επίπεδο του οργανισμού δεν είναι κινήσεις. Ο θυμός προκύπτει από κάποιου είδους επιθυμία αντιλύπησης του έμψυχου όντος και ο βρασμός του αίματος είναι συστατικό στοιχείο ή αναγκαία συνθήκη μιας πράξης του έμβιου⁹⁴⁸. Ο βρασμός του αίματος ή γενικότερα οι υλικές κινήσεις που συνδέονται με τα πάθη αφορούν το πως είναι διατεθειμένο το σώμα ή η ύλη του αλλά τα πάθη δεν είναι οι εκδηλώσεις αυτών των σωματικών διαθέσεων. Οι ίδιες οι σωματικές διαθέσεις είναι αυτές που είναι λόγω της ψυχής και τα όργανα του σώματος και το ίδιο το σώμα ως ύλη είναι όργανα της ψυχής. Η ψυχή διαθέτει το σώμα έτσι ώστε εξαρχής να μπορεί

⁹⁴⁷ "είδος δὲ αἰεὶ οἴσεται τι τὸ κινεῖν, ἥτοι τόδε ἢ τοιόνδε ἢ τοσόνδε, ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως, ὅταν κινῆ, οἷον ὃ ἐντελεχεῖα ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπου ἄνθρωπον" Φ 202α9-11.

⁹⁴⁸ ΠΨ 403α3-21

να πάσχει ή να κινείται σύμφωνα με την ψυχή. Ετούτο όμως δεν πρέπει να θεωρηθεί ότι σημαίνει πως τα πάθη και τα έργα της ψυχής είναι πράγματα που κάνει το σώμα μόνο του έτσι ώστε να προκύπτουν ψυχικά συμβάντα ούτε πράγματα που κάνει η ψυχή μόνη της έτσι ώστε να προκύπτουν σωματικά συμβάντα. Ο θυμός είναι η αιτία του βρασμού του αίματος⁹⁴⁹ και συγχρόνως, υλικώς, ο θυμός είναι ο βρασμός του αίματος. Όσον δε αφορά τα συναισθηματικά πάθη οι σωματικές κινήσεις συμβάλλουν στο ίδιο το συναίσθημα. Για παράδειγμα, όσο πιο θυμωμένος ή φοβισμένος νοιώθει κάποιος τόσο πιο γρήγορα χτυπάει η καρδιά του. Επί της ουσίας πρόκειται για ένα ενιαίο ψυχοσωματικό περιστατικό γιατί και τα πράγματα και τα συμβάντα αποτελούν αιτιακές ενότητες που αντιστοιχούν σε μια ενέργεια και αυτή η ενέργεια είναι ακριβώς αυτό που είναι. Επομένως, αυστηρά μιλώντας ο θυμός δεν είναι το ψυχοσωματικό ή υλομορφικό συμβάν αλλά η αδιαχώριστη και συγχρονική ενέργεια ή μορφή του ως εκδήλωση της ψυχής ενός οργανισμού μέσω της άσκησης μιας ή περισσότερων δυνατοτήτων που του παρέχει αυτή η ψυχή. Ο βρασμός ως εσωτερική κίνηση του σώματος είναι η ύλη ενός ενιαίου συμβάντος που η συγκροτητική μορφή του είναι ο θυμός. Επομένως, ο θυμός δεν είναι ο βρασμός του αίματος αλλά το είναι του βρασμού του αίματος· το να είναι βρασμός του αίματος ως εκδήλωση μιας συγκεκριμένης ψυχικής δυνατότητας. Ο θυμός ως ένυλος λόγος ή βρασμός είναι υλική αναγκαία συνθήκη του θυμού ως ενέργεια ή πράξη του έμβιου. Κατ' αναλογία η ανάλυση είναι η ίδια με την στέγαση ως εκδήλωση της μορφής ενός σπιτιού ή την οικοδόμηση ως εκδήλωση της ενέργειας της τέχνης. Μόνο που η τελευταία δεν είναι πλήρης ενέργεια ή πράξη καθώς συμβαίνει μέσα σε κάτι άλλο και όχι στο ίδιο το πράγμα που κατέχει την δυνατότητα. Επομένως, εκείνο που πρέπει να κατανοήσουμε είναι το πώς η ψυχή είναι η συγκροτητική εντελέχεια του ίδιου του σώματος και η διαρκής εσωτερική αιτία της ενότητας, του συντονισμού και της κατεύθυνσης όλων των επιμέρους λειτουργιών και όλων των εκδηλώσεων των ζωτικών δυνατοτήτων ως έργων που συμβαίνουν μέσω αυτών των λειτουργιών και πως αυτή η ενότητα προηγείται κάθε επιμέρους λειτουργίας και κάθε εκδήλωσης δυνατότητας χωρίς ωστόσο να συνιστά μια επιπρόσθετη υλικού ή σωματικού τύπου επίδραση⁹⁵⁰.

⁹⁴⁹ "Θερμότητος γάρ ποιητικόν ὁ θυμός" ΠΖΜ 650β35.

⁹⁵⁰ Η απόδοση του αριστοτελικού έργου ως λειτουργία είναι κατά την γνώμη μου παραπλανητική. Για παράδειγμα, θα μπορούσαμε όντως να πούμε ότι το στομάχι είναι κάτι που έχει μια λειτουργία η οποία αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για το ζωτικό έργο της θρέψης αλλά σε αντίθεση με την θρέψη η λειτουργία του στομάχου δεν είναι έργο του έμβιου. Επιπλέον, ο Αριστοτέλης ακόμη και για κάτι σαν το στομάχι όταν μελετάται ως αυτό που είναι αναφέρεται στο έργο του, για παράδειγμα στην πέψη ως κάτι που ενέχει με κάποιο τρόπο και τα τέσσερα αίτια και όχι στην λειτουργία του ως υλική αλληλεπίδραση των στομαχικών υγρών με το τρόφιμο. Η λειτουργία αφορά μόνο τα υλικά αίτια, όπως για παράδειγμα τον βρασμό του αίματος στην αιτιακή ενότητα που συγκροτεί τον θυμό, ενώ ενδέχεται, ανάλογα με το επίπεδο ανάλυσης, και τα ίδια τα υλικά αίτια να επιδέχονται περαιτέρω ανάλυση. Η υλομορφική και η αιτιακή ανάλυση φτάνει μέχρι τα κατώτερα επίπεδα ενώ μια σειρά εσωτερικών πράξεων ή υποέργων είναι χάριν άλλων και αυτά χάριν του συνολικού ή του χαρακτηριστικού έργου, δηλαδή της προσίδιας ζωής ως ενιαίας πράξης που επιτελεί το έμβιο για τον εαυτό του. Η ανάλυση, σε αντίθεση με τις σύγχρονες λειτουργιστικές εξηγήσεις, σταματά στο επίπεδο του έμβιου το οποίο δεν είναι τούτου ένεκα αλλά ου ένεκα. Δεν είναι χάριν κάτι άλλου αλλά χάριν του εαυτού του και άρα της ψυχής του ως τρόπου του είναι του ή της προσίδιας μορφής ζωής του. Έτσι η ψυχή είναι εκείνη χάριν της οποίας συμβαίνουν όλα τα άλλα ενώ η ίδια δεν είναι χάριν τίποτε άλλου. Το ίδιο το οργανικό σώμα ως ανώτατου επιπέδου άμεση ύλη, τόσο ως μέρος όσο και ως σύνολο, είναι εργαλείο της ενοποιούσας ψυχής και μέσον. Το σώμα ως διαμορφωμένο όλο είναι εργαλείο αλλά το έμψυχο ον που έχει αυτό το

Να διευκρινίσω, ωστόσο, πως το οτιδήποτε είναι δυνατότητα, είτε επενεργητική είτε παθητική, αφενός ενέχει κάποιου είδους ύλη ή είναι δυνατότητα ενός όντος που έχει ύλη και αφετέρου χρειάζεται την συμπληρωματική δυνατότητα προκειμένου να επιτελέσει το έργο της. Ακόμα και οι διαβαθμισμένα επαρκείς και εντελείς ζωτικές δυνατότητες που ως 'μέρη' της ψυχής, --δηλαδή ως αρχές κίνησης που διαθέτει η ψυχή μέσω του σώματος--, καθορίζουν οι ίδιες,--δηλαδή το έμβιο λόγω της ψυχής του--, αυτό που συμβαίνει, στον βαθμό που προϋποθέτουν το σώμα και χρειάζονται εξωτερικά ή εσωτερικά συναίτια ή ερεθίσματα για να ενεργοποιηθούν ως προς μια συγκεκριμένη κατάσταση, παραμένουν δυνατότητες. Από την άλλη ετούτο δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η ίδια η δυνατότητα ως τέτοια, ακόμη και αν επέχει θέση ύλης, είναι κάτι σωματικό. Εν πάση περιπτώσει, κάτι που είναι ποιητικό αίτιο ενός άλλου πράγματος μολονότι έχει την μορφή που θα μεταδώσει, ως προς το ότι είναι ποιητικό αίτιο είναι δυνατότητα που χρειάζεται την συμπληρωματική δυνατότητα του παθητικού προκειμένου να ενεργοποιηθεί και να ενεργήσει και ως εκ τούτου από την άποψη ότι είναι ποιητικό είναι ατελές. Από αυτή την άποψη η δύναμη ή δυνατότητα του ποιείν και του πάσχειν είναι σαν μια δύναμη που η ενέργειά της είναι ένα συμβάν μέσα στο παθητικό, αλλά από την άλλη δεν είναι μια δύναμη καθόσον η μια ανήκει στο ποιητικό και η άλλη στο παθητικό⁹⁵¹. Ομοιοτρόπως, η

σώμα δεν είναι εργαλείο αλλά τέλος. Στην ίδια λογική ο Αριστοτέλης μπορεί να μιλάει για την όραση ως έργο του ματιού όχι επειδή το μάτι βλέπει ούτε επειδή η λειτουργία του είναι να δέχεται τα ερεθίσματα και κατά κάποιον τρόπο η ύλη του να πάσχει και να κινείται από το ενδιάμεσο, αλλά επειδή όντας συγκροτημένο από την ψυχή διαθέτει μεσότητα και οι οριακές κινήσεις του εσωτερικού διαφανούς, δηλαδή του καθαυτού αισθητηρίου, μορφικά αντιστοιχούν κάθε στιγμή σε αναλογίες που συμπίπτουν με τις ενέργειες των ενεργεία χρωμάτων που 'κινούν' το ενδιάμεσο που κινεί το όργανο και συγκροτούν έτσι το υποκείμενο για τις αναλογίες που είναι οι ορατές μορφές χωρίς την ύλη των εξωτερικών ορατών πραγμάτων που διακρίνει ή βλέπει άμεσα το έμβιο καθώς δέχεται αυτές τις πληροφορίες (ΠΨ 424α-424β). Οι εν λόγω αναλογίες όμως αφενός σχετίζονται με το πώς πάσχει το αισθητήριο του ματιού ως συγκροτημένο από την ψυχή και αφετέρου δεν είναι τίποτε ανεξάρτητα από το ενιαίο συγχρονικό έργο της αισθητικής δύναμης που ως μια συνολική μεσότητα και συγχρονική σύμπτωση όλων των αισθήσεων 'κρίνει' τις διαφορές των αισθητών μορφών χωρίς την ύλη, δηλαδή τις αναλογίες που τρόπον τινά αποτελούν την ύλη της: "τὸ δὲ ἔσχατον ἔν, καὶ μία <ή> μεσότης, τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω.... ἔστι γὰρ ἔν τι, οὕτω δὲ ὡς ὁ ὄρος" (ΠΨ431α19-21). Το μάτι ως όργανο είναι υποθετικά αναγκαίο μέσο για την όραση η οποία ωστόσο δεν είναι μια ανεξάρτητη ικανότητα καθώς εμπίπτει, και ως ενέργεια συμπίπτει, με τις άλλες αισθήσεις στο ενιαίο έργο της αισθητικής δύναμης η οποία με την σειρά της είναι συνεργατικά ενοποιημένη και συντονισμένη με τις άλλες ψυχικές δυνατότητες. Ένα από τα πολλά σημεία περιπλοκής αφορά το ότι οι ψυχικές ενέργειες μολονότι συνδέονται με σωματικές ή υλικές κινήσεις αφορούν πάντοτε ένα ενιαίο συμβάν και το έμβιο σώμα ή το έμψυχο ον ως όλον και όχι τις διάφορες επιμέρους κινήσεις μέσω των οποίων συμβαίνουν και που είναι μέρη της ίδιας διαδικασίας λόγω της ψυχής. Από την άλλη όλα συμβαίνουν μέσω του σώματος ή τουλάχιστον τίποτε δεν συμβαίνει χωρίς το σώμα. Ως εκ τούτου ένα έργο όπως το ΠΨ από την άποψη ότι εντάσσεται και στην μελέτη φυσικών ουσιών εστιάζει περισσότερο στις κινήσεις και λιγότερο στις ενέργειες. Έτσι, για παράδειγμα, στο ΠΨ2 το μεγαλύτερο τμήμα περιορίζεται στις αισθήσεις ως κινήσεις των αισθητηρίων λόγω της επενέργειας των αισθητών μορφών των αισθητών πραγμάτων μέσω των κινήσεων του κατάλληλου ενδιάμεσου. Από την άλλη, υπό την άλλη, υπό μια οπτική οι ψυχικές δυνάμεις και οι ενέργειες τους ως αρχές κίνησης και αιτίες δεν είναι τίποτε επιπρόσθετο σε αυτές τις κινήσεις που κατά κάποιον τρόπο είναι μορφικά συγχρονικά αποτελέσματά τους: είναι απλώς αυτό που συμβαίνει ως πράξη ή ενέργεια του έμβιου σώματος ή του έμψυχου είτε αυτό είναι θρέψη, είτε αίσθηση, είτε τοπική κίνηση είτε σκέψη.

⁹⁵¹ ΜΦ Θ.1. Βέβαια ο Αριστοτέλης δεν έχει ιδιαίτερο πρόβλημα να μιλήσει για δυνατότητες που δεν είναι ποτέ ανενεργές, για παράδειγμα όσον αφορά τις κινήσεις των ουράνιων σωμάτων, ή ακόμη και για την άπειρη δύναμη του Θεού. Αυτό όμως σχετίζεται με την ευρύτερη έννοια της δυνατότητας σύμφωνα με την οποία το δυνατόν περιλαμβάνει και τα αναγκαία και τα μη αναγκαία. Το 'δυνατόν

ενέργεια του ποιητικού και η ενέργεια του παθητικού από την μια είναι δύο ενέργειες ή διαδικασίες που συμπίπτουν σε αριθμητικά μια ενέργεια, δηλαδή στην κίνηση του παθητικού, αλλά από την άλλη η μια επιτελείται από το ποιητικό μέσα στο παθητικό και η άλλη από το παθητικό υπό την επενέργεια του ποιητικού. Το σημαντικό είναι ότι η πληρότητα ή επάρκεια μιας δυνατότητας δεν αφορά μόνο το ποιητικό, που ούτως ή άλλως είναι πλήρες από την άποψη ότι έχει την συναφή μορφή και που δεν μεταβάλλεται από την κίνηση που προκαλεί, αλλά και το παθητικό⁹⁵². Έτσι, το σώμα είναι ένα πλήρες δυνάμει ον όταν έχει ψυχή ως εσωτερική αρχή κίνησης και έχει αποκτήσει λόγω αυτής όλες τις ψυχικές ή ζωτικές του δυνατότητες. Οι εν λόγω δυνατότητες αφορούν ταυτόχρονα ένα εσωτερικό έργο που επιτελείται διαρκώς, και ως εκ τούτου από αυτή την άποψη δεν είναι δυνατότητες αλλά μια συνολική εντελέχεια της δυνατότητας που είναι το σώμα και η οποία ως τέτοια αντιστοιχεί σε ένα λόγο⁹⁵³, και ένα 'εξωτερικό' ή σχεσιακό έργο που αφορά την εσωτερίκευση της σχέσης του έμβιου με τον εξωτερικό κόσμο. Αφορά τρόπον τινά την εσωτερίκευση του κόσμου και την 'μετατροπή' του άλλου σε εαυτό και όχι την εξομοίωση του. Ωστόσο, το θέμα είναι ότι δεν πρόκειται για δύο ανεξάρτητες διαστάσεις της ψυχής. Ως δυνατότητες οι ψυχικές ή ζωτικές δυνατότητες είναι πλήρεις από την άποψη ότι μολονότι τρόπον τινά πάσχουν, δηλαδή πάσχει το έμβιο σώμα ή πάσχουν μέσω του σώματος ή απλώς έχουν ως προϋπόθεση την ενέργεια μιας άλλης δυνατότητας, έχουν ένα είδος ετοιμότητας που επιτρέπει την άμεση 'πρόσληψη' και την ταυτόχρονη χρήση ή επιτέλεση έργου που σχετίζεται ή συμπίπτει με τα εν λόγω 'παθήματα'. Σε αντίθεση με τις κινήσεις που η ολοκλήρωσή τους απαιτεί χρόνο και το τελικό αποτέλεσμα είναι εξωτερικό της ενέργειας που είναι η κίνηση, οι ενέργειές τους είναι κάτι άμεσα πλήρες· τουτέστιν, με την ενεργοποίησή τους και για όσο αυτή διαρκεί αυτό που συμβαίνει στο επίπεδο του ζωντανού σώματος ή του έμψυχου είναι ανά πάσα στιγμή κάτι ολοκληρωμένο. Το κυριότερο είναι ότι σε αντίθεση με τις κινήσεις όπου το καθαυτό ποιητικό αίτιο είναι εξωτερικό, με κάποιο τρόπο το καθαυτό ποιητικό αίτιο είναι η ίδια η ψυχή· όχι η ψυχή ως εσωτερική στην ύλη του σώματος αλλά η ψυχή ως εμμενής στο σώμα εκλαμβανόμενο ως δυνατότητα και άρα ως αδιαχώριστη και μη ανεξάρτητη ύλη του

είναι' στην γενική του έννοια είναι αντιφατικό και άρα ασύμβατο όχι με το 'δυνατόν να μην είναι' αλλά με εκείνο που 'δεν είναι δυνατόν να είναι' (το 'μη δυνατόν είναι') και άρα με εκείνο που 'είναι αδύνατον να είναι'. Υπ'αυτή την γενική έννοια είναι ευρύτερο από το αναγκαίο επειδή το δυνατόν έπεται λογικά από το αναγκαίο· οτιδήποτε είναι αναγκαίο δεν γίνεται παρά να είναι δυνατόν ενώ οτιδήποτε είναι δυνατόν δεν είναι απαραίτητα και αναγκαίο. Επομένως, λέμε ότι κάτι είναι δυνατόν τόσο επειδή 'εκφράζει το αληθές ως ενεργεία ον' είτε 'επειδή θα μπορούσε να ενεργήσει'. Η δυνατότητα του δεύτερου είδους ανήκει μόνο στα κινητά όντα ενώ η πρώτη ανήκει και στα ακίνητα. Βλ. ΠΕ 22β11-23α26, ΜΦΘ.1,2,5

⁹⁵² Ακόμα και οι υλικές δυνατότητες ή ποιοτικές ενάντιες δυνάμεις που πάσχουν όταν επενεργούν δεν μεταβάλλονται από την κίνηση που προκαλούν αλλά από την ταυτόχρονη ενάντια δράση του παθητικού. Το θερμό δεν ψύχεται επειδή θερμαίνει αλλά επειδή δέχεται ταυτόχρονα την επενέργεια του ομοιογενούς με αυτό ψυχρού καθόσον το θερμαίνει. Λόγω αυτού, ωστόσο, τα βασικά ενάντια, χωρίς να δρουν απευθείας το ένα στο άλλο καθότι αδιαχώριστα από την ύλη, αλληλοκαταστρέφονται και ως τέτοια δεν μπορούν ποτέ να είναι πρώτες αρχές ή ουσίες ή μορφές μιας ουσίας. Ο Αριστοτέλης γενικότερα, μιλά για παθητικές και ενεργητικές δυνάμεις που ενεργούν καθώς αναφέρεται σε αυτές είτε με είτε χωρίς το υλικό τους υπόβαθρο και το φορέα τους: "αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἔν ᾧ ἔστι, μὴθὲν διαφερέτω" (HN 1174β18-19).

⁹⁵³ "τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἔστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτου ἡ ψυχή. ἔτι τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια" (ΠΨ 415β13-15).

έμβιου οργανισμού του οποίου και είναι η συγκροτητική εντελέχεια. Από αυτή την άποψη η ψυχή είναι εμμενής στο ζωντανό ον, ή αλλιώς στο σώμα που είναι άμεσα και συγχρονικά δυνάμει ζωντανό, και όχι στο σώμα ως η σκέτη διαμορφωμένη ύλη που συγκροτεί το σώμα είναι πραγματικά, άμεσα και συνεχώς δυνάμει ον μόνο όταν έχει ψυχή και άρα όταν είναι το σώμα ενός ζωντανού όντος, όταν τρόπον τινά το σώμα είναι ο ζωντανός οργανισμός που ζει επειδή η μορφή ή εντελέχειά του είναι η ψυχή⁹⁵⁴.

Εν ολίγοις, το έμβιο σώμα ή το έμψυχο, αντί να εξομοιώνεται όταν αλληλεπιδρά ή παθαίνει, χρησιμοποιεί άμεσα μέσω των δυνατοτήτων του τις 'μορφές' που αφομοιώνει από τον κόσμο για να επιτελεί το δικό του έργο, δηλαδή να ζει το είδος ζωής του συγκροτώντας ή τελειώνοντας αυτό τον 'εαυτό' του μέσα στον κόσμο και σε σχέση με τον κόσμο. Οι μορφές που αφομοιώνει δεν είναι πράγματα που ταξιδεύουν από το ένα πράγμα στο άλλο αλλά σχέσεις ποιητικών και παθητικών δυνατοτήτων ή κινήσεις ή λόγοι σταθερών κινήσεων ή σχέσεων. Η ψυχή μολονότι το έμψυχο, --χωρίς το ίδιο να υπόκειται σε συναφείς μεταβολές ακόμη και αν συμβαίνουν κινήσεις εσωτερικά του σώματος--, κατά κάποιο τρόπο πάσχει, καθορίζει το πώς πάσχει και τι κάνει το έμβιο καθώς πάσχει, ή τι μπορεί να κάνει είτε άμεσα είτε μελλοντικά επειδή παθαίνει ή έχει πάθει ή ακόμη καθορίζει και την απάθεια που μπορεί να επιτευχθεί σε σχέση με κάποιες επενέργειες⁹⁵⁵. Στις συνήθειες κινήσεις όπου μια οντότητα μεταβάλλει μια άλλη το καθαυτό ποιητικό αίτιο από το οποίο εξαρτάται το κινούμενο για όσο διαρκεί η εσωτερική σε αυτό κίνηση του, η συναφής ατελής μορφή ή εντελέχειά του, είναι κάτι εξωτερικό, για παράδειγμα η μορφή που φέρει ο ποιητικός φορέας. Τα έμβια όμως όταν έχουν αποκτήσει πλήρως τις δυνατότητές τους όταν παθαίνουν ή όταν αλληλεπιδρούν με τον κόσμο είτε κινούν αυτά τον εαυτό τους σύμφωνα με την προσίδια ψυχή τους, είτε απλώς ενεργούν χωρίς να μεταβάλλονται καθώς εκδηλώνουν την εσωτερικευμένη σχέση τους με τον κόσμο ως σχέση με τον εαυτό τους. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν συμβαίνουν κινήσεις εσωτερικά του σώματος, δηλαδή στην ύλη· για παράδειγμα, η αίσθηση δεν αφορά απλώς την ενεργοποίηση της αισθητικής δυνατότητας ως απόκτηση περιεχομένου αλλά έχει ως αναγκαία προϋπόθεση κάποιου είδους κίνηση του αισθητηρίου η οποία ωστόσο είναι κίνηση της ύλης του οργάνου που ο λόγος της είναι ο λόγος της αισθητής ποιότητας ως αίτιο που συμπύπτει με την ενέργεια

⁹⁵⁴ "Ἔστι δὲ οὐ τὸ ἀποβεβληκὸς τὴν ψυχὴν τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, ἀλλὰ τὸ ἔχον" ΠΨ 412β25

⁹⁵⁵ Εδώ η έννοια του πάσχειν έχει διαφορετική έννοια τόσο όσον αφορά την απόκτηση δυνατοτήτων όσο και την επιτέλεση έργου επειδή παθαίνουν. Όσον αφορά την επιτέλεση έργου καμία από τις συναφείς παθήσεις δεν είναι αλλοίωση, τουτέστιν δεν συμβαίνουν στο έμψυχο ποιοτικές μεταβολές με την έννοια της απόκτησης ή απώλειας νέων ποιοτήτων. Όσον αφορά την απόκτηση επίκτητων δυνατοτήτων ή την ανέλιξη μιας ήδη υπάρχουσας δυνατότητας υπό μια οπτική είναι κινήσεις σε σχέση με το έμψυχο που όμως δεν αφορούν αλλοιώσεις αλλά τελειώσεις σύμφωνα με την αμετάβλητη ψυχή του. Σε κάθε περίπτωση αυτό που συμβαίνει αφορά ή την τελείωση του όντος ή την εκδήλωση του τρόπου του είναι του και της πληρότητάς του. Μολονότι όλα συμβαίνουν δια του σώματος και εμπλέκουν σωματικές υλικές κινήσεις ως αναγκαίες προϋποθέσεις, ούτε τα πάθη της ψυχής με την έννοια των υποκειμενικών συναισθηματικών καταστάσεων ούτε οι αντικειμενικές αισθήσεις δεν είναι τα ίδια κινήσεις· είναι ενέργειες ή πράξεις ολόκληρου του οργανισμού που αντιστοιχούν σε μορφές υλομορφικών συμβάντων τα οποία αποτελούν την ύλη αυτών των ενεργειών και που εμπλέκουν κινήσεις της ύλης του σώματος. Για παράδειγμα, ο βρασμός του αίματος είναι ένα υλομορφικό συμβάν, δηλαδή μια κίνηση, που τρόπον τινά είναι η ύλη ως αναγκαία συνθήκη του θυμού ως ενέργεια ή άσκηση της δυνατότητας αντίληψης που επιτελεί το έμβιο ως όλον ΠΨ 403α, 408β, 417β.

της αίσθησης και όχι η αλλοίωση του οργάνου ως σύνθετου. Σημαίνει επομένως ότι αυτές οι κινήσεις κατευθύνονται από την ψυχή και ότι το έμψυχο ούτε χάνει τις δυνατότητές του, ούτε υπόκειται σε καμία από τις τέσσερις μεταβολές όταν τις ασκεί. Στις κινήσεις την πρωτοκαθεδρία την έχει το ποιητικό, δηλαδή η μορφή του ως εξωτερική αρχή, ενώ στις ζωτικές ενέργειες την πρωτοκαθεδρία την έχει το παθητικό, δηλαδή η μορφή ή ψυχή του ως εσωτερική αρχή των κινήσεων ή των ενεργειών του. Κατά την γνώμη μου σε αυτό έγκειται η θετική απάντηση στο κατά πόσον η ψυχή ως εντελέχεια ή μορφή του σώματος είναι ταυτόχρονα και εντελέχεια όπως ο καπετάνιος στο πλοίο, δηλαδή ως ποιητικό αίτιο, και άρα, ότι και αν σημαίνει εδώ το ποιητικό αίτιο, η ψυχή δεν είναι σε καμία περίπτωση επιφαινόμενο⁹⁵⁶. Ούτως ή άλλως, ο καπετάνιος είναι εντελέχεια του πλοίου επειδή ως καπετάνιος κατέχει την πλοηγική τέχνη που είναι το καθαυτό ποιητικό αίτιο. Κατά την πλεύση ο καπετάνιος και το πλοίο συγκροτούν ένα ενιαίο σύστημα· ούτε ο καπετάνιος είναι ενεργεία καπετάνιος χωρίς να πλοηγεί το πλοίο ούτε το πλοίο πλοηγείται ενεργεία χωρίς τον καπετάνιο. Από την μια είναι το κινούμενο πλοίο μέσα στο οποίο πραγματώνονται και η ποιητική δυνατότητα του καπετάνιου να κινεί και η παθητική δυνατότητα του πλοίου να πλέει, άρα και η ποίηση και η πάθηση, αλλά από την άλλη ο καπετάνιος και το πλοίο είναι δύο ανεξάρτητα πράγματα που το ένα ποιεί και το άλλο πάσχει. Ωστόσο, η πλεύση ως σύμπτωση των ενεργειών αυτών των δύο δυνατοτήτων είναι κίνηση ή ατελής εντελέχεια ή 'μορφή' του πλεούμενου ως πλεούμενου, και άρα κάτι εσωτερικό σε αυτό, που εξαρτάται από την τέχνη πλοήγησης που ανήκει στον καπετάνιο ως ποιητικό φορέα και άρα παραμένει εξωτερική του πλοίου μολονότι η ενέργεια της τέχνης είναι μέσα στις κινήσεις του καπετάνιου που κινεί το πηδάλιο, δηλαδή μέσα στο πλοίο ως κινούμενο. Υπό μια οπτική μπορούμε να δούμε το σύστημα ως μια ενότητα που η ύλη του είναι το πλοίο ως κινούμενο μαζί με τον καπετάνιο ως σώμα ή όργανο και η μορφή του είναι η πλεύση ως κίνηση που καθορίζεται από την τέχνη πλοήγησης ως ακίνητο κινούν. Μόνο που αυτό συγκροτεί μια εξωτερική ενότητα και το πλοίο κάτι που ως όλον είναι κινούμενο. Το βασικό είναι ότι όπως το πλοίο δεν πλοηγείται χωρίς καπετάνιο έτσι και το έμβιο δεν ασκεί το έργο του χωρίς ψυχή. Μόνο που κατά πρώτον η ψυχή δεν είναι αντίστοιχη του καπετάνιου αλλά του καπετάνιου ως καπετάνιου και άρα της εντελέχειας της τέχνης, --ή του καπετάνιου ως εντελέχεια και άρα ως αυτό που δίνει πληρότητα στο πλοίο ως 'κινητικό' ή 'παθητικό'--, που καθορίζει την δυνατότητά του καπετάνιου να πλοηγεί και κατά δεύτερον ανήκει στο έμψυχο ως παθητικό που καθορίζει το ίδιο τις κινήσεις του ως εάν να κατέχει την τέχνη του εαυτού του. Ούτε ο καπετάνιος είναι ενεργεία καπετάνιος αν δεν πλοηγεί ούτε η ψυχή είναι ενεργεία ψυχή αν το έμβιο δεν ζει, αν δηλαδή δεν εκδηλώνεται ως ενέργεια ή ζωή. Ο καπετάνιος είναι ποιητικό αίτιο επειδή κατευθύνει την κίνηση του πλοίου μέσω της πλοηγικής του δυνατότητας που πραγματώνεται μέσα σε κάτι άλλο ενώ η ψυχή είναι ποιητικό αίτιο επειδή κατευθύνει τις κινήσεις του σώματος του οποίου είναι ψυχή μέσω των δυνατοτήτων ή των εσωτερικών κινήσεων που συντονίζει ως τελικό αίτιο επειδή είναι η συγκροτητική τους εντελέχεια. Ο καπετάνιος ως ενεργεία καπετάνιος δεν υπάρχει ανεξάρτητα από το εκάστοτε ενδεχομενικό πλεούμενο που πλοηγεί αλλά ο καπετάνιος ως κάτοχος της τέχνης αφενός δεν είναι αναγκαίο να πλοηγεί και αφετέρου υπάρχει ανεξάρτητα και μπορεί

⁹⁵⁶ "ἔτι δὲ ἄδηλον εἰ οὕτως ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ ψυχῆ <ῆ> ὥσπερ πλωτὴρ πλοίου" ΠΨ 413α 8-9

να ασκήσει την τέχνη του κατά βούληση. Η ψυχή όμως δεν υπάρχει καθόλου χωρίς το συγκεκριμένο σώμα του οποίου είναι οργανωτική και ενοποιητική αρχή και το σώμα που κατέχει ψυχή δεν γίνεται παρά να είναι το σώμα ενός οργανισμού που ζει σύμφωνα με αυτή την ψυχή. Εδώ η ενότητα δεν είναι συμπτωματική και ενδεχομενική αλλά εσωτερική και ουσιώδης. Να διευκρινίσω ωστόσο ότι οι κινήσεις του σώματος μπορούν να είναι κανονικές κινήσεις που έχουν να κάνουν με την σύμπτωση της ενέργειας της επενεργητικής δυνατότητας ενός εξωτερικού αιτίου με την ενέργεια της 'παθητικής' δυνατότητα του έμβιου ή αλλιώς με την σύμπτωση δύο συμπληρωματικών δυνατοτήτων που ως μια εντελέχεια μέσα στην ύλη του παθητικού εκδηλώνεται με αριθμητικά μια ενέργεια. Ωστόσο, αυτές είναι κινήσεις που συμβαίνουν στην ύλη των οργάνων του σώματος ή μέσω των οργάνων του σώματος και μορφικά όσον αφορά το έμβιο δεν είναι κινήσεις αλλά πράξεις του έμβιου, δηλαδή κάτι που είναι ολοκληρωμένο ανά πάσα στιγμή. Δεν μεταβάλλεται το έμψυχο όταν συμβαίνει μια κίνηση εσωτερικά του σώματος. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ψυχή, δηλαδή το έμβιο λόγω της ψυχής και μέσω του σώματος, χρησιμοποιεί τις ίδιες τις κινήσεις των οργάνων του σώματος που ως τέτοιες αφορούν χαρακτηριστικές αλληλεπιδράσεις του έμβιου με τον κόσμο. Από την άλλη, ακόμη και αυτές οι εσωτερικές κινήσεις, τουλάχιστον όσον αφορά τα γνωσιακά ενεργήματα, δεν είναι κινήσεις που οδηγούν στην εκδήλωση μιας νέας ποιότητας ούτε καν μέσα στα όργανα. Στην κανονική κίνηση το εξωτερικό ποιητικό αίτιο παρέχει την κατεύθυνση και καθορίζει μια διαδρομή και άρα παρέχει ένα τέλος που εκδηλώνεται με το τέλος της κίνησης ως ενεργεία μορφή ενώ, για παράδειγμα, στις αισθητηριακές κινήσεις δεν υπάρχει ένα εξωτερικό τέλος της κίνησης του οργάνου που οδηγεί μετά από κάποιο χρόνο στην απόκτηση μιας μορφής. Λόγω της μεσότητας, τρόπον τινά ανά πάσα στιγμή της κίνησης του αισθητηρίου, διακρίνονται μορφικά οι μορφές των οποίων η ενέργεια συγκροτεί τον λόγο αυτής της κίνησης. Εν πάση περιπτώσει, όπως ο καπετάνιος δεν μεταβάλλεται όταν πλοηγεί μολονότι κινεί το σώμα του που κινεί το πλοίο έτσι και το έμβιο δεν μεταβάλλεται όταν ασκεί το ζωτικό έργο του μολονότι συμβαίνουν κινήσεις όχι του έμψυχου αλλά του σώματος. Το έμψυχο επιτελώντας το έργο του, δηλαδή ζώντας, συγκροτεί και σώζει ταυτόχρονα τον εαυτό του καθώς εκδηλώνει την φύση του ή τον βαθμό πληρότητας ή πραγματικότητας ή 'εαυτότητάς' του. Από αυτή την άποψη η ψυχή είναι το τελικό ή καθοριστικό ποιητικό αίτιο όλων των χαρακτηριστικών δραστηριοτήτων και πράξεων του έμβιου ως όλον και το έμβιο δεν είναι μια παθητική οντότητα αλλά ένα αυτενεργό κέντρο συμπεριφοράς. Όσο ανώτερες είναι οι ψυχικές του δυνατότητες τόσο πιο ανεξάρτητες ή απομακρυσμένες είναι κατά την άσκησή τους από υποκείμενες σωματικές κινήσεις ή αλληλεπιδράσεις και τόσο πληρέστερη και εξαρτώμενη από το έμψυχο ως όλον είναι και η ίδια η δυνατότητα και η ενεργοποίησή της. Τίποτε από όλα αυτά δεν συνεπάγεται ποτέ ούτε την χωριστή ύπαρξη της ψυχής ως κάποιου είδους αυθύπαρκτη υπόσταση ούτε κάποια κίνηση ή υλική ποιητική δράση της ψυχής. Όλες οι ζωτικές ενέργειες είναι πράξεις του ζωντανού σώματος ή του έμψυχου όντος.

Υπό μια οπτική, ακόμη και το ότι μια μπάλα κυλά δεν εξαρτάται μόνο από αυτό που την έσπρωξε αλλά και από την σφαιρικότητά της. Η διαφορά έγκειται στο ότι το πώς πάσχει εξαρτάται μεν ως ένα βαθμό από την μπάλα, δηλαδή από την σφαιρικότητά της, αλλά η μπάλα ούτε κάνει ενεργητικά η ίδια τίποτε καθόσον πάσχει, ούτε μετασχηματίζει ενεργητικά αυτό που παθαίνει σε δικό της έργο,

δηλαδή σε κάτι που είναι διαφορετικής τάξης από αυτό που παθαίνει και που δεν χαρακτηρίζει απλώς τον τρόπο του είναι της αλλά συγκροτεί τον τρόπο του είναι της υπό την έννοια ότι αν δεν το κάνει δεν μπορεί να υπάρχει ως τέτοια. Η μπάλα απλώς 'κάνει' αυτό που παθαίνει και από αυτή την άποψη ενεργεί παθητικά σύμφωνα με αυτό που είναι. Για παράδειγμα, αν σπρωχτεί δεν αντιστέκεται αλλά κυλάει λόγω της σφαιρικότητάς της και αυτό είναι μια ατελής ενέργεια ή κίνηση κατά την οποία εκδηλώνει την, ας πούμε, τεχνητή παθητική φύση της η οποία παραμένει αμετάβλητη. Η διαφορά της μπάλας ως μπάλας από τα φυσικά στοιχεία ή σώματα που έχουν 'ορμή' είναι ότι τα τελευταία λόγω του βάρους ή της ελαφρότητάς τους που τα καθορίζουν ως τέτοια βρίσκονται σε μια συνεχή σχέση με το περιβάλλον τους και κινούνται ή ηρεμούν είτε σύμφωνα με την φύση τους είτε ενάντια στην φύση τους. Το έμβιο σώμα ή το έμψυχο, ωστόσο, όσον αφορά τις ζωτικές του δυνατότητες κάνει κάτι ενεργητικά συγχρόνως με αυτό που παθαίνει το σώμα του σύμφωνα με αυτό που είναι, και αυτό που κάνει είναι κάτι διαφορετικής τάξης και ολοκληρωμένο ανά πάσα στιγμή. Όπως ανέλυσα και προηγουμένως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι όλα τα κινούμενα πράγματα από την άποψη που είναι κινούμενα είναι ύλη σε σχέση με την μορφή του ποιητικού αιτίου που τα καθορίζει· εκλαμβανόμενα ως κινούμενα είναι τρόπον τινά σύνθετα ύλης και κίνησης, αλλά ως τέτοια σύνθετα δεν είναι αυτόνομα αλλά τρόπον τινά ύλη σε σχέση με την μορφή του εξωτερικού ποιητικού αιτίου τους. Μόνο στα έμβια αυτό το 'ποιητικό' αίτιο είναι εσωτερικό και είναι η ψυχή τους ως τελικό αίτιο. Μόνο στα έμβια η μορφή ή ψυχή τους είναι εμμενής 'ουσιώδης' μορφή με την έννοια ότι είναι μια αυτοτελής μορφή ή αλλιώς η μορφή ή ψυχή τους αφορά την ενότητα του ποιητικού και του τελικού αιτίου και όχι απλώς την λειτουργική οργάνωση ή την μορφολογική μορφή τους ως κάτι που έχουν ανά πάσα στιγμή για όσο είναι αυτού του είδους τα πράγματα. Η ψυχή δεν αφορά απλώς το τέλος της υπαρκτής δυνατότητας που συγκροτεί αλλά και την πραγμάτωση αυτού του τέλους. Προφανώς και τα έμβια εξαρτώνται από εξωτερικά ποιητικά αίτια. Η διαφορά έγκειται στο ότι το έμβιο λόγω της ψυχής του πάσχει με διαφορετικό τρόπο και χρησιμοποιεί τις επενέργειες που συμβαίνουν μέσα του σύμφωνα με τον δικό του νόμο. Τα άβια καθορίζονται ως προς το έργο και τις κινήσεις τους από το ομοιογενές περιβάλλον τους ή από την χρήση τους ενώ τα έμβια χρησιμοποιούν το περιβάλλον τους και αφομοιώνουν τον κόσμο διατηρώντας και συγκροτώντας έτσι τον εαυτό τους. Κάτι είναι θρέψη μόνο σε σχέση με το έμβιο όπως και κάτι είναι αίσθηση μόνο σε σχέση με το έμβιο μολονότι τα τρόφιμα και οι αισθητές ποιότητες υπάρχουν ανεξάρτητα από αυτό και τόσο η θρέψη όσο και η αίσθηση εμπλέκουν κινήσεις εσωτερικά του σώματος. Στην δεύτερη περίπτωση μάλιστα η ενδεχομενική κίνηση του αισθητηρίου, αλλά όχι το αισθάνεσθαι και η κατ'αίσθηση αντίληψη ως χρήση των αισθήσεων, εξαρτάται από τα εκάστοτε εξωτερικά αισθητά που ως αναλογίες ή λόγοι των κινήσεων των αισθητηρίων που προκαλούν μέσω του ενδιάμεσου συγκροτούν κάθε φορά το ενδεχομενικό 'περιεχόμενο' ή αλλιώς το υλικό της αίσθησης· όχι αυτό που αντιλαμβανόμαστε αλλά αυτό μέσω του οποίου αντιλαμβανόμαστε. Οι αισθητηριακές κινήσεις είναι η συγχρονική 'συστατική' ύλη της πλήρους ενέργειας της κατ'αίσθηση αντίληψης ως ταυτόχρονη πρόσληψη και χρήση των αισθητών μορφών χωρίς την ύλη τους. Μολαταύτα αυτό που κάνει το έμβιο δεν είναι ένα χωριστό συμβάν από αυτό που παθαίνει ενώ ο τρόπος που παθαίνει μέσω του σώματος, δηλαδή το πώς είναι διατεθειμένο το σώμα ως υλικό υπόστρωμα, είναι

ήδη καθορισμένος από την ψυχή. Για παράδειγμα, δέχεται αισθητηριακά ερεθίσματα ή αλλιώς πάσχει μέσω ενδιάμεσου και μέσω των αισθητηρίων του από το αισθητό χωρίς την ύλη, για παράδειγμα από το χρώμα ως αισθητή ποιότητα, ή λόγο της κίνησης του αισθητηρίου, που συμπίπτει με την ενέργεια της αίσθησης, και ενώ πάσχει ανά πάσα στιγμή το ίδιο βλέπει και έχει δει, δηλαδή διακρίνει τα εξωτερικά αισθητά, χωρίς να υπόκειται σε καμία μεταβολή πέραν της ενεργοποίησής του. Η τελευταία αφενός δεν συγκαταλέγεται στις κινήσεις γιατί η 'μετάβαση' στο ενεργείν, τόσο όσον αφορά τις κινήσεις όσο και τις ενέργειες, δεν είναι κίνηση, και αφετέρου στην προκειμένη περίπτωση είναι κάτι άμεσα και ανά πάσα στιγμή ολοκληρωμένο, δηλαδή πλήρης ενέργεια και όχι κάτι που η ενέργειά του είναι ατελής κίνηση⁹⁵⁷. Αυστηρά μιλώντας αυτό που παθαίνει το σώμα είναι ένα ερέθισμα του οργάνου που ενεργοποιεί την δυνατότητά της αίσθησης να αναλογικοποιεί άμεσα καθώς στο αισθητήριο του οργάνου επιτελείται ένα είδος ενιαίας 'μεταδιδόμενη' οριακής κίνησης που λόγω της μεσότητας δεν είναι πάθηση με την έννοια της αλλοίωσης⁹⁵⁸. Τα φυτά δεν αισθάνονται επειδή δεν διαθέτουν μεσότητα και ως εκ τούτου πάσχουν "μετά της ύλης"⁹⁵⁹. Ετούτο, τουλάχιστον κατά την γνώμη μου, δεν σημαίνει το ότι προσλαμβάνουν ύλη, για παράδειγμα κάτι που είναι θερμό, καθώς ούτως ή άλλως οι κινήσεις αφορούν πάντοτε την μορφή αυτού που κινείται και ποτέ την πρόσληψη ύλης. Η ύλη αφορά την δική τους ύλη. Τα φυτά δεν διαθέτουν τα αντίστοιχα αισθητηριακά όργανα. Ως εκ τούτου με την επίδραση για παράδειγμα κάτι θερμού δεν έχουν μεσότητα έτσι ώστε τα όργανά τους να 'διακρίνουν' τις αισθητές μορφές χωρίς την ύλη, δηλαδή να μην αλλοιωθούν αλλά να προσλάβουν τον λόγο ή τις διαφορές της κίνησης του ενδιάμεσου --που όσον αφορά την αφή είναι το ίδιο το σώμα--, και ως εκ τούτου απλώς θερμαίνονται, και άρα υφίστανται αλλοίωση, δηλαδή ενυλώνουν τις αισθητές ποιότητες, δηλαδή πάσχουν μετά της ύλης. Το αισθητικό ον όταν πάσχει ως τέτοιο αισθάνεται, ενώ το μη αισθητικό ον, τουλάχιστον όσον αφορά τις απτές ποιότητες, αλλοιώνεται ή γίνεται αισθητό· τουτέστιν είτε γίνεται και το ίδιο αισθητό ως τέτοιου είδους αντικείμενο αντίληψης είτε λειτουργεί ως ενδιάμεσο που σε μια ενιαία συνεχή κίνηση φέρει τους λόγους των αισθητών ποιοτήτων που ποιούν αίσθηση.

Τέλος, η μπάλα είναι κάτι που κατασκευάζεται και αφ'ης στιγμής κατασκευαστεί δεν είναι κάτι που οτιδήποτε και αν πάθει μπορεί να ολοκληρώσει ή να τελειώσει η ίδια αυτό που είναι, ούτε είναι κάτι που μπορεί να είναι πρώτη αρχή μιας κίνησης, τουτέστιν να είναι ποιητικό ή κινητικό αίτιο χωρίς να κινείται από κάτι άλλο ή χωρίς να μεταβάλλεται σύμφωνα με το ίδιο είδος κίνησης όταν η ίδια προκαλεί μια

⁹⁵⁷ ΠΨ 416β2, 417β9-10, 431α6-8.

⁹⁵⁸ Με άλλα λόγια, κατά την αισθητηριακή αντίληψη κινείται η ύλη του οργάνου αλλά ούτε το όργανο, ούτε το σώμα, ούτε το έμψυχο υφίστανται αλλοίωση. Οι αισθητές ποιότητες δεν είναι τα σύγχρονα αισθητηριακά δεδομένα, δηλαδή τα αποτελέσματα των αισθήσεών μας, αλλά πραγματικά αίτια των αισθήσεων μέσω των οποίων αισθανόμαστε τον έξω κόσμο λόγω του 'ισομορφισμού' τους με τις ποιότητες που τις προκάλεσαν. Τα ίδια αισθητά φέρουν πληροφορία και για τα κοινά αισθητά. Η δε αναγκαία σύμπτωση της αντίληψης των ίδιων αισθητών με τα κοινά αισθητά εξηγεί την άμεση αντίληψη των αντικειμένων ως πράγματα που είναι λευκά, θερμά, κινούμενα κ.ο.κ. Για την αιτιακή θεωρία αντίληψης του Αριστοτέλη βλ. Ganson 1997. Για την συνήθη αντίθετη άποψη βάσει της οποίας οι αισθητές ποιότητες, για παράδειγμα τα χρώματα, είναι απλώς ενεργοποιήσεις διαθεσιακών δυνατοτήτων να παράγουν αισθητηριακό περιεχόμενο βλ. Taylor 1990, Chisholm 1957, Everson 1990, Irwin 1988, Sorabji 1971, Hamlyn 1959, 1968, Ross 1906, 1924, 1961.

⁹⁵⁹ ΠΨ 424α33-β4

κίνηση. Ο οικοδόμος, μολονότι προφανώς και κινείται δια της κινητικής αρχής ή δυνατότητας της ψυχής του όταν οικοδομεί σύμφωνα με την τέχνη του, δεν οικοδομείται όταν οικοδομεί, ούτε προσλαμβάνει κάποια νέα συναφή μορφή λόγω της κίνησής του, ούτε κινεί ή ποιεί επειδή τον κινεί κάτι εξωτερικό ούτε μεταβάλλεται ως προς την οικοδομική του και την κινητική του δυνατότητα όπως μεταβάλλεται η θερμαντική δύναμη ενός υλικού πράγματος. Βέβαια, σε αντίθεση με τις ποιοτικές αλληλενέργειες ή αλληλοπάθειες, όπως ήδη ειπώθηκε, ούτε η μπάλα μεταβάλλεται ως προς την δυνατότητά της να κυλά και αυτός είναι και ένας από τους λόγους που η τοπική κίνηση ως λιγότερη εκστατική είναι το πρώτο είδος κίνησης και που το βαρύ και το ελαφρύ ως 'δυνατότητες του κινείσθαι'⁹⁶⁰ είναι οι παθητικές αρχές κίνησης των άβιων, και αυστηρά μιλώντας οι ατελείς και οι μόνες 'ουσιώδεις' φύσεις που έχουν. Ωστόσο, ούτε η τεχνητή μπάλα ούτε τα άβια φυσικά σώματα δεν κατευθύνουν ή ελέγχουν την κίνησή τους και φυσικά δεν μπορούν να ξεκινήσουν τα ίδια μια κίνηση για την οποία μπορούν να θεωρηθούν πρώτες αρχές. Η μπάλα πάσχει και κινείται παθητικά και υπάρχει είτε κυλά είτε όχι. Επομένως, εκτός από την 'επενεργητική' ενέργεια του ποιητικού που στα έμβια μπορεί να αποτελεί πρώτη αρχή ή καθαυτό ποιητικό αίτιο⁹⁶¹ μιας συγκεκριμένου είδους κίνησης ή διαδικασίας μέσα σε κάτι άλλο ενώ στα άβια όχι, υπάρχει και η ενέργεια του πάσχειν. δηλαδή η ενέργεια του παθητικού η οποία διακρίνεται σε παθητική που εκδηλώνεται ως ατελής ενέργεια ή κίνηση και χαρακτηρίζει τα άβια και γενικότερα ό,τι είναι κάποιο είδος ύλης και σε ενεργητική που είναι πλήρης ενέργεια και χαρακτηρίζει τα έμβια. Τα άβια όταν παθαίνουν κινούνται και μεταβάλλονται ενώ τα έμβια όσον αφορά τις χαρακτηριστικές τους δυνατότητες ενεργούν και κινούν αυτά τον εαυτό τους σύμφωνα με την φύση ή ψυχή τους. Η λόγω της ψυχής πληρότητα του έμψυχου αφορά περισσότερο την πληρότητα των παθητικών δυνατοτήτων του. Οι χαρακτηριστικές παθητικές ενέργειές του, --οι οποίες δεν χαρακτηρίζουν ποτέ τα άβια και μολονότι μπορεί να εμπλέκουν υλικές κινήσεις οι ίδιες δεν είναι υλικές,-- δεν είναι κινήσεις αλλά πλήρεις ενέργειες που μπορεί να καθορίζουν και άλλες ενέργειες και κινήσεις.

Για να το θέσω σε λίγο διαφορετικό πλαίσιο, αυστηρά μιλώντας και παρά τις αναλογίες, ένα σπίτι φτιάχνεται από πολλά υλικά που ενοποιούνται και όχι από ένα πράγμα που γεννιέται από μια συνώνυμη ουσία και αναπτύσσεται μόνο του· το σπίτι δεν γεννιέται αλλά παράγεται με την λήξη της κατασκευής του. Η οικοδόμηση είναι έργο του οικοδόμου και όχι του όποιου παθητικού που αποκτά αρχή κίνησης και η ύλη του σπιτιού είναι άμεσα δυνάμει σπίτι ή υποκείμενο μόνο με την λήξη της οικοδόμησης και η στέγαση είναι έργο του σπιτιού από την άποψη ότι είναι η ενδεχομενική χρήση του σπιτιού από κάτι άλλο. Αντιθέτως, στα έμβια, αφού γεννηθούν, η ανάπτυξή τους είναι δικό τους έργο και τόσο η πλήρης σωματική τους δομή ή μορφολογική μορφή όσο και η απόκτηση όλων των δυνατοτήτων τους αλλά και η άσκηση αυτών των δυνατοτήτων, είναι εκδηλώσεις μιας συνεχούς και αδιάκοπης αυτοριοθετικής διαδικασίας. Η ανάπτυξη, δηλαδή μια καθόλα κανονική κίνηση ή σωματική διαδικασία, είναι έργο του ίδιου του σώματος που

⁹⁶⁰ "βαρὺ γὰρ καὶ κοῦφον τῷ δύνασθαι κινεῖσθαι φυσικῶς πως λέγομεν" ΠΟ 307β31-32

⁹⁶¹ Αυστηρά μιλώντας όπως έχει ήδη ειπωθεί το καθαυτό ποιητικό αίτιο δεν είναι ούτε ο φορέας ούτε η επενεργητική δυνατότητα ή ενέργεια του αλλά η μορφή του φορέα που συγκροτεί την δυνατότητα και καθορίζει την ενέργειά της.

αναπτύσσεται. Η θρέψη είναι έργο του έμβριου και η ψυχή είναι 'ποιητικό' αίτιο επειδή ως συντονισμός και οριοθέτηση όλων των επιμέρους ποιητικών-υλικών σχέσεων καθιστά την θρέψη, μέσω του σώματος ως ύλη, έργο του έμβριου σώματος και όχι της τροφής που αφομοιώνεται. Ομοίως, και η αντίληψη είναι έργο του έμβριου μολονότι τα ποιητικά των επιμέρους αισθήσεων οι οποίες λόγω της ψυχής συντονισμένα και μαζί ή συγχρονικά παράγουν μια ενιαία αίσθηση είναι τα εξωτερικά αισθητά. Το έμβριο με μια ενιαία ενέργεια αφομοιώνει και 'μετατρέπει' τις αισθητές μορφές χωρίς την ύλη, τρόπον τινά τις εξομοιωμένες αισθήσεις, δηλαδή τις ενέργειες των εξωτερικών αισθητών μέσα του, σε δικό του μορφικό έργο· σε κάποιο είδος άμεσης 'γνώσης' η οποία εκ των ων ουκ άνευ είναι ταυτόχρονα και 'επίγνωση' των εξωτερικών αισθητών που διακρίνει και της ενέργειας ως δικής του και της αίσθησης του ευχάριστου ή του δυσάρεστου και άρα αυτού που θα επιδιώξει ή θα αποφύγει. Δεν υπάρχει ένα ενέργημα δεύτερης τάξης που επιπροστίθεται καθώς η αίσθηση είναι μια ενιαία ενέργεια κατά την οποία το έμβριο αισθάνεται ότι αισθάνεται και που η ενότητα, τόσο της αισθητικής του δύναμης όσο και του ίδιου ως αισθητικού όντος λόγω της αισθητικής δύναμης που το συγκροτεί ως τέτοιο, αποτελεί, τρόπον τινά συγχρονική, προϋπόθεση και όχι αποτέλεσμα. Δεν υπάρχουν από την μια υλικές αντιλήψεις που αποτυπώνονται ως αντίγραφα εικόνων στο σώμα και από την άλλη κάτι εσωτερικό, δηλαδή ψυχή, νους, συνείδηση ή ό,τι άλλο, που επιπροστίθεται πάνω στις αισθήσεις ως κάτι εξωτερικό από αυτές και τις δεξιώνεται ή τις αντιλαμβάνεται ως αναπαραστάσεις⁹⁶². Με άλλα λόγια δεν τίθεται καν θέμα περί χάσματος μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου ή εσωτερικού και εξωτερικού κόσμου ή σώματος και ψυχής ή νου, γιατί το ίδιο το σώμα δεν είναι μια συνάθροιση υλικών μηχανισμών που σχετίζονται μεταξύ τους εξωτερικά αλλά ένα ζωντανό σώμα που ως ένα ενοποιημένο από την ψυχή όλον σχετίζεται μορφικά με τον κόσμο. Ωστόσο λόγω του 'ισομορφισμού' ή αλλιώς της σύμπτωσης της ενέργειας του 'αντικειμένου', για παράδειγμα του αισθητού, με την ενέργεια της ψυχικής δυνατότητας η σχέση του με τον κόσμο είναι η σχέση του με τον εαυτό του και τα αποκαλούμενα νοητικά συμβάντα αναφέρονται στον εαυτό τους. Δεν υπάρχει ένα αποβλεπτικό αντικείμενο που είναι εξωτερικό του ενεργήματος παρά μόνο με μια τετριμμένη έννοια του ότι η γνώση είναι πάντα γνώση κάποιου πράγματος. Η γνώση όμως είναι τρόπον τινά αποτέλεσμα αντιληπτικών και νοητικών ενεργημάτων και συγχρόνως το ενδιάμεσο ή η 'σχέση', ή αλλιώς ο λόγος, μεταξύ νου και κόσμου. Μόνο που η 'σχέση' καθορίζεται από την φυσική τάξη του κόσμου και ο νους δεν έχει δική του φύση εκτός από αυτή που αποκτά μέσω της 'αλληλεπίδρασης' με τον κόσμο στην οποία συμπεριλαμβάνεται και η μάθηση. Το πρόβλημα του Αριστοτέλη δεν είναι τα ενδεχομενικά περιεχόμενα της συνείδησης αλλά η εξήγηση της απόκτησης περιεχομένου και η γνώση της μορφής δεν είναι κάποιου είδους εσωτερική αναπαραστάση ως διπλασιασμός του κόσμου. Τα αισθητά και τα νοητά ανήκουν στα χαρακτηριστικά του κόσμου, είναι διαφορετικής τάξης αντικείμενα γνώσης, αλλά δεν είναι απλώς αυτά που αντιλαμβανόμαστε και νοούμε. Είναι αυτά που αντιλαμβανόμαστε και νοούμε επειδή με κάποιο τρόπο, που δεν είναι ο αδρός

⁹⁶² Με άλλα λόγια δεν υπάρχουν όπως στον Καρτέσιο δύο ειδών αντιλήψεις που το αίτιο των μεν είναι το σώμα και το αίτιο των άλλων είναι η ψυχή. (Descartes 1996 107-108). Τα πάθη της ψυχής, και γενικότερα και όσον αφορά τις αισθήσεις, δεν προκαλούνται από ενέργειες του σώματος αλλά είναι ενέργειες ενός ενιαίου έμψυχου σώματος.

τρόπος της εντύπωσης, είναι ποιητικά της αίσθησης και της νόησης. Η γνώση δεν είναι το περιεχόμενο της συνείδησης αλλά τα είδη των σχέσεων των 'περιεχομένων' της συνείδησης με την πραγματικότητα. Δεν αναδύεται από το εμπειρικό περιεχόμενο της συνείδησης αλλά από την δια του νου γνωσιακή σχέση με τον κόσμο. Το ίδιο το περιεχόμενο της συνείδησης δεν είναι ούτε γνώση ούτε αντικείμενο γνώσης. Είναι υλική συνθήκη για να αποκτήσουμε και να έχουμε γνώση. Όπως η ύπαρξη των πραγμάτων είναι ενδεχομενική ενώ το τι είναι να είναι αυτά τα πράγματα δεν είναι ενδεχομενικό έτσι και το 'περιεχόμενο' της αντίληψης και της νόησης είναι ενδεχομενικό ενώ δεν είναι ενδεχομενικό το είναι αυτού του 'περιεχομένου'. Έτσι, η ενεργεία γνώση με την αυστηρή έννοια είναι κατά κάποιο τρόπο συγχρονικό 'αποτέλεσμα' της σχέσης του νου με τα αντικείμενα του τα οποία ως νοητά είναι ο νους. Δεν υπάρχουν δύο κόσμοι, υπάρχει μόνο ένας διαβαθμισμένης πραγματικότητας κόσμος όπου οι ανώτεροι εμπεριέχουν τους κατώτερους και η ίδια η νόηση είναι ο ανώτατος βαθμός αυτής της πραγματικότητας. Η μορφική σχέση όμως του έμβιου με τον κόσμο είναι ένα αντικειμενικό γεγονός γιατί προϋποθέτει, με μια διευρυμένη έννοια, την αριστοτελική κίνηση ως σύμπτωση των ενεργειών συμπληρωματικών δυνατοτήτων και τρόπον τινά μονόδρομη ή αφομοιούμενη αιτιακή σχέση και η ίδια η κίνηση προϋποθέτει την δυναμική υλομορφική αριστοτελική οντολογία της ουσίας μέσα από τις έννοιες του δυνάμει και του ενεργεία ως τρόπους του είναι.

Το έμβιο μετατρέπει μέσω της θρεπτικής δύναμης την τροφή σε σώμα έτσι ώστε να την αφομοιώνει ενώ κατά την αίσθηση οι αισθητηριακές του δυνατότητες δια της μεσότητας που διαθέτουν τα όργανα λόγω της αισθητικής ψυχής εξομοιώνονται μόνο μορφικά και όχι υλικά με τις ενέργειες των αισθητών μορφών. Οι ενέργειες των αισθητηριακών δυνατοτήτων συμπίπτουν σε μια ενιαία ενέργεια κατά την αντιληπτική πράξη στην διάρκεια της οποίας το έμβιο διακρίνει ή αντιλαμβάνεται τα πράγματα του έξω κόσμου και όχι τα ομοιώματα, --που ως κάποιου είδους 'σηματοδοτικές' κινήσεις ή αναλογικοποιήσεις είναι συστατικά στοιχεία της ενιαίας πράξης του--, ή οιοδήποτε είδους εσωτερικές αναπαραστάσεις. Η απλή βασική αισθητηριακή αντίληψη δεν είναι μια έλλογη δυνατότητα που η επιτέλεσή της εξαρτάται από την επιθυμία. Είναι κάτι που συμβαίνει μέσω του ζωντανού σώματος όταν δεν κοιμόμαστε. Η αντιληπτική ενέργεια έγκειται στην άμεση 'αφομοίωση' ή διάκριση και χρήση των αισθητών μορφών χωρίς την ύλη και την ταυτόχρονη 'μετατροπή' τους σε κάποιο είδος ενημερότητας ή επίγνωσης των αισθητών που διακρίνει το αισθητικό ον δι' αυτής της ενέργειας. Το αισθάνεσθαι ως ενεργείν ή άσκηση της αισθητικής δυνατότητας ή χρήση των αισθητών μορφών χωρίς ύλη, συμβαίνει κατά την αφομοίωση των αισθητών μορφών χωρίς την ύλη, δηλαδή την αίσθηση ως κάποιου είδους κίνηση που δεν είναι κίνηση, με την οποία και συμπίπτει⁹⁶³. Ωστόσο, από την μία η αφομοίωση των αισθητών μορφών χωρίς την ύλη δεν είναι κάτι που ενυλώνεται, τουτέστιν δεν γίνεται το αντίστοιχο αισθητήριο λευκό ή θερμό, αλλά από την άλλη η αναλογία της κίνησης που αντιστοιχεί στον λόγο ή αναλογία της ποιότητας είναι τρόπον τινά το υλικό μέρος ή η αναγκαία συνθήκη της πράξης που επιτελεί το έμβιο ως όλον όταν αντιλαμβάνεται. Η δε διατήρησή των 'αντιλήψεων' δεν αφορά αποτυπώσεις αλλά την δια των ψυχικών

⁹⁶³ "ή δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει" (ΠΨ 416β33).

ενεργειών αναπαραγωγή παρόμοιων καταστάσεων μέσω των αναλογικοποιήσεων που έχουν διατηρηθεί ως κινήσεις στην μνήμη και την φαντασία και που το σώμα αναπαράγει όταν το έμβιο μνημονεύει ή φαντάζεται. Η αναπαραγωγή παρόμοιων καταστάσεων που γίνεται μέσω αυτών των κινήσεων, δηλαδή μέσω 'παθημάτων' όπως τα αισθήματα ή τα φαντάσματα σε όσα διαθέτουν μνήμη και φαντασία, μπορεί να αποτελέσει βάση για την ανάπτυξη ανώτερων γνωσιακών ικανοτήτων⁹⁶⁴. Τηρουμένων πολλών αναλογιών, κάτι αντίστοιχο με την αίσθηση ισχύει και για τον νου και τα νοητά, ή αλλιώς για τον νου ως σχέση του ανθρώπου με την νοήσιμη πραγματικότητα μέσω της οποίας συγκροτείται ο ίδιος ο νους ως δυνατότητα έτσι ώστε με κάποιο τρόπο να μπορεί να διακρίνει τις νοητές μορφές των νοητών πραγμάτων με τις οποίες και ταυτίζεται όταν νοεΐ. Μια ενέργεια ή πράξη, όπως για παράδειγμα η αντίληψη, αποτελεί πάντοτε ένα ενιαίο συμβάν στο οποίο μπορεί να συγκλίνουν συντονισμένα οι ενέργειες πολλών δυνατοτήτων και υποδυνατοτήτων. Κατά την διάρκεια της αισθητηριακής αντίληψης το έμβιο, ή οι αισθήσεις του, και τα εξωτερικά αισθητά αποτελούν ένα ενιαίο σύστημα που 'μοιράζονται' μια εντελέχεια που εκδηλώνεται μέσα στο έμβιο ως παθητικό. Επιπλέον, για όσα έμβια είναι ζώα που έχουν δυνατότητες που υπερβαίνουν την απλή αισθητηριακή αντίληψη, ως το αισθάνεσθαι που αφορά μόνο το εδώ και τώρα, η ίδια η απόκτηση τους ως άμεσες δυνατότητες, ως τρόποι πάθησης και παθητικής ή ενεργητικής ενέργειας και έργου, έγκειται στην αλληλεπίδραση τους με τον κόσμο. Ετούτο στον άνθρωπο εκτός από τις τέχνες, τα συναισθηματικά πάθη και έργα της ψυχής, τις αρετές και την διαμόρφωση ηθικής ταυτότητας αφορά και τον ίδιο τον νου, τόσο τον πρακτικό όσο και τον θεωρητικό. Το πρακτικό και το θεωρητικό υποκείμενο, τα οποία προφανώς είναι αλληλένδετα, έχουν καταστεί αυτενεργά κέντρα που η ενεργοποίηση των δυνατοτήτων τους εξαρτάται από τις έλλογες επιθυμίες τους επειδή έχουν συγκροτηθεί μέσω 'παθήσεων'. Για να το θέσω αλλιώς, η άποψη του Αριστοτέλη για το τι σημαίνει αυτόνομο πράτων υποκείμενο διαφέρει από τις περισσότερες σύγχρονες απόψεις. Η 'παθητικότητα' των έμβιων είναι συμπληρωματική της οποίας αυτενεργειάς τους και τίποτε που δεν είναι 'ευαίσθητο' δεν μπορεί να ενεργεί⁹⁶⁵. Όπως το θέτει ο Jonas: "Μόνον όντας ευαίσθητη μπορεί η ζωή να είναι ενεργή, μόνο εκτεθειμένη μπορεί να είναι αυτόνομη και αυτό αποτελεί μια άμεση αναλογία: όσο περισσότερη εξατομίκευση έχει εστιαστεί σ'έναν εαυτό, τόσο ευρύτερη είναι η περιφέρεια επικοινωνίας του με άλλα πράγματα· όσο περισσότερο απομονωμένος είναι τόσο περισσότερο σχετίζεται"⁹⁶⁶.

Το ότι ένας οργανισμός, αναπτύσσεται σύμφωνα με ένα λόγο, τρέφεται με συγκεκριμένη διαδικασία ή γενικότερα μπορεί να ασκεί τις χαρακτηριστικές του ζωτικές ικανότητες, καθόσον παραμένει αυτός ο οργανισμός, είναι κάτι που

⁹⁶⁴ Με δεδομένο ότι ποτέ δεν ισχύει ότι "η ψυχή οικτρίρει μαθαίνει ή σκέπτεται αλλά ότι όλα αυτά τα κάνει ο άνθρωπος δια της ψυχής του", θα πρέπει να μιλάμε "όχι σαν η κίνηση να βρίσκεται μέσα στην ψυχή, αλλά σαν πότε να φτάνει σε εκείνη και πότε να απέρχεται από εκείνη· όπως για παράδειγμα η αίσθηση ξεκινά από αυτά εδώ, ενώ η ανάμνηση από εκείνη προς τις κινήσεις των αισθητηρίων ή τις διατηρήσεις τους" ΠΥ 408β15-19

⁹⁶⁵ "κάποιος που δεν αισθάνεται τίποτα, ούτε θα μπορούσε να μάθει το παραμικρό ούτε να καταλάβει" (ΠΥ 432α7-8).

⁹⁶⁶ Jonas 1973 278.

προκύπτει αναγκαία από την φύση του όπως αναγκαία αποτελείται και από τα μέρη που αποτελείται, έχει μια συγκεκριμένη οργάνωση και κάποια προσίδια ποιοτικά χαρακτηριστικά τα οποία μπορούν να διακυμαίνονται εντός ενός συγκεκριμένου φάσματος. Αυτό, είναι κάτι που συμβαίνει κατά κανόνα καθώς πρέπει να πληρούνται κάποιες συνθήκες. Όπως ανέφερα και προηγουμένως, οι συνθήκες εδώ σημαίνει απλώς να βρίσκεται στο φυσικό του περιβάλλον και να μην εμποδιστεί από τίποτα. Η φύση ως δυνατότητα αφορά πάντοτε κάποιου είδους απλή ή σύνθετη επιλεκτική, ενεργητική ή παθητική, ανταπόκριση του όντος κατά την αλληλεπίδραση του με τον κόσμο στον οποίο ανήκει. Από την άλλη σε αντίθεση με τα φυσικά στοιχεία ένα έμβιο ενδέχεται να μην εκδηλώνει, ή και να μην εκδηλώσει ποτέ, πλήρως το σύνολο των δυνατοτήτων του ενώ επιπλέον ανά πάσα στιγμή μπορεί κάτι να το εμποδίσει. Το σημαντικό ωστόσο είναι ότι μολονότι όλα τα φθαρτά αισθητά επιμέρους ατομικά πράγματα, οι αισθητές ή υλικές ουσίες, μεταβάλλονται ως προς τις ιδιότητές τους και είναι ενδεχομενικά ως προς την ύπαρξή τους, αν υπάρχουν, το ότι είναι αυτά τα συγκεκριμένα πράγματα αυτού του είδους, --το τι είναι το να είναι αυτά τα πράγματα--, δεν είναι ούτε ενδεχομενικό και συμπτωματικό, ούτε για όσο διαρκούν ή υπάρχουν μεταβάλλεται με τον χρόνο. Βάσει αυτού, μπορούμε να παρέχουμε γενικές, αριστοτελικά, επιστημονικές εξηγήσεις. Ακόμη, μπορούμε να θεωρήσουμε βάσει της υπόθεσης του τέλους στο οποίο οδηγεί ή με το οποίο συμπίπτει μια συγκεκριμένη μορφή ή φύση ότι, αν δεν παρέμβει κανένα εμπόδιο, το τέλος θα επέλθει με συγκεκριμένους τρόπους: το βελανίδι θα γίνει βελανιδιά μέσα από συγκεκριμένα στάδια ανάπτυξης όπου το κάθε προηγούμενο στάδιο είναι υποθετικά αναγκαίο για το επόμενο ή, αλλιώς, το κάθε προηγούμενο έχει με κάποιο τρόπο καταστεί δυνατό να είναι το επόμενο. Τα ακριβή όμως ποιοτικά χαρακτηριστικά της βελανιδιάς, για παράδειγμα το συγκεκριμένο βάρος ή σχήμα της, αποτελούν συγκυριακά συμπτωματικά χαρακτηριστικά που προκύπτουν από την απλή υλική αναγκαιότητα, από τις υλικές-ποιοτικές αλληλεπιδράσεις των συστατικών, 'την ύλη και τις κινήσεις της', εντός του πεδίου που τρόπον τινά αφήνεται ελεύθερο από τον καθορισμό της μορφής. Πρόκειται για χαρακτηριστικά για τα οποία δεν υπάρχουν τελεολογικές εξηγήσεις. Η κριτική του Αριστοτέλη στην μηχανιστική αναγκαιότητα των Προσωκρατικών και η ταύτιση αυτής της αναγκαιότητας με την τυχαιότητα είναι μια απόλυτα εύλογη κριτική που ισχύει επιπλέον και για κάθε είδους ατομιστική μηχανιστική θεώρηση τυφλά συγκρουόμενων ποιοτικά αδιαφοροποίητων σωματιδίων που σχετίζονται μόνο εξωτερικά. Το σημαντικό είναι ότι δεν ανταπαντά με την επίκληση κανενός είδους υπερκοσμικής, σχεδιαστικής ή εμπρόθετης εξωτερικής τελεολογίας. Επιπλέον, το πρόβλημα όσον αφορά τους οργανισμούς δεν έγκειται τόσο στο ότι συνιστούν στατιστικά απίθανες διευθετήσεις της ύλης αλλά στον τρόπο ενότητας, συνοχής και διατήρησης αυτών των διευθετήσεων ως ενιαίων ατομικών οντοτήτων που χαρακτηρίζονται από κανονικότητες και εκδηλώνουν κανονιστικές συμπεριφορές. Το τέλος αφορά την συγχρονική 'σχέση' της μορφής με την ύλη που συμποσούται εντέλει σε κάτι που κάνει συνεχώς το σώμα ως όλον λόγω του τελεολογικού τρόπου συγκρότησής του και όχι ένα προϋπάρχον εγγεγραμμένο σχέδιο ή μια έλξη του μέλλοντος. Η ύλη λόγω της εντελέχειας γίνεται ή είναι συγχρονικά δυνάμει αυτό που η σύνθετη ουσία γίνεται ή είναι ενεργεία. Η εντελέχεια είναι η κατάσταση πληρότητας της ύλης, δηλαδή του σύνθετου ως ύλη, και συγχρόνως ο τρόπος του είναι του σύνθετου και όχι της ύλης του. Η μορφή είναι εμμενής στο πράγμα γιατί

ως εντελέχεια ή ενεργεία μορφή της ύλης, δηλαδή του δυνάμει, υπάρχει μόνο όταν το πράγμα ως σύνθετο είναι ενεργεία, και το να είναι ενεργεία σημαίνει να είναι αυτό το πράγμα που είναι είτε επειδή απλώς κατέχει την μορφή του και είναι ένα τέτοιου είδους πράγμα είτε επειδή επιτελεί το έργο του. Η εντελέχεια αποτελεί πραγματική ενεργή και συγχρονική προϋπόθεση ή συνθήκη της ενέργειας ως αυτό που κάνει ή μπορεί να κάνει το σύνθετο μέσω της ύλης του για να είναι αυτό που είναι. Ωστόσο, μόνο στα έμβια η ψυχή παρέχει μια εσωτερική ενότητα και καθιστά το έμβιο μια αυτοδιατηρούμενη οντότητα που αυτοπραγματώνεται. Η μορφή των άβιων είναι μια παθητική μορφή υπό την έννοια ότι μολονότι είναι μια εσωτερική αρχή δεν τα καθιστά δυνατά να ενεργούν δι'εαυτών. Στα έμβια η ψυχή ως εντελέχεια είναι αρχή ή ακίνητο κινούν ή τέλος της ενέργειας που την εκδηλώνει και με την οποία συμπίπτει. Υπό αυτό το πρίσμα θα πρέπει να κατανοηθεί υπό ποία έννοια ισχύει το ότι της "ψυχής έργον το ζήν ποιείν" και ότι "η ψυχή είναι αιτία και αρχή του ζωντανού σώματος... και κατά τους τρεις προσδιορισμένους τρόπους, γιατί είναι αιτία και ως αρχή κίνησης και ως ου ένεκα και ως ουσία [μορφή] των έμψυχων σωμάτων"⁹⁶⁷. Η ψυχή είναι μορφικό αίτιο επειδή ως επαρκές τελικό αίτιο της ύλης είναι ποιητικό αίτιο τόσο της συνεχούς συγκρότησης του σώματος και της διατήρησης στην ύπαρξη όσο και όλων των χαρακτηριστικών ζωτικών έργων. Η αφομοίωση της ενέργειας του ποιητικού στην ύλη την καθιστά δυνατή να εκδηλώσει μια μορφή ίδια με αυτή του ποιητικού. Η μορφή ως κατεχόμενη ή εμμενής στο πράγμα συγκροτεί και κατευθύνει ως ακίνητο κινούν την δυνατότητα του να είναι αυτή η μορφή επιτελώντας το έργο του. Μέσω της έννοιας της δυνατότητας ο Αριστοτέλης δείχνει το πως η μορφή είναι τέλος και άρα πως σε τελική ανάλυση η δυνατότητα είναι αρχή κίνησης και η ίδια η μορφή, τουλάχιστον όσον αφορά τις πλήρεις ουσίες όπως τα έμβια, ένα συγκεκριμένο είδος αυτοσχεσίας.

Ο κόσμος δεν είναι ούτε ντετερμινιστικός ούτε δημιουργημένος ούτε διέπεται από μια καθολική εξωτερική τελεολογία ή ένα κοσμικό σχέδιο αλλά συναπαρτίζεται από τις τελεολογικές εσωτερικές φύσεις των ατομικών πραγμάτων οι οποίες ως νόμοι της συμπεριφοράς τους σχετίζονται και μεταξύ τους με καθορισμένους τρόπους. Οι αιτιακές συμπεριφορές των ατομικών πραγμάτων λόγω της προσίδιας μορφής ή φύσης τους καθώς και οι τρόποι που αυτές οι φύσεις σχετίζονται μεταξύ τους μπορούν να μας παρέχουν τις καθολικές αρχές της γνώσης χωρίς την επίκληση καθολικών ειδών είτε μέσα είτε έξω από τα πράγματα. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η αριστοτελική τελεολογία συμποσούται στο ότι τα πράγματα λόγω της ατομικής μορφής ή φύσης τους είναι έτσι ώστε να μετέχουν σε 'δραστηριότητες' οι οποίες εμφανίζουν καθολικές ή γενικές κανονικότητες. Εκείνο που προέχει σε κάθε περίπτωση είναι η αιτιακή ανάλυση και οι αρχές που έστω και αναλογικά ισχύουν για όλα τα πράγματα λόγω του ότι έχουν φύση, ενώ η κατάταξη των φύσεων επί της ουσίας είναι κατάταξη δυνατοτήτων για είδη δράσεων τα οποία, σε όλα τα ιεραρχικά επίπεδα, είναι πρωτογενώς ανεξάρτητα από συνειδητές προθετικές συμπεριφορές και, γενικότερα, από κάθε είδους αποβλεπτικότητα. Το μόνο που απαιτείται ως ίδια και κοινή εξωτερική αρχή των πάντων είναι εκείνο που διασφαλίζει, όχι την ύπαρξη, αλλά την αδιάκοπη συνέχεια της ύπαρξης της κίνησης στον κόσμο, τουτέστιν οι αιώνιες κινήσεις των ουράνιων σωμάτων και η έμμεση ή

⁹⁶⁷ HE 1219a24, ΠΨ 415β8-12.

άμεση ιδιότυπη εξάρτησή τους από το πρώτο ακίνητο κινούν. Το πρώτο ακίνητο κινούν ή θεός, όμως, δεν αφορά ούτε κάποιου είδους εξωτερική υπερβατική τελεολογική αιτιότητα που δημιουργεί, κινεί ή καθορίζει εξωγενώς τα πράγματα για κάποιο σκοπό, ούτε μια Σπινοζικού τύπου απόλυτη εμμένεια κάποιου Ενός που καθιστά τα πάντα προϊόντα μιας απόλυτης 'τυφλής' αναγκαιότητας καθώς ο θεός ή φύση είναι μια άπειρη αυθύπαρκτη ουσία που εμπεριέχει αναγκαία τα πάντα ως τρόπους⁹⁶⁸, ούτε ένας καντιανός αρχετυπικός ή εποπτικός νους που μέσω κάποιου είδους παραστάσεων γνωρίζει τα αντικείμενα που ο ίδιος παράγει γνωρίζοντας. Ο αριστοτελικός θεός δεν συσχετίζεται με τον κόσμο μολονότι ο κόσμος κατά κάποιον τρόπο σχετίζεται με αυτόν. Όλα τα πράγματα είναι κάποιου είδους και βαθμού πληρότητας ουσίες και ο Θεός είναι η πρώτη και η μόνη απολύτως πλήρης, αυτάρκης και αμιγής ουσία που ως αμιγής ενέργεια ή αυτονόηση δεν ενέχει κανενός είδους ύλη και καμία δυνατότητα. Κατά την γνώμη μου, είναι ταυτόχρονα και υπερβατικός και εμμενής όχι επειδή είναι μέσα στα πράγματα αλλά επειδή τα πράγματα είναι εμμενώς υπερβατικά λόγω της προσίδιας μορφής τους. Οι ατομικές ουσιώδεις μορφές των πραγμάτων, τουλάχιστον όσον αφορά τις ψυχές ως μορφικά αίτια των έμβιων, αλλά και οτιδήποτε αφορά πλήρεις ενέργειες του γίνεσθαι και του είναι ή αλλιώς σταθερές αμετάβλητες αιτιακές σχέσεις που έρχονται και φεύγουν από την ύπαρξη ακαριαία. είναι κατά κάποιο τρόπο εμμενώς υπερβατικό. Ετούτο, δεν σημαίνει ότι είναι άχρονες λογικές δομές αλλά ότι για όσο διαρκούν ή υπάρχουν όντας τα εντελή μορφικά αίτια αυτών των οποίων είναι μορφές είναι 'διαρκείς' πλήρεις εσωτερικές ενέργειες και πηγές κανονιστικής συμπεριφοράς. Ως μορφικά αίτια, υπερβαίνουν την αισθητηριακή αντίληψη, είναι αμεγέθεις και άρα δεν έχουν τόπο παρά μόνο κατά συμβεβηκός, τουτέστιν 'εντοπίζονται' στην ίδια θέση με το σώμα του οποίου είναι μορφές, και ως τέτοιες δεν υπόκεινται οι ίδιες σε μεταβολές παρά μόνο γίνονται και, κατά συμβεβηκός μόνο λόγω της ύλης που καθορίζουν, φθείρονται χωρίς να υπόκεινται οι ίδιες σε διαδικασία γένεσης και φθοράς. Το τελευταίο, αν και δεν μπορώ να το υποστηρίξω επαρκώς εδώ, θεωρώ ότι

⁹⁶⁸ Στον Σπινόζα η ιδέα ενός σκοπού, κατ'αναλογία με τις κατασκευασμένες από ανθρώπους μηχανές, αντικαταστάθηκε με την αιώνια αναγκαιότητα της αυτοεκδίπλωσης της άπειρης Φύσης ή Θεού, δηλαδή, της υπόστασης, δηλαδή, της πραγματικότητας. Η απόλυτη εμμένεια υπό μια οπτική απλώς ενοποιεί πλήρως την μηχανιστική και την εξωτερική τελεολογική θεώρηση και είναι εξίσου συμβατή με τον πανψυχισμό και το ντετερμινισμό. Αφορά την απορρόφηση της εξωτερικής προθετικής τελεολογίας στην μηχανιστική αιτιότητα και την 'παράλληλη' μη ένσκηπη λογική αναγκαιότητα. Όσο ιδιοφυής και αν είναι η θεωρία εξατομίκευσης του Σπινόζα από την οποία προκύπτει μια ενδιαφέρουσα και αντικαρτεσιανή θεωρία του οργανισμού, η εσωτερική σύμπτωση ύλης και νου ως εξαρτώμενες όψεις της κοινής θεμελιώδους αιτίας τους, πέραν από το ότι συνιστά μια προβληματική παραδοχή, αφενός αφήνει ανέγγιχτο τον θεμελιώδη καρτεσιανό κανόνα περί μη αλληλεπίδρασης και αφετέρου πέραν από τον βαθμό οργάνωσης και τον αντίστοιχο βαθμό 'ενημερότητας' που προσιδιάζει στον οργανισμό δεν επιτρέπει καμία σαφή διάκριση μεταξύ των άβιων και των έμβιων. Η "ψυχή" συνιστά έναν ατομικό τρόπο της σκέψης, τουτέστιν, μια ιδέα του Θεού, της οποίας το μοναδικό και συνεχές αντικείμενο (ideatum) είναι ένα ενεργά υπάρχον ατομικό σώμα Εκείνο που παρουσιάζεται στην ιδέα είναι η συνολική κατάσταση του σώματος σε κάθε δεδομένη στιγμή. "Το σώμα δεν μπορεί να καθορίσει το νου προς σκέψη, ούτε ο νους μπορεί να καθορίσει το σώμα προς κίνηση ή στάση, ή προς οτιδήποτε άλλο, αν υπάρχει οτιδήποτε άλλο." "Ένα σώμα σε κίνηση ή στάση πρέπει να καθορίζεται προς κίνηση ή στάση από ένα άλλο σώμα, το οποίο επίσης είχε καθοριστεί προς κίνηση ή στάση από ένα άλλο, και ούτω καθεξής ad infinitum." (E., III, ii.). (Βλ. και Jonas 1973). Για μια διαφορετική και πολύ ενδιαφέρουσα ανάγνωση/υπέρβαση της σπινοζικής εμμένειας ως αντίστασης στον 'υπερβατικό' δυισμό μιας εξωτερικής θέσης ως προς τον κόσμο που ωστόσο δεν αφομοιώνεται από τον σύγχρονο φυσικαλιστικό μονισμό βλ. Baltas 2012.

σημαίνει ότι ως ενέργειες πραγμάτωσης της ύλης, δηλαδή ενεργοποιήσεις που αφορούν την ακαριαία απόκτηση μορφής και την συνέχεια της ύπαρξης λόγω αυτής της μορφής ως ουσιώδους αμετάβλητης ταυτότητας, σε αντίθεση με τις συμπληρωματικές πραγματώσεις της ύλης και τις κινήσεις, δεν συμβαίνουν εντός χρόνου αλλά εντός του νυν που δεν ανήκει στον χρόνο ως φυσικό συνεχές. Όπως το νυν, που ως εκτός χρόνου είναι πάντα το ίδιο και πηγή συνέχειας του φυσικού χρόνου ενώ ως εντός του χρόνου είναι μη ουσιώδες 'αεί έτερον' δυνάμει όριο, τέλος του παρελθόντος και αρχή του μέλλοντος, έτσι και οι μορφές ως εντελέχειες και ως πλήρεις ενέργειες τρόπον τινά καθορίζουν ή οριοθετούν και την ετερογένεια και το ενιαίο της διάρκειας και της ταυτότητας αυτού που συνέχουν. Δεν είναι άχρονες λογικές δομές αλλά παραμένουν αμετάβλητες για όσο διαρκούν οι πραγματώσεις τους, δηλαδή τα μεταβαλλόμενα πράγματα των οποίων είναι αμετάβλητες μορφές ή κανονιστικές αρχές που καθορίζουν και οριοθετούν τις μεταβολές τους και τα συμπτωματικά χαρακτηριστικά τους. Δεν είναι άχρονες ή έξω από τον χρόνο αλλά δεν έχουν χρονική δομή μολοντί ως εμμενείς στις πραγματώσεις τους 'συνυπάρχουν' με τον χρόνο, δηλαδή με τα μεταβαλλόμενα πράγματα. Η ενέργεια που είναι η εκδήλωση της μορφής ως εντελέχειας δεν έχει χρονικά μέρη κατά τον ίδιο τρόπο που ένα σημείο δεν έχει εκτατικά μέρη. Ό,τι συνυπάρχει με τον χρόνο δεν ενέχει απαραίτητα τον χρόνο και διακρίνεται από αυτό που είναι μέσα στο χρόνο⁹⁶⁹. Οι πραγματώσεις τους όντας μέσα στο χρόνο, ως χρονικές και όχι ως παράλληλες με έναν αυθύπαρκτο χρόνο, είναι συνεχώς κάτι διαφορετικό καθώς λαμβάνουν διαφορετικούς συμπτωματικούς προσδιορισμούς που οριοθετούνται από την κάθε ατομική μορφή αλλά και που ταυτόχρονα της ανήκουν. Η δυσκολία έγκειται στο ότι το μη χρονικό εκδηλώνεται 'ταυτόχρονα' μέσα στο χρόνο και είναι ανάλογη με το ότι ο Σωκράτης ως σύνθετη ουσία και υποκείμενο δεν υπάρχει ποτέ ανεξάρτητα από τους ενυπάρχοντες στο υποκείμενο συμπτωματικούς προσδιορισμούς του και με το ότι η ψυχή ή ουσία του Σωκράτη συγκροτεί μορφικά τον Σωκράτη ως αυτό το υποκείμενο και συμπίπτει συγχρονικά και διαχρονικά με ό,τι είναι κάθε φορά ο Σωκράτης χωρίς η ίδια να μεταβάλλεται. Από την άλλη, οι ατομικές μορφές των φθαρτών ουσιών δεν είναι αιώνιες γιατί μολοντί δεν κινούνται και δεν υπόκεινται οι ίδιες σε γένεση και φθορά έρχονται και φεύγουν από την ύπαρξη ακαριαία, δεν υπάρχουν κεχωρισμένα από τις ενδεχομενικές πραγματώσεις τους των οποίων η ιστορία είναι η δική τους ιστορία, κινούνται κατά συμβεβηκός, και κατά κάποιο τρόπο είναι τόσο μέσα στην διάρκεια του όντος που συνέχουν όσο και μέσα στον γενικό χρόνο που είναι 'ταυτόχρονος' για όλα τα υπάρχοντα έγχρονα όντα που ζουν, κινούνται ή ηρεμούν. Οι μορφές είναι εμμενείς στις πραγματώσεις που ως εντελέχειες ή 'συγχρονικές' ενέργειες συγκρότησής τους τρόπον τινά τις υπερβαίνουν τοπικά και χρονικά χωρίς ωστόσο να υφίστανται οντικά 'κεχωρισμένες' ή έξω από αυτές. Έτσι, υπό μια άλλη οπτική, οι μορφές είναι χωριστές μόνο στον νου όχι επειδή η πραγματικότητά τους εξαρτάται από κάποιο νου αλλά επειδή η χωριστή 'ύπαρξή' τους από τις συμπτωματικές και εφήμερες υπάρξεις των πραγμάτων των οποίων είναι μορφές αφορά ένα νοητικό ενέργημα ή συμπίπτει με ένα νοητικό ενέργημα. Οι μορφές είναι νοητές και όχι αισθητές και τα νοητά με την αυστηρή έννοια συγκροτούν την νόηση του νου που όταν νοεί είναι τα

⁹⁶⁹ "φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ εἶναι ὅτε ὁ χρόνος ἔστιν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἐν κινήσει εἶναι οὐδὲ τὸ ἐν τόπῳ ὅτε ἡ κίνησις καὶ ὁ τόπος ἔστιν". (Φ 221a19-26)

νοητά που νοεί. Τα νοητά δεν είναι αναπαραστάσεις πραγμάτων ούτε εικόνες ούτε συνειδησιακά περιεχόμενα. Ταυτίζονται με τις ενέργειες συγχρονικής σύλληψης και κατανόησης ενός συνόλου αναγκαίων σχέσεων με μια αδιαίρετη ενέργεια. Η κατανόηση ενός πράγματος σε οιοδήποτε επίπεδο 'αφαίρεσης' ή ανάλυσης, ως ουσία, ως ποιόν, ως ποσόν ή ως μια συγκεκριμένη ουσία ή ένα συγκεκριμένο ποιόν κοκ, απαιτεί την σύλληψή του σύμφωνα με την ίδια αρχή που οργανώνει το ίδιο το πράγμα ως τέτοιο. Και η εν λόγω σύλληψη δεν αφορά την σύλληψη κάποιου πράγματος, για παράδειγμα ενός αποβλεπτικού αντικειμένου, αλλά είναι το ίδιο το ενέργημα ως άμεση κατανόηση. Οι σχέσεις ως τέτοιες δεν υποστασιοποιούνται ούτε στον κόσμο ούτε στον νου καθώς δεν είναι χωριστά υπάρχουσες οντότητες που συμβαίνουν ανάμεσα στα πράγματα ή που συνδέουν τα πράγματα μεταξύ τους. Συμβαίνουν μέσα στα πράγματα και δεν είναι ένας επιπρόσθετος όρος μεταξύ των πραγμάτων όπως και τα πράγματα στον νου δεν είναι οι αναπαραστάσεις τους.

Ο θεός, είναι ταυτόχρονα μια καθαρή ενέργεια ή αυτονόηση και το απόλυτο αγαθό που κινεί την ουράνια σφαίρα ως ερώμενο· είναι ποιητικό αίτιο επειδή κινεί ως τέλος και όχι επειδή δημιουργεί οτιδήποτε ή δρα ως ποιητικός φορέας με υλικούς τρόπους, δηλαδή τραβώντας και σπρώχνοντας, ή επειδή ασκεί κάποια ελκτική δύναμη ή κινεί για κάποιο τέλος ή για κάποιο σκοπό. Δεν είναι κάτι που ενεργεί χάριν κάτι άλλου ούτε εκείνο για χάριν του οποίου συμβαίνει οτιδήποτε, αλλά μόνο εκείνο χάριν του οποίου μπορούν να συμβαίνουν όλα τα άλλα· δεν είναι καν κάτι που ενεργεί γιατί είναι το ίδιο μια αδιάκοπη ενέργεια και απόλυτα ταυτόσημο με αυτή την ενέργεια· η μόνη πλήρως αδιαμεσολάβητη εντελέχεια ή πλήρης πραγματικότητα. Κατά κάποιον τρόπο αποτελεί και αντικείμενο 'επιθυμίας' ή 'μίμησης' όλων των φυσικών πραγμάτων υπό την έννοια ότι, ακριβώς επειδή έχουν την δική τους μορφή ή φύση, το καθένα τείνει να πραγματώσει και να διατηρήσει το δικό του τέλος, δηλαδή την προσίδια φύση του που είναι το δικό του καλό ή τέλος ως η ουσία που είναι και που ως τέτοια, στον βαθμό που μπορεί και της αντιστοιχεί, πλησιάζει μέσω της πλήρωσης της δικής της τελειότητας την τελειότητα της πρωταρχικής ουσίας, δηλαδή του θεού. Ωστόσο, ενώ το είναι κάθε ενεργεία πράγματος είναι η ενέργεια ως εκδήλωση της μορφής ή φύσης του, το ίδιο το πράγμα ακόμα και στην πλήρη πραγμάτωσή του δεν είναι η ενέργειά του αλλά μια δυνατότητα, ύλη με την ευρύτερη έννοια, που συνεχώς κάτι κάνει έτσι ώστε να διατηρεί τον εαυτό του ως δυνατότητα εκδηλώνοντας στον πληρέστερο βαθμό που μπορεί κάθε φορά την εντελέχειά του, ή αλλιώς, αυτό που το συγκροτεί και που ούτως ή άλλως είναι ως δυνατότητα. Το δε έργο του ως τέλος ή πλήρης τρόπος τού είναι του εμπλέκει πάντοτε κατά κάποιον τρόπο, διαφορετικό όσον αφορά τα άβια και τα έμβια, το περιβάλλον του. Επομένως, το οποίο καλό του κάθε πράγματος δεν μπορεί παρά να συμμετέχει ή να συμβάλλει σε κάποιο βαθμό στην διατήρηση της μίας και καθολικής κανονιστικής τάξης του κόσμου μέσα στον οποίο βρίσκεται· αντιστρόφως, η όποια προσίδια κανονικότητα ή κανονιστικότητά του δεν είναι ανεξάρτητη και άρα υποπίπτει σε ένα ευρύτερο πλέγμα κανονιστικών σχέσεων. Το τέλος δεν αφορά απλώς το τέλος της γένεσης ή μιας διαδικασίας αλλά είναι εκείνο που τρόπον τινά λόγω της παροντικής μορφής κατευθύνει ή ρυθμίζει από μέσα προς τα έξω την συμπεριφορά ενός πράγματος που είναι πλήρης ουσία ως κάτι που 'κάνει' για τον εαυτό του και συγκροτεί τον τρόπο του είναι του μέσα στον κόσμο. Οι προσίδιες αιτιακές αρχές είναι αναλογικά κοινές για όλα τα φυσικά πράγματα και σε κάθε φύση αντιστοιχεί ένα τέλος, ή αλλιώς κάθε φύση είναι ένα τέλος, που ως

ενέργεια είναι η πλήρης εκδήλωση αυτής της ίδιας από το πράγμα του οποίου είναι φύση. Ωστόσο, ο κύριος λόγος που συμβαίνουν όλα αυτά σχετίζεται με το ότι όλα τα φυσικά πράγματα είναι κάποιου είδους και βαθμού πληρότητας ατομικές ουσίες και το να είναι κάτι ουσία είναι ο πρωταρχικός τρόπος του είναι με αναφορά στον οποίο υπάρχουν και κατανοούνται όλοι οι άλλοι τρόποι και τα είδη του είναι. Η ουσία όμως κάθε πράγματος είναι ή εκδηλώνεται μέσα από αυτό που κάνει, το τέλος του ως επιτέλεση έργου και η επιτέλεση έργου είναι η ενέργεια που τείνει προς την εντελέχεια ως πληρότητα του είναι του. Η εντελέχεια με την οποία το αισθητό δεν ταυτίζεται πλήρως ποτέ· το είναι του είναι το να είναι η μορφή ή ουσία του αλλά το ίδιο ως όλο, αν και αριθμητικά ένα και ενιαίο πράγμα, συμπίπτει πλήρως αλλά δεν ταυτίζεται με την μορφή του. Οι φυσικές ουσίες κινούνται, συνδέονται αιτιακά και επηρεάζουν η μια την άλλη και τόσο το κάθε ατομικό πράγμα όσο και ο κόσμος συνιστούν με διαφορετικό τρόπο και βαθμούς συνέχειας και ενότητας 'συστήματα' αιτιακά διαπλεκόμενων και ενοποιημένων οντοτήτων⁹⁷⁰. Ετούτο, σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι ολόκληρος ο κόσμος είναι ένα καθορισμένο υποκειμένο που χαρακτηρίζεται από μια σύνθετη δραστηριότητα. Ο κόσμος συναπαρτίζεται από ένα σύνολο ατομικών σωμάτων. Υπό μια έννοια το "το να είναι κάτι ένα και το να είναι ον σημαίνει το ίδιο πράγμα" και "το είναι δεν είναι τίποτε επιπρόσθετο από το να είναι κάτι ουσία ή ποιόν ή ποσόν" ενώ "το να είναι κάτι ένα σημαίνει να είναι το επιμέρους πράγμα που είναι"⁹⁷¹. Ο Αριστοτελικός κόσμος διέπεται από μια κανονιστική τάξη και είναι συνεχής και πεπερασμένος, δηλαδή ως όλον είναι κάτι ολοκληρωμένο, τέλειο και άρα κάτι οριοθετημένο που δεν περιορίζεται από κάτι εξωτερικό⁹⁷², χωρίς να είναι ούτε ένα παρμενίδειο πλήρες ούτε ένας ζωντανός οργανισμός και χωρίς να εξαρτάται από έναν έξωθεν δεύτερο κόσμο αμετάβλητων καθολικών ιδεών. Η τάξη του νου συνάδει με την τάξη του κόσμου χωρίς η κατανόηση να εξαρτάται από προϋπάρχουσες νοητικές κατηγορίες του υποκειμένου ή από ιδεατά πρότυπα, αναπαραστάσεις, έννοιες ή ιδέες που πηγάζουν από οιοδήποτε είδους εσωτερική ή υποκειμενική συνείδηση. Οι αριστοτελικές μορφές δεν είναι ιδεατά πρότυπα ή δεδομένα προκαθορισμένα μορφολογικά σχήματα ή είδη, ούτε ως ιδέες ενός δεύτερου υπερβατικού κόσμου ούτε ως παραστάσεις μιας συνείδησης ή ως έννοιες κάποιου απόλυτου νου. Οι μορφές ως ουσίες δεν είναι ούτε δομές, ούτε σχήματα, ούτε πρότυπα, ούτε έννοιες και η ύπαρξη δεν συμποσούται σε κάτι που καταλαμβάνει προϋπάρχοντα χώρο και χρόνο. Οι μορφές είναι ατομικές εντελέχειες και εκδηλώνονται, ή 'υπάρχουν', ως ενέργειες από τα πράγματα των οποίων είναι μορφές και το να είναι κάτι ενέργεια είναι ο πρωταρχικός τρόπος του είναι· είτε πρόκειται για την απλή συνέχεια της ύπαρξης ενός πράγματος που ανά πάσα στιγμή είναι ολοκληρωμένα ένα τέτοιου είδους πράγμα, είτε πρόκειται για κινήσεις, τουτέστιν για τις ατελείς ενέργειες που αφορούν τον ετεροκαθοριζόμενο ή αλληλοκαθοριζόμενο τρόπο του είναι των άβιων και των υλικών σωμάτων γενικότερα, είτε για τις βαθμιαία όλο και πιο πλήρεις επανακάμπτουσες ενέργειες

⁹⁷⁰ Βλ. ΜΦ 1075α12-25, 1075α34-1076α5 και Buchheim 2001 215-219. Από την άλλη, είναι σημαντικό για την αριστοτελική θεώρηση ότι καμία ουσία δεν έχει ενάντιο, καμία δεν αποτελείται από άλλες εντελεχιαίες ουσίες και, γενικότερα, κανένα από τα μέρη ενός φυσικού συνεχούς που είναι σε έναν τόπο δεν είναι ένα ενεργειακό σώμα, τουτέστιν ένα σώμα με πραγματικά όρια επαφής με τα γύρω σώματα και άρα ένα σώμα που για όσο είναι μέρος έχει το ίδιο δικό του τόπο. Βλ. Φ Δ3

⁹⁷¹ ΜΦ 1054α13-19. Βλ. και 1003Β22-34, 1030β10-12, 1061α18.

⁹⁷² Φ 207α13-15.

των έμβιων που εκτείνονται από την ενέργεια της θρέψης ως τις ενέργειες της αίσθησης και της νόησης. Ακόμα και η ηρεμία των φυσικών απλών σωμάτων στον οικείο τους τόπο αφορά μια μη στατική εντελέχεια ή πληρότητα που σχετίζεται με τον τόπο, δηλαδή το πέρας του περιέχοντος που άπτεται με το περιεχόμενο, ως σταθερή σχέση του περιέχοντος με το περιεχόμενο που καθορίζεται από το περιέχον. Η πληρότητα της μορφής του άβιου φυσικού ομοιομερούς είναι εξωτερική ή, αλλιώς, με την αυστηρή έννοια απλώς δεν έχει ουσιώδη εξατομικευτική μορφή.

Η πραγματικότητα δεν εξαντλείται στα ενδεχομενικά αντικείμενα ή τις παρουσίες τους αλλά έγκειται στις ενέργειες, και τα αντικείμενα και τα φαινόμενα γενικότερα είναι πραγματικά επειδή στο βαθμό που είναι ουσίες ή σχέσεις ουσιών η ουσία τους είναι ή έγκειται σε κάποιου είδους ατελή ή πλήρη ενέργεια· σε κάτι που συμβαίνει. Μπορούμε να πούμε ότι η μορφή ως σχήμα ή οργάνωση ή δομή ή εκδήλωση φυσικού είδους ή οτιδήποτε σχετικό είναι εντελέχεια μόνο επειδή αποτελεί την αισθητή ή ποιοτική ή υλική εκδήλωση μιας ενέργειας που σηματοδοτεί την πληρότητα της δυνατότητας του πράγματος να είναι αυτό που είναι. Η αιτιακή ανάλυση όμως αναδεικνύει το πως προκύπτει αυτή η αισθητή μορφή ή δομή ή οργάνωση και εξηγεί το γιατί το να είναι κάτι ένα ενεργεία ζωντανό ον σημαίνει να έχει την δυνατότητα να επιτελεί τις χαρακτηριστικές ζωτικές του δραστηριότητες. Αναδεικνύει την οντολογική συγκρότηση του υποκειμένου, δηλαδή του σώματος, ως άμεση ενεργή δυνατότητα που είναι φυσικά και λογικά αδιαχώριστη από την εντελέχεια που την συγκροτεί ως τέτοια, δηλαδή την ψυχή. Η μορφή δεν συνιστά επιπρόσθετο στοιχείο· το δυνάμει αυτοδιατηρείται λόγω της μορφής ή εντελέχειάς του και σε αυτό έγκειται η ουσιώδης ενότητά του. Η μορφή μέσω της ενέργειας του ποιητικού φορέα, δηλαδή του προγόνου που αναπαράγεται δια του έργου της θρεπτικής ψυχής του, συγκροτεί τελεολογικά την κατάλληλη ύλη, δηλαδή συγκροτεί το υποκείμενο ως άλλου βαθμού επάρκειας δυνατότητα και αυτό το τέλος ως κοινή κατεύθυνση και συντονισμός του όλου παραμένει και δεν είναι εξωτερικό της επιτέλεσης ή ενέργειας της δυνατότητας που είναι η εκδήλωση της μορφής από το έμψυχο. Στα έμβια τόσο η πλήρης εκδήλωση της μορφής τους όσο και η διατήρηση αυτής της μορφής είναι δικό τους έργο και αυτό, μολονότι ακούγεται παράδοξο, συμβαίνει λόγω της μορφής και μέσω της κίνησης. Η ψυχή ως πρώτη εντελέχεια ή αίτιο πληρότητας ή ουσιώδους ενότητας ενός σώματος και άρα ως εκείνο που το καθιστά συνεχώς δυνατό να ζει προηγείται οντολογικά των συγκεκριμένων ενεργειών του μολονότι το έμψυχο αφενός δεν μπορεί να διατηρηθεί στην ύπαρξη, δηλαδή στην ζωή, χωρίς να επιτελεί τουλάχιστον ως ένα βαθμό τα έργα του και αφετέρου, καθόσον επιτελεί αυτά τα έργα, πληρώνει το είναι του σε μεγαλύτερο βαθμό. Κατά μια έννοια η ψυχή έχει συγχρονική προτεραιότητα. 'Προηγείται' τόσο της πλήρους εκδήλωσης της από το έμβιο όσο και των χαρακτηριστικών ζωτικών συμπεριφορών του έμβιου του οποίου είναι ψυχή. Το έμψυχο το διακρίνει από το άψυχο η ζωή⁹⁷³ ως ενέργεια ή διαφορετικός και πληρέστερος τρόπος του είναι από τις ατελείς ενέργειες ή κινήσεις που χαρακτηρίζουν τα άβια, και η αιτία για αυτό έγκειται στην μεγαλύτερη αιτιακή επάρκεια ή πληρότητά του. Η σύμπτωση ή ενότητα του ποιητικού με το τελικό στην μορφή ή, αλλιώς η εμμενής πληρότητα του μορφικού αιτίου, χαρακτηρίζει

⁹⁷³ "διωρισθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν" ΠΥ 413a21

μόνο τα έμβια. Το 'ου ένεκα', δηλαδή εκείνο χάριν του οποίου συμβαίνουν τα άλλα είναι η μορφή ή ψυχή του έμβιου. Το σώμα και τα όργανά του ως φορείς ποιητικής αιτιότητας δρουν χάριν του τέλους που είναι η ψυχή ως μορφή ζωής ή τρόπος του είναι, ενώ η μορφοποιημένη ύλη σε όλα τα επίπεδα είναι υποθετικά αναγκαία για την μορφή. Τόσο η μορφοποιημένη ύλη όσο και οι φορείς ποιητικής αιτιότητας σε όλα τα επίπεδα είναι χάριν της 'συνολικής' μορφής, είναι τούτου ένεκα, ενώ η μορφή ως ου ένεκα δεν είναι χάριν τίποτε άλλου. Έτσι, για παράδειγμα, η μορφή του ποιητικού είναι το τέλος του παθητικού ως απόκτηση μιας ίδιας μορφής που επιτυγχάνεται μέσω της κίνησης στην οποία υπόκειται το παθητικό υπό την επενέργεια του ποιητικού. Η μορφή δεν είναι αίτιο του εαυτού της ούτε υπόκειται η ίδια σε γένεση και φθορά αλλά μέσω της ύλης είναι αίτιο του είναι της μέσα στην ύλη που μορφοποιεί και που ως έτσι μορφοποιημένη, σε όλα τα επίπεδα, δεν υπάρχει ποτέ ανεξάρτητα από την μορφή της. Δεν είναι μόνο η μορφή μέσα στην ύλη αλλά κατά μια έννοια και η ύλη είναι μέσα στην μορφή ενώ, επιπλέον, το να είναι κάτι μέσα σε κάτι άλλο έχει παρόμοιες σημασίες με το 'έχειν' και ό,τι κάθε φορά συνέχει λέμε ότι έχει αυτά που συνέχει⁹⁷⁴. Για αυτό, κατά την γνώμη μου, ο Αριστοτέλης μπορεί σε τελική ανάλυση να ισχυρίζεται ότι η μορφή είναι υποκείμενο των διάφορων ιδιοτήτων και ποιοτικών μεταβολών κάθε αισθητής ουσίας και ως εκ τούτου να μιλά και για πάθη της ψυχής ισχυριζόμενος ταυτόχρονα ότι η ψυχή δεν μεταβάλλεται. Η μορφή συγκροτεί το υποκείμενο και εξατομικεύει το πράγμα ως ένα ενιαίο πράγμα και ως διακριτό από κάθε άλλο του ίδιου είδους γιατί η ύλη από την οποία προήλθε το πράγμα μεταβάλλεται και αποκτά τα χαρακτηριστικά της ως ύλη του πράγματος και ως το ίδιο το πράγμα από την μορφή ή σύμφωνα με την μορφή⁹⁷⁵. Από αριθμητικά μια ενέργεια ή πράξη του ποιητικού, η κατάλληλη ύλη που είναι το παθητικό και απώτερα δυνάμει η μορφή αποκτά μέσω μίας ενιαίας διαδικασίας ή κίνησης την δική της αριθμητικά διακριτή αλλά ειδητικά ίδια μορφή που την συγκροτεί ως υλομορφική ουσία και συνεχίζει να την συγκροτεί καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξής της. Ισχυρίζομαι, δε, πως ο μόνος τρόπος για να γίνει αντιληπτό αυτό είναι η κατανόηση της μορφικής διάστασης της αριστοτελικής κίνησης μέσω των εννοιών του δυνάμει και του ενεργεία και κατ'αναλογία με την παραγωγή τεχνημάτων από την τέχνη ως εξωτερική ακίνητη αρχή κίνησης· κατ'αναλογία με αυτό που είναι γνωριμότερο σε μας και εντελώς ανεξάρτητα, και στις δύο περιπτώσεις, από προθέσεις και αναπαραστάσεις. Αυτό όμως που είναι πιο οικείο σε μας είναι εργαλείο για να φτάσουμε στο κατά την φύση και τον λόγο

⁹⁷⁴ Φ 210α17-29, ΜΦ Δ23.

⁹⁷⁵ "Όσο για την σκληρότητα και την μαλακότητα... και όσα άλλα τέτοια πάθη σαν και αυτά υπάρχουν στα έμψυχα μέρη, μπορεί να παράγονται από την θερμότητα και την ψυχρότητα, αλλά σίγουρα δεν παράγουν αυτές τον λόγο συνεπεία του οποίου κάτι είναι σάρκα και κάτι είναι οστό· αυτό γίνεται με την κίνηση που αντλεί από αυτό που το γεννά το οποίο είναι εντελεχεία εκείνο που το υλικό από το οποίο γίνεται ο απόγονος είναι δυνάμει. Το ίδιο ακριβώς συμβαίνει και με τα προϊόντα της τέχνης. Η θερμότητα και το ψύχος κάνουν το σίδηρο μαλακό και σκληρό, αλλά εκείνο που φτιάχνει το ξίφος είναι η κίνηση των εργαλείων η οποία περιέχει τον λόγο της τέχνης. Διότι η τέχνη είναι η αρχή και το είδος του γιγνόμενου, αλλά που βρίσκεται μέσα σε κάτι άλλο. Ενώ η κίνηση της φύσης είναι μέσα στο γιγνόμενο και προέρχεται από ένα άλλο φυσικό οργανισμό που έχει την μορφή ενεργεία...διότι τίποτα δεν γεννά τον εαυτό του, αν και αφού γεννηθεί τον αναπτύσσει και τον μεγαλώνει.Η θρηπτική ικανότητα υπάρχει σε όλα το ίδιο και αυτή είναι και η ικανότητα γέννησης ενός άλλου όμοιο με αυτό γιατί αυτό είναι το φυσικά τέλειο έργο κάθε ζώου και φυτού....Και παρότι γεννήθηκε από κάτι συνώνυμο του, όπως άνθρωπος από άνθρωπο, αναπτύσσεται δι'εαυτού" ΠΙΖΙ 734β30-735α22

γνωριμότερο. Δεν μιμείται η φύση την τέχνη αλλά η τέχνη την φύση και σε τελική ανάλυση "ούτε η τέχνη [δηλαδή το καθαυτό ποιητικό αίτιο] αποφασίζει" και "αν η ναυπηγική ενυπήρχε στο ξύλο θα ποιούσε όπως η φύση"⁹⁷⁶. Ο τεχνίτης εφόσον επιθυμεί αποφασίζει για τα μέσα που θα χρησιμοποιήσει για να κάνει αυτό που επιθυμεί. Εφόσον όμως κατέχει ορθά την τέχνη, αν δεν τον εμποδίζει τίποτα εξωτερικό, εκείνο που μέσω της όρεξης κατευθύνει εσωτερικά την πράξη του, ή αλλιώς την ενέργεια της οικοδομικής του δυνατότητας μέσα σε κάτι άλλο, είναι η τέχνη που κατέχει. Το πρωταρχικό καθαυτό ποιητικό αίτιο είναι η μορφή που παρέχει την δυνατότητα σε κάτι να είναι δρών φορέας και που καθορίζει την δράση αυτού ή των υλικών ποιητικών αιτίων και όχι ο ίδιος ο δρών φορέας, δηλαδή το αισθητό ή ένυλο ποιητικό αίτιο οι εργαλειακές ή υλικές κινήσεις του οποίου έχουν ή φέρουν τον λόγο της μορφής επειδή συμβαίνουν σύμφωνα με αυτόν⁹⁷⁷. Η τέχνη προφανώς, σε αντίθεση με την ψυχή, δεν καθιστά κάτι δυνατόν να είναι φορέας ποιητικής αιτιότητας αλλά το έμψυχο που έχει την κατάλληλη αρχή κίνησης και κατέχει την τέχνη μπορεί όταν επιθυμεί να ποιεί σύμφωνα με αυτή.

Τις αιτίες τις συνάγουμε από τα αποτελέσματά τους και η αιτιακή ανάλυση δείχνει ότι η ψυχή είναι αίτιο ζωής το οποίο με την σειρά του σημαίνει ότι η ψυχή δεν μπορεί να είναι μια απλή διαθεσιακή ιδιότητα του σώματος, ούτε ένα σύνολο τέτοιων δυνάμεων, ούτε απλώς η οργάνωση του σώματος. Η ψυχή συγκροτεί το σώμα και παρέχει δυνάμεις στο έμψυχο ως σύνθετο. Οι χαρακτηριστικές δυνατότητες του έμψυχου αφορούν τους ιδιαίτερους τρόπους αλληλεπίδρασης και πάθησης όλου του έμψυχου, τρόπον τινά του έμψυχου ως ύλη, και όχι του υλικού σώματός του που παρέχει την δυνατότητα για να συμβαίνουν οι όποιες κινήσεις. Μολονότι η ψυχή συμπίπτει με αυτές τις δυνάμεις και η ουσία του έμψυχου καθόσον έχει ύλη είναι κατά κάποιο τρόπο δυνατότητα, δηλαδή η δυνατότητα του να επιτελεί το ζωτικό έργο του, η ίδια η ψυχή, για όσο το έμβιο του οποίου είναι ψυχή ζει, είναι πάντοτε εντελέχεια, αρχή ενότητας και πηγή των δυνατοτήτων του⁹⁷⁸. Μόνο τα έμβια χαρακτηρίζονται από εσωτερική τελεολογία που σημαίνει ότι μπορούν και να αναπτύξουν διαβαθμισμένα και το αντίστοιχο είδος εσωτερικότητας κατά την αλληλεπίδρασή τους με τον κόσμο· το εσωτερικό τέλος δεν καθορίζει απλώς ένα πέρας ή μια υλική ολοκλήρωση αλλά σημαίνει την κατοχή του ορίου και άρα τον εκ των έσω καθορισμό των προσίδων σταθερών χαρακτηριστικών σχέσεων του με το έξω. Η τελεολογική δομή και συμπεριφορά των οργανισμών είναι η εξωτερική εκδήλωση της εσωτερικότητας της ουσίας. Τα άβια δεν χαρακτηρίζονται από ανάλογο είδος εσωτερικότητας ή συναφούς τελεολογίας γιατί συγκροτούνται από αλληλεπιδράσεις ομοιογενών δυνάμεων που εξισορροπούνται και όχι από ένα αυτοκατευθυνόμενο ενοποιημένο σύνολο διατηρούμενων εσωτερικών διαφορών και κινήσεων σύμφωνα με μια ακίνητη εσωτερική αρχή. Η ίδια η αναλογία, όπως και οποιαδήποτε στατική δομή ή

⁹⁷⁶ Φ 199β 25-26.

⁹⁷⁷ Φ 195β22-27, ΠΖΓ 735α2.

⁹⁷⁸ Ετούτο ισχύει υπό την προϋπόθεση ότι είναι στο στάδιο, όποιο και αν είναι αυτό, που κατέχει πλήρως όλες τις χαρακτηριστικές ψυχικές του δυνατότητες.

οργάνωση, δεν μπορεί να αποτελεί κάτι που κινεί⁹⁷⁹. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει έναν υποτυπώδη ή ατελή βαθμό τελεολογίας στα άβια υπό την έννοια ότι, για παράδειγμα, η επικράτηση του θερμού αφορά στην εσωτερική θερμότητα ενός πράγματος που τρόπον τινά καθορίζει την αναλογία του, δηλαδή την γένεση και το είναι του⁹⁸⁰. Το θερμό όμως είναι μια υλική δύναμη που έχει ενάντιο και εξ ορισμού δεν είναι πρώτη αρχή. Είναι μια δύναμη που μεταβάλλεται και η ίδια από την ενάντια της κατά τις αλληλεπιδράσεις. Η απλή αναλογία επέχει θέση μορφής καθώς διασφαλίζει ένα 'ούτως έχειν' έναντι ενός 'πάντως έχειν' που ούτως ή άλλως δεν μπορεί να υφίσταται. Η αριστοτελική τελεολογία δεν αποσυνδέεται από την μορφή και εφόσον ακόμη και τα άβια φυσικά σώματα έχουν μια υποτυπώδη και μη ουσιώδη ή αυτοτελή μορφή χαρακτηρίζονται, εφόσον έχουν φύση και άρα τους αντιστοιχεί κάποια απλή φυσική συμπεριφορά, και από τον αντίστοιχο βαθμό τελεολογίας: όσο πιο υλική είναι η φύση των ουσιών τόσο πιο αποσυνδεδεμένες είναι από την τελεολογία. Από αυτή την άποψη τα τέσσερα στοιχεία ως ομοιομερή σώματα με δικούς τους οικείους τρόπους ενέχουν μεγαλύτερο βαθμό τελεολογίας από τα σύνθετα άβια ομοιομερή σώματα όπως οι πέτρες και ο χαλκός που η όποια φυσική συμπεριφορά τους ανάγεται στις αναλογίες των στοιχείων τους. Ωστόσο, και τα στοιχεία, καθόσον δεν είναι αυτοτελείς ουσίες, η πλήρωση τού είναι τους ως φυσικά πράγματα είναι εκτοτελής και όχι ενδοτελής. Τα άβια δεν αυτοπραγματώνονται και το τέλος τους ως πληρότητα του φυσικού είναι τους οφείλεται στον οικείο τους τόπο ως ένα εξωτερικό πέρας ή όριο ή σχέση που τα καθορίζει αλλά δεν τους ανήκει⁹⁸¹. Το σημαντικό είναι ότι οι αιτιακές δυνάμεις που η αλληλεπίδρασή τους συγκροτεί την υποτυπώδη και ατελή μορφή τους δεν διαφέρουν ως προς το γένος από αυτές του περιβάλλοντος, τουτέστιν είναι όλες ένυλες ή υλικές μεταβλητές δυνάμεις, και η πληρότητά των άβιων ως φυσικά σώματα, είτε κινούνται από κάτι άλλο είτε ηρεμούν στον τόπο τους, έγκειται πάντοτε σε μια εξωτερική εντελέχεια που σχετίζεται με το περιβάλλον τους⁹⁸². Τα άβια είναι απλώς υλικά σώματα ή ύλη και μπορούν να αποτελέσουν πρώτη ύλη για άλλα σώματα, είτε φυσικά είτε τεχνητά, αλλά στο βαθμό που υφίστανται ανεξάρτητα δεν είναι σκέτη ύλη με την έννοια της σύστασης η οποία δεν υφίσταται ποτέ ανεξάρτητα από αυτό του οποίου είναι σύσταση. Για να το θέσω αλλιώς, οτιδήποτε μπορεί να γίνει κατανοητό ως αυτό που είναι μόνο μέσα από την αναλογία των υλικών δυνάμεων ή των στοιχείων που το συναποτελούν είναι ύλη και

⁹⁷⁹ "Ἔτι δὲ τὸ κινεῖν οὐκ ἔστιν ἁρμονίας" ΠΨ 408α1.

⁹⁸⁰ "Διότι το ου ἐνεκα είναι ελάχιστα ευδιάκριτο όπου κατισχύει η ύλη. Διότι αν πάρουμε τα δύο άκρα, όπως ακριβώς η ύλη δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από ύλη και η ουσία δεν είναι τίποτε άλλο εκτός από λόγος, έτσι και τα ενδιάμεσα συνδέονται με τα δύο άκρα ανάλογα με το βαθμό εγγύτητας προς το καθένα" Μετ. 390α4-7.

⁹⁸¹ "τὸ τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἔστι" ΠΟ 284α6-7. Όταν δύο σώματα άπτονται σημαίνει ότι είναι διακριτά και η μεταξύ τους σχέση δεν είναι εσωτερική αλλά εξωτερική. Το πέρας του περιεχόντος ως τόπος ή κοινό όριο επαφής με το περιεχόμενο δεν ανήκει στο περιεχόμενο αλλά στο περιέχον που καθορίζει έτσι εξωτερικά την πληρότητα ή εντελέχεια ή την απόκτηση μορφής του περιεχόμενου. Η επαφή, είτε άμεσα είτε μέσω ενδιάμεσου, αποτελεί προϋπόθεση κάθε κίνησης και επενέργειας.

⁹⁸² Το να είναι κάτι βαρὺ ή να είναι ελαφρὺ με την έννοια ότι έχει αποκτήσει την εντελέχειά του ως τέτοιο εξαρτάται ουσιωδώς από τον τόπο του.

υλική ουσία ή απλώς σώμα⁹⁸³. Τα άβια εμφανίζουν κανονικές ή νομοειδείς συμπεριφορές και ο χαρακτηριστικός τρόπος του είναι τους είναι οι ατελείς ετεροκαθοριζόμενες ή αλληλοκαθοριζόμενες κινήσεις τους ενώ η συμπεριφορά των έμβιων είναι κανονιστική και ο χαρακτηριστικός τρόπος του είναι τους είναι οι αυτοτελείς ζωτικές ενέργειές τους ως εκδήλωση της ψυχής τους που καθορίζει την μορφή ζωής τους ως τέλος που πραγματώνουν συνεχώς αυτά τα ίδια για τον εαυτό τους δια των εντελών δυνατοτήτων τους.

Η ατομικότητα των υλικών σωμάτων έγκειται είτε σε μια συσσώρευση είτε σε μια συμπτωματική ενότητα που προκύπτει ενδεχομενικά μέσω υλικών ποιοτικών αλληλεπιδράσεων⁹⁸⁴. Αντιθέτως, στα έμβια η πληρότητά τους, το ίδιο τους το είναι, είναι δικό τους έργο ως διακριτή αιτιακή συμπεριφορά που συγκροτεί την ταυτότητά τους ως διαφορετική μέσα σε ένα περιβάλλον με το οποίο αλληλεπιδρούν βάσει των δικών τους κανόνων. Το είναι τους είναι δικό τους έργο και μπορούν να υπάρχουν μόνο δια αυτού που κάνουν. Το όριο τους ως σύνορο με το περιβάλλον τους, ως έμβια και όχι ως υλικά σώματα, δεν είναι απλώς η επιφάνεια στην οποία σταματούν, ένα κοινό όριο επαφής, το περίγραμμά τους ή ένα δυνητικό ενδιάμεσο ανάμεσα στο σώμα και το άμεσο περιβάλλον του, αλλά είναι κάτι που τους ανήκει και που τα θέτει έναντι αυτού του περιβάλλοντος. Η οργανική εξατομίκευση είναι τελεολογική καθώς επιτυγχάνεται πάντοτε έναντι και εν όψει της ετερότητας ως δικό της πάντα επαπειλούμενο τέλος⁹⁸⁵. Κατά ένα τρόπο το τίμημα της αυτονομίας των έμβιων είναι ότι η πλήρωση της μορφής ζωής τους ως το εσωτερικό τους τέλος, το ίδιο τους το είναι, είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με σχετικές με τον κόσμο δραστηριότητες που ανήκουν μόνο σε αυτά και που πρέπει, ή αλλιώς 'επιθυμούν', να επιτελούν τα ίδια για τον εαυτό τους. Και η πρωταρχική τέτοιου είδους δραστηριότητα η οποία είναι αναγκαία προϋπόθεση και της πλήρους ανάπτυξης του οργανισμού και κάθε άλλης ανώτερης ζωτικής δραστηριότητας είναι η θρέψη ή αλλιώς η συνεχής μεταβολική διαδικασία που ως αυτοδιατήρηση ή αυτοσυνέχιση και ως αναπαραγωγή είναι ενέργεια ή ζωή. Το έμβιο αποκτά την διάρκεια και την ταυτότητά του μόνον από τη συνέχεια αυτής της διαδικασίας και όχι από την απλή συντήρηση των υλικών μερών του. Η ζωή, σε τελική ανάλυση η οργανική ύπαρξη, δεν σημαίνει να είναι κάτι ένα καθορισμένο σώμα συντεθειμένο από καθορισμένα μέρη, αλλά να είναι μια τέτοια συνέχεια διαδικασίας με ταυτότητα που διατηρείται πέρα και μέσω της ροής των συστατικών μερών του.

Κάτι είναι τροφή μόνο σε σχέση με ένα έμβιο και κατ'αναλογία το ίδιο ισχύει και για τα αισθητά και τα νοητά, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι οι ενέργειες που αντιστοιχούν στις αλληλεπιδράσεις του έμβιου με τον κόσμο και ανήκουν στο έμβιο δεν συνιστούν αντικειμενικές αιτιακές διαδικασίες ή ότι τα πράγματα του κόσμου δεν είναι τα ίδια αισθητά και νοητά. Να επαναλάβω εδώ ότι το να είναι αισθητά και

⁹⁸³ Ετούτο σημαίνει ότι φαινόμενα όπως τα μετεωρολογικά δεν είναι τα ίδια από καμία άποψη τελεολογικά και η τακτικότητά τους οφείλεται απλώς στις κανονικές συμπεριφορές και τους τρόπους αλληλοσυσχέτισης των φυσικών σωμάτων. Δεν υπάρχει τελικό αίτιο της έκλειψης καθώς αυτή οφείλεται στην συμπτωματική παρεμβολή της γης καθώς η σελήνη και ο ήλιος ακολουθούν την προσidia φυσική τροχιά τους και η βροχή δεν πέφτει για να μεγαλώσει το σιτάρι αλλά σχετίζεται, για παράδειγμα, με την απομάκρυνση του ήλιου και τους μετασχηματισμούς των απλών σωμάτων που αυτή επιφέρει.

⁹⁸⁴ ΜΦΖ16 1040β5-15.

⁹⁸⁵ Βλ. και Plessner 1969, Grene 1974 325, Jonas 1966, 2001 97-98, 1996 88-90.

νοητά δεν σημαίνει απλώς ότι είναι αντικείμενα της αίσθησης και της νόησης αλλά σημαίνει ότι είναι αντικείμενα της αίσθησης και της νόησης επειδή με κάποιο τρόπο είναι 'ποιητικά' ή συγκροτητικά της αίσθησης και της νόησης ή αλλιώς υποκειμενά τους. Όσο αντικειμενικό είναι το ότι κάτι είναι τροφή και όσο αντικειμενική είναι η διαδικασία θρέψης εξίσου αντικειμενικό είναι και το ότι κάτι είναι αισθητό ή νοητό και εξίσου αντικειμενικές είναι και οι διαδικασίες της αντίληψης και της νόησης. Εδώ η αριστοτελική διάκριση του δυνάμει και του ενεργεία, η αναγνώριση της πραγματικής ύπαρξης των δυνατοτήτων ως συμπληρωματικών αιτιακών δυνάμεων που συγκροτούν την ενέργεια ενός ενιαίου συμβάντος, η έννοια της άμεσης δυνατότητας και η αιτιακή διαδικασία, είτε ως κίνηση είτε ως πλήρης ενέργεια, ως κάποιου είδους εξομοίωση με την μορφή του ποιητικού, αποκτά ακόμη μεγαλύτερο βάρος. Ο Αριστοτέλης είναι ρεαλιστής επειδή ακριβώς η μορφή ή ψυχή, και γενικότερα η μορφική αρχή, καθιστά δυνατές τις αιτιακές σχέσεις και διασφαλίζει την αντικειμενικότητα και την πραγματικότητα αυτών των σχέσεων γιατί κατά κάποιο τρόπο είναι η πραγματικότητά τους ή συγκροτεί την πραγματικότητά τους: αφορά τόσο την σχέση του έμβιου με τον εαυτό του και τον κόσμο όσο και των πραγμάτων μεταξύ τους. Ωστόσο, δεν είναι αφελής ρεαλιστής καθόσον δεν ισχυρίζεται ότι η νοητή πραγματικότητα του φυσικού κόσμου είναι ή εξαντλείται σε αυτό που αντιλαμβανόμαστε, το οποίο προφανώς και είναι εκδήλωση του πραγματικού, ούτε ότι είναι κάτι που εντυπώνεται, αντιγράφεται ή αναπαρίσταται, ή κάτι που προκύπτει αφαιρετικά από αυτό που αντιλαμβανόμαστε. Ανεξάρτητα από τις μεταξύ τους διαφορές, η αντίληψη και η νόηση ως πηγές γνώσης κατ'αναλογία με τις κινήσεις είναι αντικειμενικές μορφικές διαδικασίες διάκρισης των αισθητών και των νοητών χαρακτηριστικών των ίδιων των πραγμάτων. Οι σχέσεις είναι εσωτερικές στις ενέργειες των δυνατοτήτων και αφορούν, ή τουλάχιστον προκύπτουν από, τις, μέσω του έμβιου,-- και όχι του υλικού σώματος που συγκροτεί απaráκαμπτο υπόβαθρο--, αλληλεπιδράσεις του έμψυχου με τον κόσμο στον οποίο ανήκει⁹⁸⁶. Η αίσθηση, --η οποία για τον Αριστοτέλη συνιστά έναν ευρύ όρο που

⁹⁸⁶ Για παράδειγμα, ακόμη και ένα απτό πράγμα όπως το θερμό δεν το αισθανόμαστε βάσει του ότι μας θερμαίνει όπως θερμαίνει κάθε υλικό σώμα με το οποίο μπορεί να αλληλεπιδρά, αλλά βάσει του ότι επενεργεί με συγκεκριμένο τρόπο με την σάρκα η οποία λειτουργεί ως ενδιάμεσο του απτού και των εσωτερικών σε αυτή αισθητηρίων που έχουν την συναφή μεσότητα και που οι ενέργειές τους συγκλίνουν στο κεντρικό απτικό αισθητήριο στο οποίο συγκλίνουν και όλες οι άλλες αισθητικές δυνατότητες. "Ένα μὲν δὴ τρόπον λέγεται μᾶλλον θερμὸν ὑφ' οὗ μᾶλλον θερμαίνεται τὸ ἄπτόμενον, ἄλλως δὲ τὸ μᾶλλον αἰσθησιν ἐμποιοῦν ἐν τῷ θιγγάνειν" (ΠΖΜ 648β14-16). Η αφή είναι η μόνη αίσθηση που δεν συμβαίνει απλώς επειδή πάνω μας επενεργεί ένα ενδιάμεσο που τρόπον τινά φέρει τις ενέργειες των αισθητών μορφών, γιατί "τα απτά τα αισθανόμαστε όχι από την επενέργεια του ενδιάμεσου αλλά μαζί με τον ενδιάμεσο" που είναι η ίδια μας η σάρκα. (ΠΨ 423β14-16). Με άλλα λόγια, έχουμε συνεχώς αίσθηση της σωματικότητάς μας και γενικώς της κατάστασής μας γιατί εκτός από τις διαφορές που προκύπτουν μέσω της επενέργειας των αισθητών με την αίσθηση αισθανόμαστε δια της αίσθησης την γενικότερη κατάσταση των αισθητηρίων και του ίδιου μας του σώματος. "φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐχ ἔν τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι· καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὀρῶμεν, τῆ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως" (ΠΨ 425β21-23)....."ὡσπερ δὲ καὶ ἡ ὄψις ἐστὶ τοῦ τε ὄρατοῦ καὶ τοῦ ἄοράτουὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἀκοή ψόφου τε καὶ σιγῆς" (ΠΨ 422α20-23). Η αίσθηση της αφής είναι ιεραρχικά η πιο βασική αισθητική δυνατότητα που αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για οιαδήποτε άλλη. Δεν μπορεί να υπάρξει ζῶο, και άρα κανένα αισθητικό ον, που δεν έχει την αίσθηση της αφής. Και μόνο από το ότι ο Αριστοτέλης αρνείται διαρρηδῆν ότι οιαδήποτε αίσθηση, συμπεριλαμβανομένης της αφής, μπορεί να προκύψει μέσω άμεσης επαφής του αισθητού με το αισθητήριο, αρκεί για την διαπίστωση ότι η ερμηνεία της αίσθησης σύμφωνα με την σφραγίδα και το

μπορεί να αναφέρεται στις αισθήσεις ως επιμέρους αισθητηριακές δυνατότητες και ενέργειες, στην κοινή αισθητική δυνατότητα στην οποία συγκλίνουν οι αισθήσεις, στην συνεργασία της αισθητικής δύναμης με την φαντασία και άλλες γνωσιακές δυνάμεις, στην κατ'αίσθηση αντίληψη ή την αντιληπτική γνώση και γενικότερα σε ό,τι εμείς αποκαλούμε συνείδηση είτε ως ενημερότητα ή επίγνωση των πραγμάτων και των ιδιοτήτων τους είτε ως επίγνωση υποκειμενικών καταστάσεων--, δεν αφορά αποκλειστικά γνωσιακές έλλογες καταστάσεις αλλά αφορά πρωταρχικά έναν πρακτικό τρόπο του είναι των αισθητικών ζωντανών όντων μέσα σε ένα περιβάλλον. Οι αισθητές και οι νοητές μορφές ως αιτίες δεν είναι εικόνες ούτε αναπαραστάσεις ούτε πράγματα που ενυλώνονται, και πρέπει να κατανοηθούν ως ενέργειες που συμπίπτουν μέσα στο αισθητικό ή το νοητικό με τις πράξεις ή τα ενεργήματα σύλληψης ή διάκρισής τους⁹⁸⁷. Η κατ'ενέργεια γνώση έγκειται ή προκύπτει από την μορφή του αισθητού ή του νοητού πράγματος ως αντιληπτική ή νοητική ενέργεια. Η αίσθηση όμως ως αισθάνεσθαι, δηλαδή ως κάτι που το έμβιο διακρίνει εδώ και τώρα στον κόσμο προϋποτίθεται οιαδήποτε άλλου σταδίου και είδους γνώσης. Η δε σύλληψη ή διάκριση των αισθητών και των νοητών, σημαίνει εκ των ων ουκ άνευ κάποιου είδους ταυτόχρονη ενημερότητα, επίγνωση ή κατανόηση που προφανώς ανήκει στο έμψυχο που ενεργεί μέσω του σώματος του και που η ενότητά του ως τέτοιου προϋποτίθεται αλλά και διασώζεται μέσω κάθε ζωτικής ενέργειάς του. Το να αισθανόμαστε ότι αισθανόμαστε δεν είναι κάτι που επιπροστίθεται στο ότι αισθανόμαστε, αφενός γιατί εμπεριέχεται εμμένως στην ενιαία ενέργεια της 'αλληλεπίδρασης' της αίσθησης με το αντικείμενό της και αφετέρου γιατί η αίσθηση που δεν συγκροτείται από το να αισθάνεται το έμψυχο ότι αισθάνεται δεν είναι καν αίσθηση⁹⁸⁸. Και η αντίληψη δεν αφορά την οιαδήποτε

κερί επιδέχεται διαφορετικής ερμηνείας από την απλή υλική αλληλεπίδραση και αποτύπωση. Κατά την γνώμη μου, έχει ενδιαφέρον η σύγκριση της αφής και όχι μόνο της όρασης με τον ποιητικό νου που λειτουργεί ταυτόχρονα ως ποιητικός αλλά και ως ενδιάμεσο που έχει τα νοητά όπως η σάρκα τα απτά και το φως τα ορατά. Κατά την γνώμη μου το ενδιάμεσο είναι η ίδια η γνώση ως έλλογη γνώση, δηλαδή ως οργανωμένο σύστημα εννοιών που επί της ουσίας είναι άμεσες δυνατότητες νόησης. Ο ποιητικός νους αφορά την αιτία της ενότητας του λόγου και είναι κοινός σε όλους όσους φτάνουν να κατέχουν ενέργεια νου. Μια τέτοιου είδους προσέγγιση επιτρέπει ο ποιητικός νους να έγκειται στην νοητή πραγματικότητα του κόσμου ή και τον Θεό ως τέλος και κανονιστική αρχή όλης της πραγματικότητας και άρα να είναι τρόπον τινά και εξωτερικός και εσωτερικός και υπερβατικός αλλά και εμμενής σε κάθε τι που είναι πραγματικά νόηση. Και αυτό μπορεί να συμβαίνει λόγω της υπερβατικότητας των ίδιων των πραγμάτων ή αλλιώς λόγω της πραγματικότητας της εμμενούς προσίδιας μορφής ή φύσης τους που είναι το 'θεϊκό' ή υπεραισθητό στοιχείο μέσα τους.

⁹⁸⁷ "ή δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἔνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἔστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς".... ὥσπερ γὰρ καὶ ἡ ποίησις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ ἀσχοντι ἄλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἔνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἔν τῷ αἰσθητικῷ " ...τὸ δ' αὐτὸ ἔστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι" ΠΨ 425β26-27, 426α9-11, 430α20.

⁹⁸⁸ "Σε όλες τις ποιότητες κατά τις οποίες αλλοιώνεται το άψυχο αλλοιώνεται και το έμψυχο. Κατά όλες όμως τις ποιότητες που αλλοιώνεται το έμψυχο δεν αλλοιώνεται πάντοτε το άψυχο. Γιατί το άψυχο δεν αλλοιώνεται σύμφωνα με τις αισθήσεις και ενώ το ένα λανθάνει το άλλο δεν λανθάνει όταν πάσχει. Τίποτε δεν εμποδίζει και το έμψυχο να λανθάνει όταν η αλλοίωση δεν συμβαίνει σύμφωνα με τις αισθήσεις" Φ 244β16-246α3. Η αλλοίωση εδώ αναφέρεται στην κίνηση του αισθητηρίου.

Έχουμε συνείδηση, δηλαδή αίσθηση, κάθε ενεργήματός μας γιατί είμαστε εμείς ως έμψυχα όντα εκείνοι που το επιτελούμε. Η 'συνείδηση' δεν είναι έργο κάποιου επιπρόσθετου εσωτερικού πράγματος ούτε ανήκει στην αρμοδιότητα του νου. Είναι έργο της κοινής αίσθησης που την μοιραζόμαστε και με άλλα ζώα χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι τα ζώα, καθόσον δεν έχουν εξίσου πλούσια εμπειρία και κυρίως καθόσον δεν μπορούν να αναπτύξουν ή στερούνται έλλογης νοητικής δυνατότητας, μπορούν να

εσωτερική σωματική κίνηση ή τα ερεθίσματα μέσω των οποίων συμβαίνει αλλά το ότι αντιλαμβανόμαστε αυτό που αντιλαμβανόμαστε όταν το αντιλαμβανόμαστε, συγχρονικά με όλες τις αισθήσεις μας που οι ενέργειές τους συμπίπτουν σε μια και μοναδική ενέργεια που είναι ταυτόχρονα η αίσθηση ως εσωτερικευμένη αντικειμενική σχέση με το αισθητό και ως επίγνωση. Η διάκριση των αισθητών πραγμάτων του έξω κόσμου κατά την αίσθηση αφενός είναι ανεξάρτητη από το τι κάνει ή τι μπορεί να κάνει το κάθε είδος αισθητικού έμβιου μέσω και λόγω αυτής της διακριτικής δυνατότητας και αφετέρου δεν σημαίνει ότι όποιο αισθητικό ον διακρίνει πράγματα τα διακρίνει μέσω εννοιών ή ως αντικείμενα. Ένα ζώο, για παράδειγμα, μπορεί να διακρίνει ένα λευκό πράγμα ή και ένα λευκό κινούμενο πράγμα από άλλα πράγματα και μπορεί επιπλέον ανάλογα με το είδος ζωής του να το επιδιώξει ή να το αποφύγει. Αυτό δεν σημαίνει ότι το διακρίνει ως λευκό ή ως κινούμενο ή ότι γνωρίζει τι είναι το να είναι κάτι λευκό ή κινούμενο αλλά σημαίνει, για παράδειγμα, ότι μπορεί να το κυνηγήσει και, σε κάποιες περιπτώσεις ανάλογα με το είδος και το βαθμό εμπειρίας που έχει την δυνατότητα να αναπτύξει, να έχει την δυνατότητα να το επαναγνωρίζει. Η διάκριση όμως και η αναγνώριση πραγμάτων μέσω ομοιοτήτων δεν συνιστά γνώση με την αυστηρή έννοια καθώς το με τι μοιάζει ένα πράγμα είναι διαφορετικό από το τι είναι να είναι αυτό πράγμα, δηλαδή από την μη αισθητή νοητή μορφή του. Η αίσθηση είναι ανεξάρτητη από τις ανώτερες γνωσιακές δυνατότητες για τις οποίες αποτελεί απαραίτητο υπόβαθρο. Κατά πρώτον, μπορεί να υπάρχει σε κάποια έμβια και χωρίς αυτές ενώ καμία ανώτερη γνωσιακή δυνατότητα δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την αίσθηση ως αναγκαία προϋπόθεσή της, όπως και μπορεί να υπάρχουν αισθητικά όντα που δεν έχουν όλες τις αισθήσεις ενώ δεν μπορεί να υπάρξει καμία αίσθηση που δεν έχει ως αναγκαία προϋπόθεση την αίσθηση της αφής. Κατά δεύτερον η άμεση αισθητηριακή αντίληψη δεν έγκειται σε ασύνδετα αισθητηριακά δεδομένα ή σε 'κομμάτια' που για να αποτελούν την αντίληψη ενός επιμέρους πράγματος πρέπει απαραίτητα να τακτοποιηθούν και να οργανωθούν από άλλες ανώτερες ικανότητες· ούτως ή άλλως το γνωσιακό επίτευγμα σε κανένα επίπεδο δεν αφορά την σταδιακή συγκρότηση φαινομενικών ενοτήτων από διακριτά δεδομένα διακριτών αισθήσεων. Η μνήμη και η φαντασία εμπλέκονται στην σταδιακή απόκτηση πρακτικής και εμπειρικής γνώσης με την έννοια της επαναγνωρίσης και της δημιουργίας των πρώτων γενικών εννοημάτων και όχι στην διάκριση των εξωτερικών πραγμάτων ως χωριστά από το περιβάλλον τους ή από άλλα πράγματα του κόσμου ή ως στοιχεία

αναπτύζουν το ίδιο επίπεδο συνείδησης ή εαυτότητας και γνώσης. Το κάθε γνωσιακό ενέργημα είναι κάποιου είδους εσωτερική σχέση ή ενότητα του υποκειμένου με το αντικείμενο της γνώσης όπως καθορίζεται, ή έχει καθοριστεί, από το αντικείμενο και εννοείται από το υποκείμενο. Και κάθε είδους ενέργημα συνοδεύεται ταυτόχρονα και αδιαχώριστα με αίσθηση χαράς ή λύπης που με την σειρά τους καθορίζουν το ευχάριστο και το δυσάρεστο και άρα εκείνο που επιδιώκουμε ή αποφεύγουμε όταν πράττουμε (Βλ. ΠΨ 431β1-11). "ὁ δ' ὄρων ὅτι ὄρα αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανόμεθ', ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν. (τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν), τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῆ, τῶν ἡδέων καθ' αὐτό." . "Αὐτός που βλέπει αισθάνεται ότι βλέπει και αυτός που ακούει ότι ακούει και αυτός που βαδίζει ότι βαδίζει, και το ίδιο συμβαίνει και με τα υπόλοιπα. Υπάρχει κάτι δια του οποίου αισθανόμαστε ότι ενεργούμε, έτσι ώστε, αν αισθανόμαστε, αισθανόμαστε ότι αισθανόμαστε και αν νοούμε νοούμε ότι νοούμε. Και το ότι αισθανόμαστε ή ότι νοούμε σημαίνει ότι υπάρχουμε. (γιατί το είναι είναι το να αισθανόμαστε και το να νοούμε) και το να αισθάνεται κάτι ότι ζει ανήκει στα καθαυτό ευχάριστα" HN 1170a29-33.

του τρόπου ζωής ενός αισθητικού όντος. Οι αισθητές ποιότητες αφορούν αντικειμενικά χαρακτηριστικά των υλικών πραγμάτων του κόσμου που συμπίπτουν με τις δυνάμεις, δηλαδή τις αρχές κίνησης, που επενεργούν στα αισθητήρια προκαλώντας έτσι 'ισομορφικές' αισθήσεις και όχι απλές ενεργοποιήσεις διαθεσιακών δυνάμεων που παράγουν αισθητηριακό περιεχόμενο. Η σύμπτωση και ο 'ισομορφισμός' της ενέργειας του αισθητού και της ενέργειας του αισθητικού είναι εκείνο που επιτρέπει στα σημερινά αποκαλούμενα νοητικά συμβάντα ή καταστάσεις να έχουν αναφορά στον κόσμο αναφερόμενα στον εαυτό τους, δηλαδή με το να είναι οι ανακλαστικές ενέργειες που ούτως ή άλλως είναι.

Κατά τον Αριστοτέλη, το χρώμα, για παράδειγμα, είναι κάτι που εξηγεί αιτιακά την αντίληψη των έγχρωμων πραγμάτων και όχι μια υποκειμενική ιδιότητα του αντιληπτικού υποκειμένου ή προς εξήγηση αισθητηριακό περιεχόμενο. Δεν είναι το ενεργεία ή εντελεχεία χρώμα εκείνο που συμπίπτει με την ενεργεία όραση. Η ενέργεια του χρώματος μέσω του ενδιάμεσου και μέσα στο αισθητήριο είναι εκείνη που συμπίπτει με την ενέργεια της ορατικής δυνατότητας ως αίσθησης μέσω της οποίας βλέπουμε. Οι αισθητές ποιότητες κατά πρώτο λόγο είναι αίτια και όχι αποτελέσματα των αισθήσεων. Όπως σε σχέση με την κίνηση, κατά την αλληλεπίδραση πραγμάτων του κόσμου, το ενεργεία θερμό από την άποψη ότι είναι ποιητικό είναι ταυτόχρονα ενεργεία θερμό και δύναμι θερμαντικό ως προς το πράγμα που μπορεί να θερμάνει και ενεργεία θερμαντικό μόνο όταν το θερμαίνει έτσι και μια εσωτερική ιδιότητα ή ποιότητα του φυσικού πράγματος είναι δύναμι ποιητική της αίσθησης. Το χρώμα και το ορατό είναι ένα στον αριθμό και δύο ως προς το είναι κατά τον ίδιο τρόπο που ο χαλκός είναι εντελεχεία χαλκός και δύναμι κινητός⁹⁸⁹. Από μια άποψη το χρώμα είναι αυτό που κινεί το κατ' ενέργεια διαφανές ενώ το ορατό είναι αυτό που βλέπουμε και από μια άλλη άποψη το χρώμα είναι μια ιδιότητα ή συμπτωματική μορφή ενός πράγματος και το ορατό είναι αυτό που προκαλεί όραση. Ο Αριστοτέλης με τον όρο αισθητά αναφέρεται τόσο στα εξωτερικά αντικείμενα του κόσμου όσο και στις αισθητές ποιότητές τους λόγω των οποίων είναι και τα ίδια τα πράγματα αισθητά. Επιπλέον, αισθητά είναι τόσο τα ποιητικά της αίσθησης, δηλαδή οι αισθητές ποιότητες, όσο και τα αντικείμενα που έχουν αυτές τις ποιότητες επειδή είναι τα εξωτερικά αντικείμενα της αντίληψης. Έτσι, για παράδειγμα, το χρώμα είναι ορατό τόσο επειδή προκαλεί την αίσθηση κινώντας το ενδιάμεσο που κινεί το αισθητήριο όσο και επειδή είναι το χρώμα του έγχρωμου πράγματος που βλέπουμε. Οι αποκαλούμενες δευτερογενείς ποιότητες είναι για τον Αριστοτέλη τα καθαυτό 'αντικείμενα' των αισθήσεων, τα ίδια αισθητά, ενώ οι πρωτογενείς ανήκουν στα κοινά αισθητά που η αντίληψή τους συμπίπτει αναγκαία με αυτή των ίδιων αισθητών. Το κρίσιμο σημείο ωστόσο είναι ότι δεν είναι μόνο το χρώμα ως εσωτερική ιδιότητα, δηλαδή η φύση αυτού που εκδηλώνεται ως χρώμα, αυτό που δεν εξαρτάται από την αλληλεπίδραση με το αισθητικό αλλά και το χρώμα ως αισθητή ποιότητα που μπορεί να προκαλέσει αίσθηση. Όταν στο ΠΨ2 λέει ότι το αισθητό είναι ή δύναμι ον ή ενεργεία, το δύναμι και το ενεργεία αναφέρονται στο αν είναι δύναμι ή ενεργεία ποιητικό και όχι στο κατά πόσον υπάρχουν οι αισθητές ποιότητες χωρίς να τις αντιλαμβανόμαστε, δηλαδή ως δύναμι αισθητά. Είναι διαφορετικό το να είναι κάτι αισθητό δύναμι ή ενεργεία και διαφορετικό το να υπάρχει κάτι που είναι δύναμι

⁹⁸⁹ Φ 201α35-β4.

αισθητό, δηλαδή κάτι που μπορεί να γίνει κάποιου είδους αισθητό. Το δυνάμει αισθητό είναι οσμή ή ήχος ή χρώμα αλλά αν δεν υπάρχει το αισθητικό ον δεν είναι ενεργεία αισθητό ως ποιητικό της αίσθησης. Κατ' επανάληψη ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι τα ποιητικά της αίσθησης είναι η οσμή, ο ήχος, το χρώμα κοκ: "αν όμως το οσφραντό είναι οσμή, αν ποιεί κάτι, τότε η οσμή ποιεί την όσφρηση"⁹⁹⁰. Κατ' ανάλογο τρόπο που κάτι θερμό είναι θερμό και δεν γίνεται θερμό όταν θερμαίνει ένα άλλο σώμα έτσι και τα αισθητά πρέπει τρόπον τινά να έχουν τις 'μορφές' που θα 'μεταδώσουν' και να μην γίνονται αισθητά, δηλαδή να αποκτούν την ικανότητα να ποιούν αίσθηση, κατά την αλληλεπίδραση με την αίσθηση. Για αυτό άλλωστε το αισθητικό είναι δυνάμει αυτό που το αισθητό είναι ενεργεία έτσι ώστε παθαίνοντας να εξομοιώνεται με αυτό⁹⁹¹.

Ωστόσο, το χρώμα για να είναι ποιητικό απαιτεί το φως ως συνθήκη. Εξαρτάται από το φως ως εντελέχεια του ενδιάμεσου της αίσθησης και του αισθητού υλικού αντικειμένου. Ως εκ τούτου αν υπάρχει φως κατά την αλληλεπίδραση του αισθητού με το αισθητικό δεν καθίστανται τα πράγματα ορατά αλλά ορώμενα. Έτσι, όταν στην σύγκριση του φωτός με τον ποιητικό νου ο Αριστοτέλης λέει ότι "το φώς ποιεί τα δυνάμει όντα χρώματα ενεργεία χρώματα", κατά την γνώμη μου τουλάχιστον, δεν εννοεί ότι τα καθιστά χρώματα ή ορατά αλλά εννοεί ότι τα καθιστά ενεργεία χρώματα ως κινητικά του ενδιάμεσου διαφανούς και άρα ως άμεσα ποιητικά της όρασης που σημαίνει ότι όταν υπάρχει το κατάλληλο αισθητικό, αυτά, δηλαδή τα αντικείμενα που τα έχουν, είναι άμεσα ορώμενα ως χρωματιστά πράγματα. Όπως για το χαλκό που είναι δυνάμει άγαλμα μπορούμε να μιλήσουμε για τον δυνάμει άγαλμα χαλκό έτσι και για τα δυνάμει όντα χρώματα το 'όντα' αναφέρεται στα ενεργεία χρώματα ως κινητικά του ενδιάμεσου διαφανούς, δηλαδή ως ποιητικά όρασης όταν υπάρχει το αντίστοιχο αισθητικό ον⁹⁹². Επομένως, αν εκλάβουμε το

⁹⁹⁰ ΠΥ 424β5-6, Βλ. και ΠΥ 422β2-3, 422β15, ΠΥ 2.10. Είναι εξαιρετικά σημαντικό ότι ακόμη και η αίσθηση των απτών όπως το θερμό ενέχει ένα είδος πάθησης που διαφέρει από την θέρμανση ενός σώματος από ένα άλλο (Βλ. ΠΖΜ 648β12-13). Όπως έχω αναφέρει και αλλού στην περίπτωση των απτών ο Αριστοτέλης επισημαίνει ρητά πως το αισθητήριο ή τα αισθητήρια δεν είναι η σάρκα. Η απτική δυνατότητα είναι εσωτερική και η σάρκα είναι ενδιάμεσο, δηλαδή αντίστοιχο του αέρα ή του νερού για τα εξ'αποστάσεως αισθητά, και τα αισθητήρια είναι μέσα στην σάρκα. "Η γεύση και η αφή φαίνεται πως γίνονται με επαφή ενώ οι άλλες από απόσταση. Αυτό όμως δεν ισχύει, αλλά και το σκληρό και το μαλακό τα αισθανόμαστε μέσω άλλων, όπως και το ηχητικό, το ορατό και το οσφραντό....όλα τα αισθανόμαστε με ενδιάμεσο αλλά σε αυτά που αισθανόμαστε από κοντά αυτό δεν το προσέχουμε" Η διαφορά είναι ότι τα απτά τα αισθανόμαστε μαζί με το ενδιάμεσο, δηλαδή μαζί με την ίδια μας την σάρκα. Είναι λάθος να νομίζουμε ότι όταν αγγίζουμε κάτι δεν υπάρχει τίποτε το ενδιάμεσο: "το απτό, ωστόσο, διαφέρει από τα ορατά και τα ηχητικά, γιατί τα τελευταία τα αισθανόμαστε επειδή πάνω μας επενεργεί το ενδιάμεσο, ενώ τα απτά τα αισθανόμαστε όχι υπό την επενέργεια του ενδιάμεσου αλλά μαζί με το ενδιάμεσο" ΠΥ 423β12-16

⁹⁹¹ "τό δ' αίσθητικόν δυνάμει ἔστιν ὡς τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ, καθάπερ εἴρηται. πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὁμοιον ὄν, πεπονηθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἔστιν ὡς τὸν ἑκεῖνο" ΠΥ 416α3-6

⁹⁹² Όπως έχω αναλύσει και αλλού, με την ίδια λογική θεωρώ ότι στο ΠΓΦ Β.1. όταν ο Αριστοτέλης μιλά για την ύλη ως αρχή το "δυνάμει σώμα αισθητόν" δεν αφορά μια αναισθητή πρώτη ύλη, δηλαδή ένα μη αισθητό αλλά δυνάμει αισθητό σώμα, αλλά κάτι αισθητό, τουτέστιν ή κάποια ρέουσα αναλογία των βασικών δυνάμεων που είναι απώτερα δυνάμει το σώμα που θα προκύψει μέσω μετατροπής ή 'γένεσης' ή μια αναλογία που είναι άμεσα δυνάμει το σώμα που είναι. Για τον Αριστοτέλη δεν μπορεί να υπάρχει ύλη που δεν είναι αισθητή καθώς έχει μέγεθος και κάθε μέγεθος είναι όριο ποιοτικών διαφορών. Αυτό από την άλλη δεν σημαίνει ότι η διακριτική ικανότητα της αντίληψης επαρκεί για τις πολύ μικρές ποσότητες και αραιότητες. Έτσι, αυτές οι μικρές ποσότητες είναι μεν αισθητές, γιατί δεν υπάρχει κανένα μέγεθος που δεν είναι αισθητό, αλλά δεν μπορούμε να τις διακρίνουμε, δεν υποπίπτουν

αισθητικό και το αισθητό εξωτερικό πράγμα ως ένα ενιαίο σύστημα μπορούμε να πούμε ότι το φως καθιστώντας το χρώμα του πράγματος ενεργεία ποιητικό, και δεδομένου ότι η ενέργεια του χρώματος συμπίπτει με την ενέργεια της αίσθησης, προκαλεί όραση. Το φως δεν μετατρέπει τα πράγματα σε αισθητά αλλά είναι συνθήκη για να βλέπουμε. Η επιπρόσθετη παγίδα έγκειται στο ότι ο Αριστοτέλης από την μια θέλει να εξασφαλίζει την άμεση ποιητική δυνατότητα των αισθητών και, αναλογικά τουλάχιστον, και των νοητών ανεξάρτητα από την άσκηση της αισθητικής και της νοητικής δυνατότητας αντιστοίχως, αλλά από την άλλη ούτε στην αίσθηση, και πολύ περισσότερο στην νόηση, δεν καταφεύγει σε αδρές έννοιες, απορροών, εντυπώσεων και αφαιρέσεων, μέσω άμεσης ή μηχανικής αλληλεπίδρασης με τα αντικείμενα του κόσμου. Παρά την άποψη των οπαδών της κυριολεκτικής ερμηνείας της αριστοτελικής αίσθησης οι αισθητές ποιότητες δεν είναι πράγματα που ενυλώνονται μέσα στις αισθήσεις, τουτέστιν ούτε αποκτούν τα αισθητήρια τις ποιότητες των πραγμάτων ούτε αντιλαμβάνομαστε μέσω κάποιου είδους αναπαραστάσεων.

Τα πράγματα του κόσμου έχουν αισθητά και νοητά χαρακτηριστικά ανεξάρτητα από αυτό που αισθάνεται και νοεί χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι η γνώση είναι τα πράγματα όπως υπάρχουν ανεξάρτητα από το ότι γνωρίζονται. Το ποιητικό και το παθητικό είναι σχετικοί όροι αλλά δεν είναι σχετικοί όπως το διπλάσιο και το μισό. Ο Αριστοτέλης επισημαίνει ρητά πως ένας σχετικός όρος όπως το διπλάσιο δεν υπάρχει ανεξάρτητα από αυτό του οποίου είναι διπλάσιο ενώ ό,τι μπορεί να μετρηθεί ή να γνωσθεί υπάρχει ανεξάρτητα από το ότι είναι αντικείμενο μέτρησης ή γνώσης⁹⁹³. Κάτι ανάλογο κατά την γνώμη μου ισχύει και για τα ποιητικά και τα παθητικά γενικότερα υπό την έννοια ότι έχουν ανεξάρτητη ύπαρξη ως κατά δύναμιν ποιητικά και παθητικά πριν να είναι ενεργεία ποιητικά και παθητικά ως μη ανεξάρτητοι όροι μέσα στην κίνηση ή την ενέργεια. Και όπως οι αναλογίες ή οι διαφορές των χρωμάτων ως ποιητικά υπάρχουν μόνο μέσα στο κατάλληλο ενδιάμεσο, δηλαδή στην κίνηση ή στο πλέγμα σχέσεων ως κατάσταση του ενδιάμεσου που μορφικά είναι φως ή ήχος ή οσμή, έτσι, αναλογικά μιλώντας, και τα νοητά ως άμεσα 'ποιητικά' είναι μόνο μέσα στην ήδη αποκτημένη γνώση και το λόγο ως ενδιάμεσο του νου και του νοήσιμου κόσμου, δηλαδή των μη αισθητών νοητών χαρακτηριστικών του κόσμου, που ως εσωτερικευόμενος και εσωτερικευμένος δια της απόκτησης, της κατοχής και της χρήσης της γνώσης είναι συγκροτητικός του ίδιου του νου ως άμεση γνώση. Παράλληλα, η ίδια η γνώση καθώς αποκτάται, κατέχεται και χρησιμοποιείται από το ανθρώπινο έμψυχο ον τρόπον τινά ζωτικοποιείται σε νου. Ο ποιητικός νους είναι συνθήκη ανάλογη με αυτή του φωτός και αφορά την ενοποιητική αρχή του λόγου, που είναι κοινή σε όλους. Είναι η ενέργεια που αντιστοιχεί στην κατοχή επιστήμης και συγκροτεί ως ενεργεία νους την νοητική δυνατότητα του παθητικού νου κατά ανάλογο τρόπο που η κατοχή ψυχής είναι η ενεργεία ψυχή που, με τελεολογικό τρόπο, καθιστά συνεχώς και συγχρονικά το σώμα ένα ενοποιημένο σύνολο ζωτικών δυνατοτήτων ή, αλλιώς,

στην διακριτική ικανότητα της αίσθησής μας, τουτέστιν δεν τις αισθανόμαστε ενεργεία. Το ίδιο 'πράγμα' σε μεγαλύτερη ή επαρκή ποσότητα μπορούμε να το διακρίνουμε (ΠΑΑ 446α). Σε αντίθεση με τον νου η αίσθηση έχει όργανα και η αισθητηριακή αντίληψη υπόκειται σε περιορισμούς από την ευαισθησία ή δεκτικότητα αυτών των οργάνων (ΠΨ Γ.4)

⁹⁹³ ΜΦ Δ15, Ι 6.

το καθιστά το δυνάμει ζωντανό σώμα του έμβιου όντος του οποίου είναι εντελέχεια. Μόνο που η γνώση ως 'ύλη' ή 'όργανο' του νου δεν είναι ύλη ούτε πραγματώνεται σε ύλη. Στην αποκορύφωσή της η θεωρητική γνώση είναι η αδιαμεσολάβητη σχέση του νου με τον εαυτό του, δηλαδή η αμιγής πραγματικότητα του· γιατί το είναι του νου είναι νόηση και συγχρόνως η νόηση είναι το περιεχόμενο του. Δεν υπάρχει υποκείμενο αισθητό όπως στην αίσθηση γιατί το ανάλογο του υποκειμένου νοητού είναι ήδη νόηση ως ταυτότητα της γνώσης με το αντικείμενό της ή αλλιώς ως 'περιεχόμενο' του νου που όταν ο άνθρωπος νοεί είναι κατανόηση ή νους που νοεί τον εαυτό του. Όταν ο Αριστοτέλης λέει ότι η κατ'ενέργεια επιστήμη και το πράγμα είναι ένα και το αυτό μπορούμε να συνάγουμε κατά την γνώμη μου δύο συμπεράσματα. Κατά πρώτον η εν λόγω ταυτότητα που προκύπτει αφού αποκτήσει ο άνθρωπος επιστήμη και μπορεί να ενεργεί δι'εαυτού είναι ήδη αποτέλεσμα νόησης και αφορά την αφομοιωμένη άυλη σχέση ταυτότητας του νου με την νοητή πραγματικότητα, δηλαδή τις νοητές μορφές, όπως καθορίζεται από την τάξη του κόσμου· αφορά τρόπον τινά την αντικειμενική συγκρότηση του γνωσιακού υποκειμένου ως αφομοίωση του άλλου και 'μετατροπή' του σε εαυτό, δηλαδή γνωσιακό εαυτό. Ετούτο δεν είναι κάτι του οποίου έχουμε συνείδηση όταν δεν σκεφτόμαστε κάτι γιατί ο ενεργεία νους είναι αμιγής και απαθής και οι άνθρωποι νοούμε πάντοτε με τον παθητικό νου, δηλαδή ασκώντας την νοητική μας δυνατότητα. Κατά δεύτερον, κατά τις νοητικές πράξεις ή ενέργειες η ταυτότητα αφορά την κατανόηση ως αδιαμεσολάβητη σχέση του νου με τον εαυτό του, ή του αντικειμενικά συγκροτημένου γνωσιακού υποκειμένου με τον εαυτό του· πρόκειται για μια σχέση ταυτότητας που στην θεωρία ωστόσο διακρίνεται ο εαυτός ως άλλος. Δεν υπάρχει ένα καρτεσιανό cogito ή ένα εγώ νοώ που συνοδεύει κάθε εμπειρία ή μια αυτοσυνειδησία που γνωρίζουμε καλύτερα από οτιδήποτε άλλο και από την οποία έπεται η γνώση του κόσμου, ούτε υπάρχει αυτοσυνειδησία με την έννοια μιας συνείδησης που έχει συνείδηση του εαυτού της. Λόγω της αίσθησης έχουμε συνεχώς αίσθηση ή συνείδηση του εαυτού μας, της σωματικότητάς μας και όλων των κριτικών ενεργημάτων μας. Η επίγνωση είναι εσωτερική και όχι επιπρόσθετη στο κάθε ενέργημα ενώ, όταν είμαστε ξύπνιοι, έχουμε πάντοτε αίσθηση της ενέργειας ή της αδράνειας μας, δηλαδή της ψυχοσωματικής κατάστασης στην οποία βρισκόμαστε. Η δε ταυτότητα του ενεργεία νου με τα νοούμενα, εκτός των άλλων, αποφεύγει και την άπειρη αναδρομή στην οποία οδηγεί μια εσωτερική συνείδηση που έχει συνείδηση του εαυτού της.

Εν πάση περιπτώσει, όταν μέσω της αλληλεπίδρασης με τον κόσμο αναπτυχθούν ανώτερες από την αίσθηση γνωσιακές δυνατότητες, σε όσα μπορούν να τις αναπτύξουν λόγω της φύσης ή ψυχής τους και του φυσικού εξοπλισμού ή των φυσικών δυνατοτήτων που αυτή τους παρέχει, όλες οι δυνατότητες λειτουργούν συνεργατικά⁹⁹⁴. Το σημαντικό, ωστόσο, είναι ότι η αισθητική δύναμη μπορεί να

⁹⁹⁴ Όπως λέει ο Αριστοτέλης στο περίφημο κεφάλαιο 19 των ΑΥ, σε όσα ζώα δεν υπάρχει μονή των αισθημάτων, δηλαδή διατήρηση ή κράτημα κάποιου είδους κινήσεων που συγκροτούν μνήμη η οποία τροφοδοτεί και αναπτύσσει την φαντασία, για αυτά δεν υπάρχει άλλη γνώση έξω από το αισθάνεσθαι "οὐκ ἔστι τούτοις γνῶσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι". Το αισθάνεσθαι όπως είπα και προηγουμένως αφορά πάντοτε το εδώ και τώρα και στο επίπεδο της απλής αίσθησης αφορά την διάκριση πραγμάτων του κόσμου επειδή αυτά είναι λευκά, σκληρά, έχουν μέγεθος, μυρίζουν, είναι κινούμενα κοκ. Έτσι, όταν παρακάτω λέει ότι αισθανόμαστε το καθ'έκαστον αλλά η αίσθηση είναι του καθόλου, για παράδειγμα του ανθρώπου και όχι του ανθρώπου Καλλία, δεν αναφέρεται στην απλή αισθητηριακή αντίληψη αλλά

επιτελεί το ενιαίο έργο της ανεξάρτητα από την διάνοια. Η ενότητα των αισθητηριακών δυνατοτήτων και η σύνθεση ή σύγκλιση των ενεργειών τους είναι εσωτερική της ενιαίας ενέργειας της συνολικής αισθητικής δυνατότητας και όχι κάτι εξωτερικό, τουτέστιν δεν είναι μια γνωσιακή ενότητα που επιπροστίθεται στις αισθήσεις. Γενικότερα, είναι σημαντικό το εξής: το ότι η ψυχή περιγράφεται ως αποτελούμενη από ένα σύνολο δυνατοτήτων όπου κάθε δυνατότητα μπορεί να αποτελείται από ένα σύνολο υποδυνατοτήτων, δεν σημαίνει ότι οι υποδυνατότητες είναι ενεργεία ξεχωριστά μέρη της δυνατότητας που συναποτελούν ή ότι οι δυνατότητες της ψυχής είναι ενεργεία ξεχωριστά μέρη της ψυχής. Το έμβιο σώμα δεν είναι ένα συνονθύλευμα ανεξάρτητων συστημάτων αλλά μια ενότητα και ως ενότητα μη εκτατικών δυνατοτήτων δεν μπορεί να χωριστεί ενεργεία στα μέρη που το διαχωρίζουμε ανατομικά και τα εννοιοποιούμε ως χωρικά διακριτά. Οτιδήποτε είναι με κάποιο τρόπο ένα πράγμα ή ένα διαδικασιακό συμβάν, από την άποψη ότι είναι αυτό το ένα ή ενιαίο πράγμα ή συμβάν έχει μόνο μια καθοριστική εντελέχεια ή πραγματικότητα. Έτσι και η κίνηση του αισθητήριου, η οποία ούτως ή άλλως ακόμη και ως τέτοια δεν είναι αλλοίωση με την έννοια της ένυλης απόκτησης μιας ποιότητας, δεν είναι κίνηση του έμψυχου αλλά τρόπον τινά εσωτερική κίνηση του σώματος την αναλογία ή λόγο της οποίας, τρόπον τινά την αίσθηση ως λόγο ή αναλογία της ενιαίας κίνησης του αισθητήριου, χρησιμοποιεί το έμψυχο συγχρονικά καθώς πάσχει αισθανόμενο δια των αισθήσεων και μέσω των αισθητηρίων τις διαφορές της κίνησης⁹⁹⁵. Η εν λόγω χρήση βέβαια μπορεί να συμβαίνει μέσω του σώματος ή να προϋποθέτει μια κατάσταση του έμψυχου ως όλον αλλά προφανώς δεν έγκειται σε υλικές δράσεις αντίστοιχες με του οικοδόμου που χρησιμοποιεί το σφυρί. Με την έννοια της μορφικής αρχής και της πράξης εκείνο ακριβώς που αποφεύγεται είναι η διάκριση μεταξύ ξεχωριστών υλικών και μορφικών ή ψυχικών καταστάσεων ή συμβάντων που προκαλούν το ένα το άλλο ή ταυτίζονται ή οτιδήποτε άλλο. Κάθε δυνατότητα είναι δυνατότητα για κάτι και άρα εξ ορισμού έχει ένα τέλος και απαιτεί την συμπληρωματικής της δυνατότητα για την πραγμάτωση αυτού του τέλους. Ως εκ τούτου ο συντονισμός δυνατοτήτων, δηλαδή αρχών κίνησης, σε μια κοινή κατεύθυνση συμποσούται σε σύνθεση ποιητικών αιτίων μέσω τελικών. Η χρήση επομένως έγκειται στην κοινή σύγκλιση δυνατοτήτων και ενεργειών αυτών των δυνατοτήτων που είναι ήδη ενοποιημένες και καθορισμένες από την ψυχή ως συνολική εντελέχειά τους έτσι ώστε αλληλεπιδρώντας ή παθαίνοντας να αφομοιώνουν και συγχρόνως να 'μετατρέπουν' ενεργητικά τον κόσμο σε εαυτό χωρίς οι ίδιες να υπόκεινται ως τέτοιες σε μεταβολή.

Όπως το θέτει ο Plessner υπό την δική του οπτική, στα έμβια τα όρια τους είναι μέρος αυτών των ίδιων, είναι τρόπον τινά μέρος του σώματος που αυτά τα ίδια είναι και η σχέση ενός τέτοιου σώματος με το όριο του είναι μια σχέση αυτού με αυτό το

στην εμπειρική γνώση και στην αρχή της ανάπτυξης της ίδιας της νοητικής μας δυνατότητας μέσω της απόκτησης γενικών εννοιών οι οποίες ωστόσο είναι οι κατάλληλες έννοιες μόνο όταν καταλήξουμε στον ορισμό τους: "ού γάρ ἦν τοῦ καθόλου αἴσθησις" (AY88a2).

⁹⁹⁵ ΠΨ 420α12-13, 28-30.

ίδιο, του ίδιου με τον 'εαυτό' του. Σε μια τέτοια κατάσταση το όριο τίθεται έναντι του σώματος και πέρα από το σώμα ενώ ταυτόχρονα κατευθύνεται προς το εσωτερικό του. Το ουσιαστικό δεν είναι το ίδιο το όριο ή μια μορφολογία που περιγράφει αλλά ο τρόπος που ο ίδιος ο οργανισμός οριοθετεί τον εαυτό του έναντι του περιβάλλοντός του· η αυτοδιάκριση ή αλλιώς η εξατομίκευση ως δικό του έργο. Μια τέτοιου είδους προσέγγιση διανοίγει εξαρχής μια ριζικά διαφορετική προοπτική από την καρτεσιανή διάζευξη εσωτερικού και εξωτερικού κόσμου που κατατρύχει την φιλοσοφία μέχρι και σήμερα. Μια τέτοια προοπτική δεν γεφυρώνει ούτε απαλείφει μονομερώς το χάσμα γιατί δεν ξεκινά από κανέναν από τους δύο αλληλοαποκλειόμενους πόλους της καρτεσιανής διάκρισης. Στην καρτεσιανή κληρονομιά δεν υπάρχει εναλλακτική λύση για καμία μορφή ζωής καθώς, τηρουμένων των αναλογιών, κάθε τι φυσικό είναι απλώς ένα σώμα που εκτείνεται στον χώρο και συγκροτείται μέσω εξωτερικών σχέσεων. Κατά αυτόν τον τρόπο η υποκειμενικότητα, ή γενικώς οιοδήποτε είδους εσωτερικότητα, χαρακτηρίζει μόνο τον άνθρωπο ως ένα μυστηριώδες εσωτερικό πράγμα που στο κυρίαρχο φυσιοκρατικό πλαίσιο της σύγχρονης επιστήμης ή πρέπει, *per impossible*, να φυσικοποιηθεί ή, αν μπορεί να σημαίνει κάτι αυτό, να εξαλειφθεί. Ο περιορισμός της αιτιότητας και του πεδίου της φυσικής πραγματικότητας εξάλειψε την ζωή, δηλαδή το ζωντανό σώμα και τις προσίδιες μορφικές δραστηριότητές του, ως ενδιάμεσο κρίκο ανάμεσα στην 'ύλη' ως εξωτερική πραγματικότητα και τον νου και απέκλεισε κάθε είδους ερμηνεία μιας φυσικής πραγματικότητας εντός της οποίας η ζωή ως τέτοια και η αντίληψη και η εμπειρία συνιστούν αναπόσπαστα μέρη της· μιας πραγματικότητας όπου ακόμη και η ίδια η νοητική σύλληψη αποτελεί τρόπον τινά πρωταρχική εμπειρία χωρίς, ωστόσο, η θεωρητική γνώση να είναι εμπειρική. Το κάθε ζωντανό σώμα όμως, το έμψυχο οιασδήποτε βαθμίδας, είναι ένα μη εντοπισμένο κέντρο που συγκροτεί δια του τρόπου και βαθμού εξατομίκευσής του ένα είδος και βαθμό 'εσωτερικότητας' και αυτή η διάκριση δεν συνιστά μια απλοϊκή διχοτόμηση μεταξύ κάτι εσωτερικού και κάτι εξωτερικού. Το όριο του ζωντανού όντος του ανήκει και ενώ το αποκόπτει από το περιβάλλον του συγχρόνως το θέτει σε μια χαρακτηριστική σχέση με αυτό και μόνο μέσω αυτής της σχέσης, ή ενός συνόλου τέτοιων σχέσεων, επιτυγχάνει την εξατομίκευσή του ως αυτό που είναι. Η αδυναμία του να κρατήσει το όριο του ως τέτοιο, τουτέστιν η απώλεια των χαρακτηριστικών διπλής κατεύθυνσης τρόπων συσχέτισής του με το εσωτερικό του και το εξωτερικό του, ισοδυναμεί με εξομίωση με το περιβάλλον, --δηλαδή με τις αιτιακές δυνάμεις του περιβάλλοντος που καθόσον είναι και υλικό σώμα υπάρχουν και μέσα του,-- και θάνατο. Γιατί το 'σώμα' ως ενδιάμεσο ή κατεχόμενο και ελεγχόμενο όριο βρίσκεται σε χαρακτηριστικές σχέσεις με το περιβάλλον που κατευθύνονται τόσο προς το εσωτερικό του όσο και προς το εξωτερικό του. Αριστοτελικά, το σώμα, ως όλο και ως όργανα, είναι ένα σύνολο καθορισμένων, πεπερασμένων ή οριοθετημένων δυνατοτήτων που εκπηγάζουν και ταυτόχρονα συγκροτούν ένα κέντρο αναφοράς που μέσω των αλληλεπιδράσεων αυτών των περιφερειακών σε σχέση με αυτό, δυνατοτήτων εκτείνεται προς τα έξω και επιστρέφει προς τα μέσα. Ωστόσο, από αυτή την άποψη ούτε το κέντρο ούτε η περιφέρεια αφορούν την εξωτερική χωρική διάταξη ή αλλιώς τους μηχανισμούς που υπόκεινται της μη εντοπιστικής σχέσης του κέντρου με την περιφέρειά του. Από αυτή την άποψη η σχέση του κέντρου με την περιφέρεια δεν είναι μια εξωτερική σχέση χωρικών μερών, για παράδειγμα η σχέση ενός κεντρικού

μηχανισμού με τα περιφερειακά του όργανα τις λειτουργίες των οποίων μελετά η επιστήμη· το κέντρο και η περιφέρεια συγκροτούν ένα και το αυτό ενιαίο έμβιο σώμα. Το κέντρο, κατά μια έννοια η ψυχή, ως καθορισμός αλλά και σημείο σύγκλισης όλων των δυνατοτήτων υπερβαίνει την χωρικότητα αλλά και την χρονικότητα που, τρόπον τινά, δομεί ή διαμορφώνει⁹⁹⁶. Ακόμη και οι ίδιες οι δυνατότητες ως τέτοιες δεν εντοπίζονται αυστηρά στα όργανα μέσω των οποίων το έμβιο επιτελεί το έργο του. Οι σχέσεις κέντρου και περιφέρειας δεν είναι μηχανιστικές σχέσεις χωροχρονικής διαδοχής και ένα και το αυτό έμβιο σώμα είναι συγχρόνως κέντρο και περιφέρεια· αυτοσχεσία και χαρακτηριστική σχέση με το περιβάλλον του. Ο Plessner χρησιμοποιεί τον όρο 'τοποθετικότητα' (positionality) για να ορίσει τον τρόπο αυτοριοθέτησης και την ιδιότυπη σχέση του ζωντανού σώματος με το όριό του ως το αποκλειστικό χαρακτηριστικό των έμβιων έναντι των άβιων όντων· τα έμβια δεν καταλαμβάνουν απλώς μια έκταση ούτε ορίζονται ως έμβια από τις υλικές αλληλεπιδράσεις αλλά αναλαμβάνουν ως 'υποκείμενα' τον τόπο τους μέσα στον κόσμο στον οποίο ανήκουν. Το γεγονός ότι το όριο του ζωντανού όντος του ανήκει και το αποκόβει από το περιβάλλον του ενώ ταυτόχρονα το θέτει σε σχέση με αυτό, συνεπάγεται σαφώς την διάκριση του ζωντανού ως εξατομικευμένου όντος ενώ συγχρόνως η ατομικότητα του είναι σύστοιχη ενός 'κανόνα' (norm) σε σχέση με τον οποίο είναι το είδος ατόμου που είναι⁹⁹⁷.

Κατά τον Αριστοτέλη, οτιδήποτε κατέχει μια δύναμη, είτε επενεργητική είτε παθητική είτε άλλου είδους, έχει, λόγω της κατοχής, ένα συναφή βαθμό πραγματικότητας αλλά είναι δυνάμει σε σχέση με την κατάσταση στην οποία είναι όταν ενεργεί, όταν εκδηλώνει ή ασκεί την δυνατότητά του κατά την αλληλεπίδρασή του με εκείνο που έχει την συμπληρωματική δύναμη ή, αν δεν χάνει την δυνατότητά του, κατά την εκάστοτε αλληλεπίδρασή του με κάτι που έχει την συμπληρωματική δύναμη. Ωστόσο, η έννοια της δυνατότητας είναι ευρύτερη και πολύ πιο σύνθετη. Ένας οικοδόμος είναι δυνάμει οικοδόμος όταν δεν ασκεί την τέχνη του και ενεργεία όταν την ασκεί. Ωστόσο, και αυτός που κατέχει την τέχνη του είναι κατά μια έννοια, ως κάτοχος, ενεργεία οικοδόμος ενώ κατά δυνάμιν οικοδόμος είναι και κάποιος που μαθαίνει την οικοδομική τέχνη και κάποιος που απλώς μπορεί να την μάθει επειδή ανήκει στο γένος των ανθρώπων. Ακόμα χειρότερα, το σώμα του ενεργεία οικοδόμου ή και ολόκληρος ο οικοδόμος που οικοδομεί, από την άποψη ότι είναι οικοδόμος, είναι δυνάμει σε σχέση με την ενέργεια που εκδηλώνει όταν οικοδομεί. Πρέπει να διακρίνουμε αλλά και να δούμε την αναλογική ομοιότητα ανάμεσα στην

⁹⁹⁶ Κατά τον Jonas, " όσο πλήρες από υλική άποψη και αν είναι το τωρινό δείγμα ενός οργανισμού, αποδίδει τα πάντα εκτός από το κυριότερο, τη ζωή, η μορφή της οποίας μπορεί να βρεθεί μόνο στη χρονικότητα και τις λειτουργικές της ολότητες. Ο χρόνος και όχι ο χώρος, είναι το μέσον της μορφολογικής ολότητας του έμβιου όντος· και η χρονικότητα του δεν είναι η αδιάφορη αμοιβαία εξωτερικότητα που είναι ο χρόνος για τις κινήσεις του υλικού, για την ακολουθία των καταστάσεών του, αλλά ο ποιοτικός τρόπος παρουσίας της ίδιας της μορφής της ζωής". Jonas 2001 23-24

⁹⁹⁷ Βλ. και Grene 1966, Oele 2007. Ο Jonas, από την δική του πλευρά, μιλά για ελευθερία της μορφής σε σχέση με την ύλη, από την άμεση και κενή ταυτότητα με το υλικό, και για τον πρώτο βαθμό αυτής της χειραφέτησης μέσω του μεταβολισμού (Jonas 2001 24). Τόσο για τον Plessner, όσο και για τον Jonas και τον Canguilhem η ζωή σχετίζεται με την εξατομικευση ενώ τόσο το ανθρώπινο είναι όσο και η έννοια του όντος μπορούν να ερμηνευθούν μόνο μέσω της κατάλληλης φιλοσοφίας της ζωής.

περίπτωση που κάτι είναι δυνάμει κάτι επόμενο και το επόμενο είναι ενεργεία σε σχέση με το πρώτο, και στην περίπτωση που το ίδιο πράγμα είναι συγχρονικά ως ύλη δυνάμει ως προς την ενέργεια που είναι η εκδήλωση της μορφής του ως ο συναφής τρόπος του είναι του, ως ενέργεια ή επιτέλεση έργου. Ετούτο, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι το ίδιο πράγμα από την ίδια άποψη είναι και δυνάμει και ενεργεία. Αν ίσχυε αυτό θα παραβιαζόταν μια από τις βασικότερες αριστοτελικές καθολικές αρχές, καθολικές υπό την έννοια ότι ισχύουν για όλα τα πράγματα ανεξαιρέτως, δηλαδή η αρχή της μη αντίφασης. Για παράδειγμα, κάτι ή είναι σπίτι ή δεν είναι σπίτι αλλά ένα ενεργεία σπίτι είναι η ύλη του ως δυνάμει σπίτι που η εντελέχεια ή μορφή του, του παρέχει την δυνατότητα στέγασης και που, τρόπον τινά, το σπίτι ως σύνθετο την εκδηλώνει πλήρως όταν στεγάζει. Ωστόσο, η διαμορφωμένη ύλη του σπιτιού είναι δυνάμει η μορφή του σπιτιού που είναι το να είναι σκέπασμα και αυτό είτε το σπίτι λειτουργεί ως σκέπασμα, δηλαδή είναι ενεργεία στεγαστικό και εκδηλώνει πλήρως την μορφή του, είτε δεν λειτουργεί ως σκέπασμα δηλαδή είναι δυνάμει στεγαστικό επειδή απλώς κατέχει την μορφή του και είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα που είναι σπίτι. Και αυτό όχι μόνο γιατί το σπίτι ως ένυλη μορφή ή λόγος είναι το υποκείμενο των συμπτωματικών μορφών που μπορεί να λάβει το σπίτι χωρίς να χάσει την διαμόρφωσή του, για παράδειγμα να βαφεί, αλλά κυρίως γιατί η διατήρηση της διαμορφωμένης ύλης ως έτσι διαμορφωμένης οφείλεται στην μορφή του σπιτιού ή αλλιώς στον λόγο της οικίας και σχετίζεται με την ενέργεια της οικοδόμησης μέσω της οποίας 'μεταδόθηκε' ο λόγος της οικίας έτσι ώστε να προκύψει το σπίτι. Ετούτο, βέβαια, όσον αφορά ένα τεχνητό αντικείμενο, τούτέστιν ένα αντικείμενο που ούτε έχει φύση ούτε η ύπαρξή του οφείλεται στην φύση, δεν σημαίνει ότι το σπίτι κάνει το ίδιο κάτι είτε για να διατηρηθεί είτε για να ενεργήσει ως σκέπασμα. Ομοιοτρόπως, η πρώτη ύλη του σπιτιού, δηλαδή η πρώτη ύλη του πράγματος που προϋπήρχε της διαδικασίας παραγωγής του ως ενεργεία κάτι άλλο, δεν έχει την αρχή της ποίησης της μέσα της· ούτε κρατά μια κίνηση ούτε μπορεί να αποκτήσει προσίδια εσωτερική αρχή κίνησης. Έχει μόνο την παθητική δυνατότητα να μεταβληθεί από κάτι άλλο έτσι ώστε με την πρόσληψη της μορφής να γίνει σπίτι. Με την πρόσληψη της μορφής μπορούμε να πούμε ότι, για παράδειγμα, ισχύει ο νόμος της στατικής μηχανικής ο οποίος, λόγω της τέχνης που ήταν το καθαυτό 'ποιητικό' αίτιο, είναι πλέον μέσα στην οικία και ότι λόγω αυτού του νόμου, για όσο είναι ενεργεία, δηλαδή για όσο ισχύει μέσα στην οικία, τα τούβλα ως ύλη του σπιτιού έχουν κάποιο είδος μη ουσιώδους ή μη εσωτερικής ενότητας, παραμένουν έτσι διαμορφωμένα και το σπίτι έχει την δυνατότητα να στεγάζει, τρόπον τινά να επιτελεί το έργο του. Το δε σπίτι είναι ενεργεία στεγαστικό όταν κάποιοι μπουν μέσα και το χρησιμοποιήσουν ως σπίτι, τούτέστιν υπάρχει χάριν κάτι άλλου και όχι χάριν του εαυτού του όπως ένα έμβιο. Αναλογικά μιλώντας, τα τούβλα ως συστατική ή κατώτερου επιπέδου ύλη του σπιτιού είναι δυνάμει αυτό που ήταν πριν γίνουν σπίτι, δηλαδή ενεργεία τούβλα, και η διατήρησή και λειτουργία τους στην νέα κατάσταση στην οποία έχουν υπαχθεί είναι σημαντική για την συνέχεια της ύπαρξης του σπιτιού. Η φθορά τους, δηλαδή η επικράτηση της συστατικής τους ύλης η οποία με την σειρά της είναι δυνάμει μέσα σε αυτά, οδηγεί στην κατεδάφιση. Το ότι τα υλικά υπάρχουν δυνάμει μέσα στο ενεργεία πράγμα του οποίου είναι ύλη δεν σημαίνει ότι είναι ανενεργά. Σημαίνει ότι είναι δυνάμει τα ανεξάρτητα σώματα που ήταν πριν να υπαχθούν στην νέα μορφή έτσι ώστε να συγκροτήσουν και να συνεχίζουν να συγκροτούν την ύλη του πράγματος λόγω της

μορφής και σύμφωνα με αυτή. Υπ'αυτή την έννοια είναι που η πρώτη ύλη, είτε ως η πρώτη ύλη του πράγματος είτε ως η κοινή ύλη των πάντων διατηρείται πάντοτε της διαδικασίας γένεσης και φθοράς. Σε όλες τις μεταβολές υπάρχει ένα υπόστρωμα που διατηρείται και η ουσία του φυσικού ή του τεχνητού πράγματος δεν είναι η ύλη που διατηρείται της ουσιακής μεταβολής, δηλαδή η συστατική ύλη που αφορά την υλική του φύση, αλλά η μορφή που γίνεται μέσα στην ύλη και την μεταβάλλει σε υλικό πράγμα αυτής της μορφής. Ακόμη, μπορούμε να πούμε ότι ο χαλκός είναι δυνάμει άγαλμα και ετούτο συγχρόνως σημαίνει ότι το άγαλμα υπάρχει δυνάμει μέσα στον χαλκό. Αλλά το ότι το άγαλμα υπάρχει δυνάμει μέσα στο χαλκό σημαίνει ότι ο χαλκός έχει μια παθητική δύναμη έτσι ώστε να μπορεί να μεταβληθεί σε άγαλμα από κάτι άλλο που κατέχει την αντίστοιχη επενεργητική δύναμη της τέχνης. Το άγαλμα δεν είναι μια φυσική ουσία και αυτό σημαίνει ότι, σε αντίθεση με το πρώτο υλικό αίτιο ενός έμβιου, ο χαλκός είναι δυνάμει ένα σύνολο πραγμάτων και δυνάμει άγαλμα μόνο μετά από κατάλληλη επεξεργασία⁹⁹⁸. Ανεξαρτήτως αυτού, ο χαλκός είναι ένα δυνάμει ον, τουτέστιν είναι δυνάμει άγαλμα, και το άγαλμα υπάρχει δυνάμει στον χαλκό αλλά ούτε το ίδιο ούτε η μορφή του είναι δυνάμει όντα. Σε όλες τις περιπτώσεις η δυνατότητα σχετίζεται συμπληρωματικά με μια ενέργεια η οποία είναι οντολογικά, γνωσιολογικά, και, κατά κάποιο τρόπο, και χρονικά πρότερη, και ο τρόπος κατανόησης είναι αναλογικός. Ο χαλκός ως δυνάμει ον πριν αρχίσει η αγαματοποίηση είναι εντελεχεία χαλκός και απώτερα δυνάμει άγαλμα, κατά την διάρκεια της κίνησης είναι εντελεχεία κινούμενος και εγγύτερα δυνάμει άγαλμα και με την λήξη της κίνησης είναι άμεσα δυνάμει άγαλμα, δηλαδή είναι το εντελεχεία άγαλμα που η διαμορφωμένη ύλη του είναι ο χαλκός που παραμένει δυνάμει άγαλμα λόγω της ενεργείας εκδήλωσης της μορφής του. Το δε ενεργεία άγαλμα είναι δυνάμει όλα όσα μπορεί να είναι ένα άγαλμα ως άγαλμα, δηλαδή ως κάτι που διατηρεί την 'ουσιώδη' ταυτότητά του. "Η ενέργεια είναι το να υπάρχει ένα πράγμα όχι με τον τρόπο που λέμε ότι υπάρχει δυνάμει"⁹⁹⁹ και το πράγμα μπορεί να αφορά τόσο ένα υλομορφικό σύνθετο όσο και την μορφή του ως κατεχόμενη όσο και την ενέργεια που αντιστοιχεί σε κάτι όταν επιτελεί το έργο του. Για παράδειγμα, το είναι του οικοδομούντα οικοδόμου ως τέτοιου είναι η εντελέχεια του κατά την άσκηση της τέχνης του που ως πράξη οικοδόμησης συμβαίνει μέσα σε κάτι άλλο, ενώ το είναι του θεωρούντα επιστήμονα ως τέτοιου είναι η νοητική του ενέργεια και η θεώρηση που συμβαίνει μέσα στον ίδιο. Έχει σημασία, ωστόσο, ότι η ενέργεια δεν έχει μια επιπρόσθετη ύπαρξη πέραν από το ότι 'είναι' αυτή η συγκεκριμένη ενέργεια που συγκροτεί μια κατάσταση εκδηλώνοντας το είναι του υποκειμένου του οποίου είναι ενέργεια. Το ενεργεία και το δυνάμει είναι πρώτα από όλα τρόποι του είναι όλων των όντων, τόσο των μη ανεξάρτητων μη ουσιωδών όντων των κατηγοριών όσο και των αυτοδύναμων ουσιών, και η μέριμνα του Αριστοτέλη είναι να δείξει τους όρους, τους διάφορους τρόπους και διαβαθμίσεις με τους οποίους μπορούμε να πούμε ότι κάτι υπάρχει δυνάμει καθώς και τότε και πως αναφερόμαστε σε κάτι ως δυνάμει ον καθόσον κάτι που δεν αντιστοιχεί ταυτόχρονα

⁹⁹⁸ "Στα τεχνικά λοιπόν προϊόντα την ύλη την δημιουργούμε εμείς χάριν του έργου· στα φυσικά όμως όντα η ύλη είναι δεδομένη" (Φ194β7-8). "...γενικά όλα όσα γίνονται από την φύση γίνονται με τον ίδιο τρόπο πάντοτε ή ως επί το πολύ" (Φ 199α35-36).

⁹⁹⁹ ΜΦ 1048α31-32.

σε κανενός είδους εντελέχεια δεν μπορεί ούτε να κινείται ούτε να υπάρχει¹⁰⁰⁰. Το δυνάμει είναι πραγματικός τρόπος του είναι και δεν μπορεί να αποδίδεται αυθαίρετα σε οτιδήποτε δεν είναι λογικά αδύνατον. Η ψυχή μπορεί να υπάρχει δυνάμει, για παράδειγμα στο σπέρμα, αλλά δεν είναι δυνάμει ον και ο λόγος που υπάρχει δυνάμει είναι επειδή το σπέρμα έχει ήδη μέσα του την κίνηση που οφείλεται στην ενεργεία μορφή του προγόνου και κυρίως επειδή μια τέτοιου είδους κίνηση είναι συνεχής και η έκβασή της είναι κάτι κατ'ανάγκη δυνατόν. Το σπέρμα είναι δυνάμει ένα έμψυχο σώμα ή αλλιώς έχει δυνάμει ψυχή επειδή κινείται εντελέχεια σύμφωνα με μια εσωτερική κίνηση που οφείλεται στην ψυχή του γεννήτορα· η κίνηση αυτή είναι η εντελέχεια του αναπτυσσόμενου σπέρματος. Έτσι, σε μια περίπτωση κάτι μπορεί να είναι δυνάμει ον επειδή όντας ενεργεία κάτι άλλο έχει την δυνατότητα να μεταβληθεί από κάτι τρίτο που έχει την αντίστοιχη επενεργητική δυνατότητα να το μεταβάλει με συγκεκριμένο τρόπο έτσι ώστε με την λήξη της κίνησης να προκύψει το νέο ον λόγω της απόκτησης της μορφής που του μετέδωσε το ποιητικό. Το νέο ον ως όλον είναι ένα ενεργεία ον σε σχέση με τις προηγούμενες καταστάσεις στις οποίες ήταν ενεργεία γιγνόμενο και δυνάμει αυτό το ον. Υπό μια άλλη οπτική όμως, το ενεργεία ον είναι ένα δυνάμει ον που η ενέργειά του είναι η ενεργεία εκδήλωση της μορφής που προσέλαβε από το ποιητικό και που το καθόρισε ως ένα τέτοιο άμεσα δυνάμει ον καθόσον ήταν ένα δυνάμει γιγνόμενο πράγμα που η ενέργειά του ήταν η κίνηση. Από την άλλη, σε φυσικές ουσίες όπως τα έμβια κάτι είναι δυνάμει ον επειδή είναι το σώμα ενός έμψυχου που το ίδιο λόγω της μορφής ή ψυχής του έχει την δυνατότητα να μεταβάλλει ή να κινήσει αυτό τον εαυτό του ή απλώς να ενεργήσει χωρίς, πέραν της ενεργοποίησης, να υποστεί μεταβολή ως αυτό που είναι ως σύνολο. Γενικότερα, κάτι είναι πραγματικά δυνάμει ον είτε επειδή αποτελεί με την ευρύτερη έννοια ύλη ως υποκείμενο μιας συγκεκριμένης συνεχούς διαδικασίας ή κίνησης είτε επειδή αποτελεί υποκείμενο μιας δράσης ή ενέργειας είτε επειδή αποτελεί την διαμορφωμένη ύλη μιας ουσίας και άρα κάποιου είδους εντελέχειας. Ωστόσο, οτιδήποτε είναι ως όλο δυνάμει σε σχέση με κάτι επόμενο σημαίνει είτε πως όντας ενεργεία κάτι άλλο κατέχει μια παθητική δύναμη έτσι ώστε να μπορεί μεταβληθεί από ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο που κατέχει την συμπληρωματική επενεργητική δύναμη, είτε πως έχει μια εσωτερική αρχή κίνησης έτσι ώστε να μπορεί από μόνο του, δηλαδή σύμφωνα με την δική του αρχή, να εκδιπλώσει ή να κινήσει αυτό τον εαυτό του ή να ενεργήσει κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο σε σχέση με τον κόσμο.

Σε αντίθεση με τις επιστημικές δυνατότητες οι εν λόγω οντολογικές ή υπαρκτικές δυνατότητες δεν είναι μεταβατικές. Ένα πράγμα είναι δυνάμει κάτι άλλο μόνο όταν το τελευταίο μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μιας συνεχόμενης διαδικασίας ή ενιαίας πράξης στην οποία εμπλέκεται το πρώτο. Λογικά η γη μπορεί κάποια στιγμή να γίνει άγαλμα αλλά η γη δεν είναι πραγματικά δυνάμει άγαλμα. Μπορούμε να πούμε ότι η γη είναι δυνάμει χαλκός και ο χαλκός είναι δυνάμει άγαλμα αλλά το να πούμε ότι η γη είναι δυνάμει άγαλμα συνιστά εσφαλμένη χρήση της έννοιας της

¹⁰⁰⁰ "τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἔστιν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἔντελεχείῃ ἔστιν". "Μερικά από τα μη όντα υπάρχουν δυνάμει. Ωστόσο, τίποτα που δεν είναι σε εντελέχεια δεν υπάρχει". ΜΦ 1047β1-2. "αν όμως αυτό που είναι δυνάμει ένα σώμα δεν είναι προηγουμένως ένα άλλο ενεργεία σώμα, θα υπήρχε ξεχωριστά το κενό" ΠΟ 302α7-9.

δυνατότητας. Ακόμη όμως και το να πούμε ότι ο χαλκός είναι δύναμις άγαλμα ισχύει μόνο υπό κάποιους συγκεκριμένους περιοριστικούς όρους και επιδέχεται διαβαθμίσεις. Ο χαλκός είναι δύναμις άγαλμα καθόσον μορφοποιείται, δηλαδή καθόσον είναι κατ'ενέργεια κινητός, και για όσο υπόκειται στην συγκεκριμένη διαδικασία υπό την επενέργεια ενός καθαρών ποιητικού αιτίου είναι όλο και περισσότερο δύναμις άγαλμα. Αυστηρά μιλώντας, με την ισχυρή ή άμεση έννοια του δύναμις ο χαλκός είναι δύναμις άγαλμα όταν είναι άμεσα δύναμις άγαλμα, τούτέστιν όταν είναι η διαμορφωμένη ύλη του αγάλματος· η τελευταία κίνηση του τεχνίτη σηματοδοτεί τρόπον τινά την λήξη της κίνησης και την αρχή της νέας οντότητας λόγω της απόκτησης ενεργείας μορφής της οποίας το υποκείμενο παραμένει ο διαμορφωμένος χαλκός ως δύναμις άγαλμα. Επί της ουσίας το όριο της κίνησης δεν είναι η τελευταία κίνηση του τεχνίτη αλλά η ακαριαία εκδήλωση της μορφής που αποκτήθηκε, δηλαδή της μορφής που έχει μεταδώσει ο τεχνίτης ως καθαρών εξωτερικόν ποιητικόν αίτιον μέσα στην ύλη και είναι εκτός της κίνησης· η κίνηση, τουλάχιστον όταν κάτι κινείται από κάτι άλλο, έχει πάντοτε ένα τέλος εξωτερικόν από την ίδια. Ο χαλκός παύει να είναι κάτι γιγνόμενον ή κινούμενον σύμφωνα με την τέχνη και είναι πλέον ως διαμορφωμένος χαλκός το καθαρών υλικόν αίτιον και υποκείμενον της μορφής του αγάλματος, δηλαδή το ίδιο το ενεργείας άγαλμα ως ένυλη μορφή. Ωστόσο, η αρχή της νέας οντότητας που σηματοδοτείται με την απόκτηση της μορφής δεν είναι κάτι που συμβαίνει άπαξ. Η μορφή είναι αίτιον του είναι γιατί είναι αίτιον της συνέχειας και της διατήρησης της συγκεκριμένης ύπαρξης, μια διαρκής διατήρηση ενεργοποίησης ή εντελέχεια που εκδηλώνεται ως ενέργεια της μορφοποιημένης ύλης με την οποία και συμπίπτει· η ενέργεια ως αυτό που κάνει δυναμικά ή απλώς είναι στατικά το υποκείμενον είναι η εκδήλωση της μορφής ή εντελέχειάς του και αυτή η μορφή δεν συνιστά ένα επιπρόσθετο στοιχείον. Αν υποθέσουμε ότι η γέννηση του αγάλματος σηματοδοτείται με την ακαριαία απόκτηση της μορφής του αγάλματος, είτε αυτή εκληφθεί απλώς ως απόκτηση σχήματος είτε εκληφθεί ως απόκτηση δυνατότητας να είναι και να κάνει ό,τι κάνει ένα άγαλμα, ο τεχνίτης μπορεί να συνεχίσει να δουλεύει πάνω στο άγαλμα. Σε αυτή την περίπτωση απλώς τελειώνει ή τελειοποιεί το άγαλμα ως ένυλη μορφή το οποίο πλέον υπόκειται ως ύλη και που επί της ουσίας δεν διαφέρει από την μορφοποιημένη ύλη που συνεχίζει, λόγω της μορφής να είναι άμεσα δύναμις η ενεργείας μορφή.

Ωστόσο, αυστηρά μιλώντας, όσον αφορά τα έμβια η διαμορφωμένη ύλη, δηλαδή η ύλη της διαμορφωμένης ύλης, παραμένει ένα σύνολον υλικών καταστάσεων και δυνάμεων που επιδέχεται διαφοροποιήσεις και μεταβολές και που ως τέτοιον ενοποιείται και οριοθετείται από την μορφή η οποία είναι όλα ή τίποτα, δηλαδή δεν επιδέχεται το λιγότερον και το περισσότερο. Έτσι οιαδήποτε ουσία έχει ύλη είναι ταυτόχρονα μια συγκεκριμένη ενότητα ενός είδους και μια πρόσκαιρη υλική κατάσταση που μπορεί να μεταβάλλεται εντός ορίων. Κάτι ή είναι άνθρωπος ή δεν είναι άνθρωπος αλλά, για παράδειγμα, η θερμότητα του μπορεί να αυξομειώνεται συνεχώς. Προφανώς, όπως ήδη ειπώθηκε, για τα έργα τέχνης που δεν έχουν φύση αυτό ισχύει αναλογικά και δεν χρειάζεται να σημαίνει τίποτα περισσότερο από το ότι έχουν ένα σχήμα ή μια οργάνωση ή από το ότι διατηρούνται στατικά λόγω του τρόπου που έχουν κατασκευαστεί. Ένα σπίτι δεν χρειάζεται να στεγάζει και όταν στεγάζει δεν κάνει το ίδιο κάτι για αυτό μολοντί, αναλογικά μιλώντας, η στέγαση συνιστά την πλήρη εκδήλωση της μορφής του. Ένα έμβιον όμως για να παραμείνει

έμβιο δεν γίνεται παρά να ζει και άρα να επιτελεί το ίδιο για τον εαυτό του το έργο του έστω και σε έναν ελάχιστο βαθμό· ακόμη και όταν κοιμάται ζει. Με άλλα λόγια, μολονότι δεν ασκεί κανένα από τα χαρακτηριστικά 'εξωτερικά' ή σχεσιακά έργα του, τουτέστιν δεν προσλαμβάνει ενεργά τροφή, δεν αντιλαμβάνεται εξωτερικά αντικείμενα, δεν σκέφτεται κάτι και δεν κινείται τοπικά, διατηρεί μέσω ενός συνόλου εσωτερικών κινήσεων την λειτουργική οργάνωση του σώματος του και ως ένα βαθμό τον συντονισμό και την εσωτερική ενεργοποίηση και ετοιμότητα των δυνατοτήτων του. Οι δε εσωτερικές κινήσεις του συντονίζονται και καθορίζονται από το ίδιο, δηλαδή από το ζωντανό σώμα και μέσω των οργάνων του, αλλά δεν είναι εντελώς ανεξάρτητες από συναίτια που σχετίζονται με το περιβάλλον· όπως, για παράδειγμα, ο εισπνεόμενος αέρας. Όλα ετούτα δεν σημαίνουν ότι υπάρχει μια ψυχική υπόσταση ή πνευματική οντότητα η οποία επιδρά, αλλά σημαίνει ότι το ίδιο το έμβιο, ή απλώς το έμψυχο σώμα, μπορεί μέσω του σώματος να επιτελεί όλες τις δραστηριότητές του λόγω και χάριν της ψυχής του. Η ψυχή ως μορφικό αίτιο είναι η αρχή συνέχειας και ενότητας του σώματος, δηλαδή του έμψυχου σώματος, ως δυνατότητας, ή ως σύνολο οριοθετημένων δυνατοτήτων, και ως υπόβαθρο της δυνατότητας. Το ουσιαδώς ενοποιημένο συνεχές είναι το σώμα ως το οργανωμένο σύνολο των φυσιολογικών κινήσεων και λειτουργιών του ενώ το συνέχον και ο 'ενοποιητής' είναι η μη αισθητή ψυχή. Επιπλέον, όσον αφορά τα έμβια, από την στιγμή που αποκτούν την δική τους εσωτερική αρχή κίνησης, γιατί σε αντίθεση με τα τεχνητά αντικείμενα που κατασκευάζονται μέσω μιας εξωτερικής αρχής κίνησης εσωτερικεύουν την αρχή του γίνεσθαι τους ή πιο σωστά η αυτοτέλεια τους οφείλεται στο ότι η μορφή ή ψυχή τους είναι, από ένα σημείο και μετά, και αρχή του γίνεσθαι τους, μπορούμε να πούμε ότι είναι από μόνα τους δυνάμει τόσο η τελική ένυλη ή μορφολογική μορφή, ο πλήρης οργανισμός με τα όργανα για όλες τις φυσικές του δυνατότητες, όσο και η χαρακτηριστική συμπεριφορά τους. Η μορφή ή ψυχή ως εσωτερική αρχή κίνησης είναι αρχή ενότητας, συνέχειας και κανονιστικής τάξης όλων των σταδίων ανάπτυξης και χαρακτηριστικής συμπεριφοράς τους υπό την προϋπόθεση πάντοτε ότι δεν θα παρέμβει κανένα εμπόδιο¹⁰⁰¹. Το έμβιο ως σώμα είναι κάτι που γίνεται συνεχώς και αφού γεννηθεί και αφού αναπτυχθεί πλήρως καθώς καθ'όλη την διάρκεια της ύπαρξής του το έμβιο ανανεώνει συνεχώς την ύλη του και αναγεννά τα όργανά του χωρίς να χάνει την οργάνωσή του ή μάλλον προκειμένου να διατηρεί την ενεργό οργάνωσή του ως μέσο για τον βασικό τρόπο ζωής του που συμπίπτει με το τέλος ως πλήρωση και διατήρηση του είναι του. Η ψυχή δεν είναι η οργάνωση, η οποία απλώς αποκαλύπτει την ένυλη εκδήλωσή της και από αυτή την άποψη είναι η μορφή ή ένας από τους τρόπους ορισμού της μορφής, αλλά, τρόπον τινά, το μορφικό αίτιο της συνεχούς 'αναλογικοποίησης' που επιτελείται από το ίδιο το σώμα λόγω της ψυχής και με την συμβολή εξωτερικών συναιτίων. Η πράξη όμως ή ενέργεια του έμψυχου σώματος και η ψυχή ως μορφικό αίτιο αυτής της πράξης είναι δύο πράγματα που συμπίπτουν. Το έμβρυο, σε αντίθεση με το αίμα, δεν είναι συστατική ή πρώτη ύλη του νεαρού οργανισμού ούτε ο νεαρός οργανισμός συστατική ύλη του ώριμου οργανισμού αλλά διαδοχικά στάδια της ανάπτυξής του, όπου το καθένα είναι δυνάμει το

¹⁰⁰¹ "Όσων από την άλλη μεριά, η αρχή της γένεσης είναι μέσα στο ίδιο το πράγμα, αυτά είναι δυνάμει όλα εκείνα που το πράγμα θα είναι από μόνο του, αν δεν το εμποδίσει τίποτα εξωτερικό.....ενώ το άλλο χρειάζεται κάποια άλλη κινητήρια αρχή, όπως η γη δεν είναι ακόμη δυνάμει άγαλμα". ΜΦ 1049α13-17

επόμενο και χωρίς το κάθε στάδιο να γίνεται από το προηγούμενο ως ποιητικό αίτιο. Το αγόρι δεν είναι ποιητικό αίτιο του άνδρα όπως και η καρδιά ως το πρώτο όργανο που γίνεται και έχει αρχή κίνησης δεν είναι ποιητικό αίτιο των άλλων ανομοιομερών μερών που γίνονται διαδοχικά και ταυτόχρονα με τα ομοιομερή· η καρδιά είναι κεντρικό όργανο και αποτελεί κινητική αρχή αλλά δεν περιέχει τα άλλα όργανα ούτε ως κάτι προσχηματισμένο ούτε ως λόγους ή μορφές· τα κινητικά και τα εργαλειακά αίτια είναι πάντοτε υποθετικά αναγκαία για το τέλος· είναι τούτου ένεκα και όχι ου ένεκα¹⁰⁰². Όλα αυτά σε διαφορετικά επίπεδα είναι στάδια μιας ενιαίας μη γραμμικής διαδικασίας μέσα στην οποία συμβαίνει συνεχώς ένα σύνολο από ενιαία συντονισμένες και κατευθυνόμενες υλικές-ποιητικές αλληλεπιδράσεις. Οι δυνάμεις δέσμες υλικών στοιχείων και καταστάσεων αναπτύσσονται μαζί σε ένα ακριβώς ενεργό πράγμα με καθορισμένη μορφή. Μόνο ο επιλεκτικός συντονισμός της μορφής το διαχωρίζει από το περιβάλλον ενώ συγχρόνως συγκρατεί όσα είναι μέσα του έτσι ώστε να είναι ένα και όχι πολλά. Ο συντονισμός αυτός δεν αποτελεί ένα επιπρόσθετο στοιχείο που περιορίζει ή κατευθύνει, ούτε οφείλεται στις επιμέρους αλληλεπιδράσεις των υλικών στοιχείων ή μερών του σώματος, ούτε είναι το άθροισμα αυτών. Η ψυχή δεν είναι ούτε η οργάνωση ούτε ο λόγος αλλά μια μη εντοπισμένη οργανωτική αρχή και κατεύθυνση δομής και συμπεριφοράς οι οποίες συνσυγκροτούν έναν τρόπο ή μια μορφή ζωής που η επίτευξή της ανά πάσα στιγμή αποτελεί εκδήλωση του προσίδιου εσωτερικού τέλους του έμβριου· του καλού ως του τρόπου ζωής που του αντιστοιχεί. Η ψυχή είναι κάτι που η εκδήλωσή της, δηλαδή η ενέργεια ή ζωή, συμβαίνει ή γίνεται χωρίς να είναι κίνηση στο επίπεδο του οργανισμού¹⁰⁰³. Η ζωή ως εκδήλωση της ψυχής είναι αυτό που κάνει το έμβριο για να είναι ζωντανό· το αυτοριοθετικό έργο του. Το κάθε στάδιο και της ανάπτυξης, που εμφανίζει μια κοινή δομή σε όλα όσα ανήκουν στο ίδιο είδος, και της ιστορίας, και της προσίδιας εσωτερικής συγκρότησης και αισθητής μορφής ενός οργανισμού, είναι προϋποθετικά αναγκαίο για το επόμενο αλλά δεν υπάρχει διακριτή οριοθέτηση κατά την οποία περνάει από το ένα στάδιο στο άλλο και σε κάθε στάδιο λαμβάνει χώρα ταυτόχρονα ένα συντονισμένο σύνολο επιμέρους κινήσεων με μια συνολικά κοινή κατεύθυνση. Τα διάφορα στάδια είναι διαφορές εντός της ίδιας συνεχούς αυτοκατευθυνόμενης διαδικασίας, τρόπον τινά της ίδιας κίνησης, και η ύλη και οι κινήσεις της, η απλή υλική αναγκαιότητα, οριοθετείται και καθίσταται σε όλα τα επίπεδα υποθετικά αναγκαία για την μορφή· η υποθετική αναγκαιότητα είναι πάντοτε σύστοιχη της ου ένεκα αιτιότητας της μορφής και αφορά και τα κινητικά

¹⁰⁰² "λέγω δ' οἷον οὐχ ἡ καρδία γενομένη ποιεῖ τὸ ἦπαρ, τοῦτο δ' ἕτερόν τι, ἀλλὰ τότε μετὰ τότε, ὡσπερ μετὰ τὸ παῖς ἀνήρ γίνεταί ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἐκείνου. λόγος δὲ τούτου ὅτι ὑπὸ τοῦ ἐντελεχειᾶ ὄντος τὸ δυνάμει ὄν γίνεταί ἐν τοῖς φύσει ἢ τέχνῃ γιγνομένοις, ὥστε δεοὶ ἂν τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν ἐν ἐκείνῳ εἶναι οἷον ἐν τῇ καρδίᾳ τὸ τοῦ ἥπατος, καὶ ἄλλως δ' ἄτοπος καὶ πλασματίας ὁ λόγος"....."οὐκ ἄρα ἔχει τὸ ποιοῦν τὰ μόρια ἐν αὐτῷ. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἔξω· ἀνάγκη δὲ τούτων εἶναι θάτερον"....."τοῦτο γίνεσθαι πρῶτον ἀναγκαῖον, ἢ μὲν κινητικὸν πρῶτον, ἢ δὲ μόριον τοῦ τέλους μετὰ τοῦ ὅλου" (ΠΖΓ 734α28-34, 734β3-5, 742β1-3).

¹⁰⁰³ "Ἐκαστον γὰρ αὐτῶν λόγῳ τινὶ φησιν εἶναι· πότερον οὖν ὁ λόγος ἐστὶν ἡ ψυχή, ἢ μᾶλλον ἕτερόν τι οὕσα ἐγγίνεται τοῖς μέρεσιν; ἔτι δὲ πότερον ἢ φιλία τῆς τυχούσης αἰτία μίξεως ἢ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ αὕτη πότερον ὁ λόγος ἐστὶν ἢ παρὰ τὸν λόγον ἕτερόν τι;" ΠΨ 408α221-23

και τα εργαλειακά αίτια, που δεν διακρίνονται εύκολα μεταξύ τους¹⁰⁰⁴, και τα υλικά¹⁰⁰⁵.

Ακόμη και για μια σύνθετη τεχνητή διαδικασία μέσω της οποίας κατασκευάζεται ένα προϊόν, για παράδειγμα ένα άγαλμα, αν υπάρχει ένα καθαυτό ποιητικό αίτιο μπορούμε να πούμε ότι έχουμε κατά κάποιο τρόπο μια συνεχή σταδιακή διαδικασία κινήσεων που όλες μαζί είναι μέρη μιας συνολικής κίνησης που λήγει με την πλήρη διαμόρφωση του χαλκού λόγω της συγχρονικής εκδήλωσης της μορφής του αγάλματος ως εντελέχειας που συγκροτεί την δυνατότητα του να διακοσμή το χώρο. Εκείνο που μεταβάλλεται συνεχώς μέσα στην κίνηση είναι πάντα ένα υλομορφικό σύνθετο. Καθ'όλη την κίνηση και σε κάθε μέρος της κίνησης, ακόμη και αν υπάρχουν διαλείψεις, συμβαίνει μια συνεχής μεταβολή και υπαγωγή υλικών στην νέα μορφή, μια συνεχής αιτιακή μεταβολή, κατά την οποία δεν υπάρχει κανένα κενό ή άλμα ως προς το κινούμενο. Η κίνηση δεν είναι μια διαδοχή στιγμιαίων καταστάσεων και σε όσα μέρη και αν διαιρεθεί, είτε πραγματικά είτε υποθετικά, εφόσον είναι κίνηση είναι κάτι που συμβαίνει μεταξύ δύο ορίων που είναι εκτός της κίνησης. Οτιδήποτε αποτελεί όριο, είτε σημείο είτε μορφή, είναι αδιαίρετο και δεν μπορεί να είναι αμέσως επόμενο από ένα προηγούμενο όριο ίδιου είδους αλλά μέσα στην συνέχεια μιας κίνησης, ή των μερών της κίνησης που είναι αδιάκοπα, αυτά τα όρια υπάρχουν μόνο δυνάμει. Η ενεργοποίηση ενός ορίου είτε λόγω εκδήλωσης ενδιάμεσων μορφών αν πρόκειται για ποιοτικές μεταβολές είτε λόγω διακοπής είτε λόγω λήξης της κίνησης σημαίνει πάντοτε το τέλος ενός προηγούμενου και την αρχή ενός επόμενου συμβάντος ή κατάστασης μέσα σε ένα πράγμα. Σε μια κίνηση υπάρχει πάντοτε μια μορφή σύμφωνα με την οποία μεταβάλλεται ένα πράγμα και κάθε προηγούμενο στάδιο μιας διαδικασίας έχει καταστεί από το ποιητικό αίτιο, που κατέχει αυτή την μορφή ενεργεία, δυνάμει ή υποθετικά αναγκαίο για το επόμενο. Και αυτό συγχρόνως σημαίνει ότι το παθητικό αφομοιώνει με μια συνεχή διαδικασία αυτή την μορφή. Ωστόσο, αυτό που γίνεται κατά την διαδικασία δεν είναι η ίδια η μορφή αλλά το υλομορφικό σύνθετο που εκδηλώνει ή θα εκδηλώσει την μορφή. Η ύλη αποκτά μορφή μέσω μιας διαδικασίας που καθορίζεται από μια

¹⁰⁰⁴ "τὰ δὲ κινητικὰ πρὸς τὰ ὄργανικὰ διελεῖν οὐ ῥάδιον". ΠΖΓ 742β10. Η κινητική αρχή είναι πάντοτε μια δυνατότητα και η δυνατότητα έχει κάποιο υλικό υπόβαθρο που χρησιμοποιεί ως ὄργανο. Το να είναι η καρδιά υπόβαθρο δυνατότητας ή συνόλου δυνατοτήτων σημαίνει ότι μπορεί να κινήσει άλλα μέρη ή ὄργανα σύμφωνα με μια κίνηση ή με είδη κινήσεων που έχει μέσα της ή συμβαίνουν μέσα της. Ωστόσο, κατά την γνώμη μου, ετούτο δεν σημαίνει ότι η ψυχή εδράζεται στην καρδιά γιατί η ψυχή είναι ο μη εντοπισμένος καθορισμός και συντονισμός του συνόλου των δυνατοτήτων που συγκροτούν το ἔμψυχο. Ούτε καν οι δυνατότητες δεν είναι πραγματικά εντοπισμένες με την αυστηρή έννοια καθόσον συμπλέκονται ιεραρχικά μεταξύ τους. Η καρδιά έχει την δυνατότητα και είναι ή έχει αρχή κίνησης αλλά δεν είναι η πηγή της δυνατότητας. "τοῦτο γίνεσθαι πρῶτον ἀναγκαῖον, ἢ μὲν κινητικὸν πρῶτον, ἢ δὲ μόριον τοῦ τέλους μετὰ τοῦ ὄλου" (ΠΖΓ 742β1-3).

¹⁰⁰⁵ "ο Διημόκριτος, ωστόσο, παρέλειψε να αναφέρει την τελική αιτία [το ου ἐνεκεν] και έτσι ανάγει τα πάντα ὅσα χρησιμοποιεῖ η φύση στην ἀνάγκη. Αληθεύει, βέβαια, ὅτι καθορίζονται ἀπὸ την ἀνάγκη, ἀλλὰ ταυτόχρονα υπάρχουν χάριν κάτι ἄλλου, χάριν κάποιου τέλους και χάριν του καλύτερου σε κάθε περίπτωση. Και ἔτσι, τίποτα δεν εμποδίζει τα δόντια ἀπὸ το να γίνονται και να πέφτουν με τον τρόπο που λέει: ἀλλὰ αὐτὸ δεν συμβαίνει για αὐτὸ τον λόγο ἀλλὰ λόγω του τέλους. Οι ἄλλοι παράγοντες εἶναι αἰτία ως κινούντα και ως ὄργανα και ως ὕλη το να λέμε πως ὅλα τα αἰτία εἶναι ἐξ'ἀνάγκης, εἶναι το ἴδιο με το να λέμε πως ὅταν βγαίνει νερό ἀπὸ ἕναν ασθενή με ὑδρωπικία, η αἰτία που συμβαίνει αὐτὸ εἶναι μόνο το νυστερί και ὄχι η διαδικασία ὑγίανσης, χάριν της οποίας το νυστερί ἔκανε την τομή." ΠΖΓ 789β3-16

ίδια μορφή έτσι ώστε με την λήξη της διαδικασίας η ύλη, δηλαδή ολόκληρο το 'προϊόν' να είναι ένα διαφορετικού είδους δυνάμει λόγω της ακαριαίας εκδήλωσης της μορφής που έχει αποκτήσει¹⁰⁰⁶. Ωστόσο, σε μια κίνηση, είτε είναι απολύτως συνεχής είτε είναι σταδιακή, δεν υπάρχει κανένα σημείο ή στιγμή όπου η ύλη είναι ένα γυμνό υπόστρωμα γιατί κάθε στιγμή το υλικό πράγμα που μεταβάλλεται είναι συγχρόνως ύλη και μορφή¹⁰⁰⁷ και η διαδικασία μεταβολής δεν σημαίνει μια ύλη που κάθε στιγμή αποκτά και χάνει μορφές. Σε οιοδήποτε σημείο διακοπεί η ολοκληρωθεί μια κίνηση ως προς μια μορφή θα έχουμε ένα πράγμα κάποιας μορφής και η εκδήλωση αυτής της μορφής είναι πάντοτε ακαριαία: είναι η εκδήλωση της ενέργειας του, ανεξάρτητου πλέον από το ποιητικό, υποκειμένου ως αυτό που έχει γίνει. Προφανώς αν διακοπεί η ανάπτυξη ενός οργανισμού σημαίνει απώλεια της εσωτερικής αρχής κίνησης και άρα ακαριαίο θάνατο. Το σώμα θα είναι σώμα μόνο ομωυμικά και αρχίζει άμεσα να αποσυντίθεται. Αν πάλι διακοπεί η κατασκευή ενός σπιτιού δεν έχουμε ένα ενδιάμεσο σπίτι αλλά ένα στάδιο της κατασκευής με μια μορφή που μπορεί να συνεχίσει να 'δουλεύεται', δηλαδή να γίνεται μέσα στην ύλη. Μία από τις διαφορές έγκειται στο ότι, για παράδειγμα, τα διάφορα στάδια ανάπτυξης ενός οργανισμού έχουν ένα ίδιο καθαυτό εσωτερικό ποιητικό αίτιο που αφενός διασφαλίζει μια εσωτερική ουσιώδη ενότητα και αδιάκοπη συνέχεια όλων αυτών σε όλα τα επίπεδα και αφετέρου ως διαδικασία έχει ανώτερο βαθμό επάρκειας από μια τεχνητή κατασκευή καθώς, από ένα σημείο και μετά, είναι αυτοκατευθυνόμενη και δεν χρειάζεται ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο που να την

¹⁰⁰⁶ Οι ατομικές ουσιώδεις μορφές αλλά και οι κινήσεις και οι έξεις της ψυχής είναι πράγματα που γίνονται χωρίς τα ίδια να υπόκεινται σε διαδικασία γένεσης. Το ίδιο ισχύει και για τις γραμμές, τις επαφές, τις σχέσεις και τα σημεία. Ούτε τα γεωμετρικά όρια ούτε οι μορφές ή φύσεις είναι φυσικές, καθώς δεν έχουν εσωτερική αρχή κίνησης ή πιο απλά δεν είναι πράγματα που κινούνται καθαυτά. Ωστόσο, η διαφορά είναι ότι τα γεωμετρικά όρια ανήκουν στα πράγματα και σχετίζονται με οριοθετήσεις και αφαιρέσεις του νου ενώ οι μορφές και οι φύσεις με την πραγματικότητα καθ'εαυτή. Βλ. Φ.247β1-248α9, 258β17-18, ΠΟ 280β6-27, ΜΦ 1002α32-34, 1027α29-30, 1039β26, 1043β15-16, 1044β21, 28, 1088α34-35. Αυτό δεν αντιπαράκειται με την άλλη γραμμή ερμηνείας όπου στο ΜΦ Ζ8 ο Αριστοτέλης υποστηρίζει πως το είδος ως καθολικό δεν είναι κάτι που γίνεται. Για παράδειγμα, δεν γεννιέται η σφαίρα ή ο άνθρωπος ως καθολικοί λόγοι ή είδη αλλά ένας συγκεκριμένος άνθρωπος ή μια συγκεκριμένη σφαίρα που έχει μια συγκεκριμένη ατομική μορφή ενός είδους, επειδή μια συγκεκριμένη μορφή γίνεται μέσα στην ύλη. Ετούτο είναι ένα επιχείρημα σχετικά με την περιττή παραδοχή σχετικά με την ύπαρξη χωριστών πλατωνικών ειδών είτε μέσα είτε έξω από τα πράγματα. Ούτε υπάρχουν χωριστά καθολικά είδη στα οποία μετέχουν τα πράγματα ούτε όλα τα πράγματα μοιράζονται αριθμητικά μια μορφή. Ωστόσο, το ότι η μορφή γίνεται μέσα στην ύλη δεν σημαίνει ότι η μορφή υπόκειται σε κάποια διαδικασία αλλά σημαίνει ότι παράγεται το πράγμα που έχει αυτή την μορφή επειδή μεταβάλλεται από ένα ποιητικό αίτιο με κατάλληλο τρόπο ή επειδή είναι από μόνο του πλήρως δυνάμει αυτή η μορφή. Ούτως ή άλλως ποτέ δεν φτιάχνονται ή δεν κινούνται καθαυτά η σφαιρικότητα ή η θερμότητα ή η ψυχή είτε εκληφθούν ως καθολικά είτε ως επιμέρους. Όταν η χάλκινη σφαίρα γίνεται τετράγωνη εκείνο που μεταβάλλεται είναι ο σφαιρικός χαλκός και όχι η σφαιρικότητα. Γενικώς ούτε η πρώτη ύλη του πράγματος, για παράδειγμα ο χαλκός, ούτε η μορφή, για παράδειγμα 'το να είναι σφαίρα', είναι πράγματα που γίνονται μέσα στην διαδικασία της γένεσης, γιατί αν εκτός από τον σφαιρικό χαλκό γινόταν και ο χαλκός και 'το να είναι σφαίρα' τότε θα είχαμε αναδρομή επ'άπειρον (ΜΦ 1069β35-1070α24). Κάτι δεν είναι ενεργεία σφαίρα ούτε υπάρχει σαν τέτοια πριν γίνει σφαίρα έτσι ώστε να μπορεί να συμπεριφέρεται όπως συμπεριφέρεται ένα σφαιρικό πράγμα όπως και ένα σπίτι δεν είναι σπίτι πριν να έχει την δυνατότητα να στεγάζει και ένα σώμα δεν είναι ζωντανό πριν αποκτήσει την δυνατότητα να τρέφεται δι'εαυτού.

¹⁰⁰⁷ Αυτό είναι ανεξάρτητο από το αν το υποκείμενο είναι ουσία ή υπόστρωμα ως ύλη της γένεσης. Σε κάθε μεταβλητική διαδικασία υπάρχει η αντίστοιχη ύλη που σχετίζεται με την μεταβολή και κάθε μεταβολή μπορεί να ειπωθεί ως ειδικού τύπου γένεση.

κατευθύνει. Η συνέχεια των κινήσεων μέσω των οποίων αναπτύσσεται ένας οργανισμός είναι διαφορετικής τάξης από την συνέχεια μιας οικοδομούμενης οικίας που το καθαυτό ποιητικό αίτιο της είναι μια εξωτερική αρχή κίνησης και ως εκ τούτου και το τελικό προϊόν είναι εκτός αυτής της κίνησης και το τέλος της οικίας ως 'έργο' είναι χάριν κάτι άλλου και η ίδια η οικία σε τελική ανάλυση δεν χαρακτηρίζεται από ουσιώδη ενότητα και αυτοοργάνωση. Σε κανένα στάδιο της διαδικασίας η ύλη, δηλαδή το διαμορφούμενο πράγμα, δεν έχει μια δική της κατεύθυνση και ο όποιος συντονισμός αφορά τις κινήσεις του τεχνίτη και των εργαλείων του που διαμορφώνουν σταδιακά την ύλη, και όχι την ίδια την ύλη. Η 'σχέση' της μορφής με την ύλη ή, αλλιώς, η ενότητα του πράγματος είναι εξωτερική, συμπτωματική και ενδεχομενική και αυτό σχετίζεται με το ότι η καθοριστική πρώτη αρχή της διαμόρφωσής τους βρίσκεται στο εξωτερικό ποιητικό αίτιο και όχι στο ίδιο το ποιούμενο¹⁰⁰⁸. Τα τεχνήματα και οι μορφές τους δεν είναι ουσίες με την αυστηρή έννοια. Μολονότι όταν το ποιητικό και το παθητικό είναι μαζί με τον κατάλληλο τρόπο αναγκαία το ένα ποιεί και το άλλο πάσχει και άρα η κίνηση του παθητικού είναι αναγκαία δυνατή, η αναγκαιότητα ως συνέχεια της διαδικασίας και της πραγμάτωσης του δεν είναι εσωτερική και αυτό αφορά τόσο την κατασκευή όσο και το προϊόν που προκύπτει. Ένα τσεκούρι δεν έχει σώμα αλλά είναι σώμα. Δεν είναι ένα σώμα που δυνάμει κόβει γιατί δεν ενεργεί δι'εαυτού και υφίσταται είτε κόβει είτε δεν κόβει. Αντιθέτως το έμβιο έχει σώμα ή είναι σώμα που δυνάμει έχει ζωή. Το έμβιο αν δεν ζει, δηλαδή αν δεν επιτελεί το έργο του μέσω του σώματος του, δεν υφίσταται ως τέτοιο. Το σώμα του έμβιου είναι δυνάμει ζωντανό, δηλαδή κατ'ενέργεια σώμα, γιατί είναι το σώμα ενός ζωντανού όντος και ως τέτοιο υπάρχει μόνο για όσο το ον ζει. Τα τεχνήματα είναι συναρμολογούμενες ή συντεθειμένες οντότητες ενώ τα έμβια όχι. Τα τεχνήματα κατασκευάζονται με σύνθεση από μια εξωτερική αρχή κίνησης από έξω προς τα μέσα ενώ τα έμβια εκδιπλώνονται ή αναπτύσσονται από μια εσωτερική κίνηση και στην συνέχεια από μια εσωτερική αρχή, από ένα κοινό αίτιο, από μέσα προς τα έξω. Στα τεχνήματα η κατασκευή τους διακρίνεται, ή τουλάχιστον μπορεί να αποσυνδεθεί, από το προϊόν ενώ στα έμβια όσον αφορά την ανάπτυξη αυτό δεν συμβαίνει ποτέ· δεν υπάρχουν έμβρυα σπιτιών και θα ήταν τουλάχιστον παράλογο να θεωρήσουμε ότι ο ώριμος οργανισμός είναι ένα αποτέλεσμα διακριτό από την πορεία ανάπτυξής του. Ετούτο συγχρόνως, συνεπάγεται ότι ένα τεχνητό πράγμα όπως το σπίτι αυστηρά μιλώντας δεν έχει ή μάλλον δεν παράγει τον δικό του χρόνο· δεν έχει μια δική του εσωτερική συνέχεια και διάρκεια και άρα ούτε και μια δική του προοπτική. Η κατασκευή του μπορεί να διακοπεί και να συνεχιστεί αργότερα, δεν ποιεί ούτε οργανώνει ούτε διατηρεί συνεχώς το ίδιο τα μέρη του και, γενικότερα, δεν κάνει ενεργητικά τίποτα για να είναι αυτό που είναι· ό,τι και αν είναι αυτό που 'κάνουν' τα τεχνήματα, δηλαδή το έργο τους, δεν το κάνουν χάριν της συνέχειας της ύπαρξής τους. Το είναι τους δεν αποτελεί το εσωτερικό τους τέλος αλλά είναι μέσα που χρησιμοποιούνται από κάτι άλλο· υπάρχουν πάντοτε χάριν κάτι άλλου από αυτά τα ίδια. Αντιθέτως στα έμβια

¹⁰⁰⁸ ".....ὅπως ἂν γένηται τι τῶν ἔνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιῶντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ· οὐτε γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἢ τέχνη ἐστίν, οὐτε τῶν κατὰ φύσιν· ἐν αὐτοῖς γὰρ ἔχουσι ταῦτα τὴν ἀρχὴν. ἐπεὶ δὲ ποιήσις καὶ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως ἄλλ' οὐ πρᾶξεως εἶναι. καὶ τρόπον τινὰ περὶ τὰ αὐτὰ ἐστὶν ἡ τύχη καὶ ἡ τέχνη" HN 1140a10-20

ό,τι ανήκει στον χαρακτηριστικό τρόπο ζωής τους είναι συγχρόνως μέσο και τέλος. Τα έμβια ό,τι και να κάνουν σύμφωνα με την μορφή ζωής τους είναι κάτι που επανακάμπτει στα ίδια και συμβάλλει στην δική τους ζωή, στο ατομικό τους είναι και σε αυτό που είναι καλό για αυτά τα ίδια. Υπό μια οπτική, η ψυχή είναι αρχή της σχέσης ενός έμβιου με τον εαυτό του και η ζωή είναι η εκδήλωση αυτής της σχέσης ως ενέργεια ή τρόπος του είναι αυτής της διαδικασίας ή εσωτερικής ή τελεολογικής σχέσης που είναι το έμβιο. Η δε σχέση του με τον εαυτό του, επί της ουσίας, είναι η διαμεσολαβημένη από το σώμα του, δηλαδή από τις δυνατότητές του, χαρακτηριστική σχέση του με τον κόσμο την οποία και αφομοιώνει διατηρώντας την ουσιώδη ταυτότητά του και προκειμένου να διατηρεί την ουσιώδη ταυτότητά του και να πληρώνει το είναι του. Η ανάπτυξη και η αύξηση ενός οργανισμού είναι μια μεταβλητική διαδικασία που οφείλεται στην θρεπτική δυνατότητα η οποία είναι η βασική ψυχική δυνατότητα χωρίς την οποία δεν μπορεί να υπάρξει κανένα έμβιο και καμία ανώτερη ψυχική δυνατότητα. Το έμβιο, όμως, αφενός μεταβάλλεται σύμφωνα με την ψυχή του και όχι σύμφωνα με την τροφή που προσλαμβάνει καθώς μετασχηματίζει την τροφή σε 'σώμα' και την αφομοιώνει σύμφωνα με ένα λόγο ή αναλογία ως κάτι που έχει εξομοιώσει με τον εαυτό του, και αφετέρου, εκτός από την ανάπτυξη και την αύξηση, μέσω της θρέψης διατηρεί την σωματική του οργάνωση και κατάσταση. Παραμένει αυτό που είναι ανανεώνοντας την ύλη του και έτσι λόγω της ψυχής του διατηρεί αυτό τον εαυτό του, δηλαδή τον βασικό τρόπο του είναι του που αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για οιαδήποτε άλλη ψυχική δυνατότητα και ενέργεια. Η ικανότητα θρέψης είναι η βασική ψυχική δυνατότητα που την διαθέτουν ως τέτοια ακόμη και τα φυτά ενώ αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για όλες τις υπόλοιπες ιεραρχικά ανώτερες δυνατότητες και δραστηριότητες ενός έμβιου άλλης βαθμίδας¹⁰⁰⁹. Όσον αφορά την διαδικασία κάθε μάθησης και απόκτησης γνώσης, αλλά και νου όσον αφορά τον άνθρωπο, συνιστούν κατά μια διευρυμένη έννοια κινήσεις στις οποίες υπόκειται το έμψυχο, και όχι απλώς το σώμα, και που ωστόσο δεν είναι αλλοιώσεις καθώς αφορούν την τελείωση του όντος σύμφωνα με την φύση του αλλά κατά μια έννοια και πέρα από την φύση του αν αυτή εκληφθεί με την στενή έννοια. Το ίδιο ισχύει για την ανάπτυξη οιαδήποτε είδους 'υποκειμενικότητας'. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ακόμα και όσον αφορά τις ανώτερες ψυχικές ενέργειές τους, κατά τις οποίες από μια άποψη είναι παθητικά καθώς με κάποιο τρόπο προσλαμβάνουν τις αισθητές και τις νοητές μορφές από τον κόσμο, τα έμβια τρόπον τινά μεταβολίζουν τον κόσμο στον οποίο ανήκουν και με τον οποίο αλληλεπιδρούν αντικειμενικά: ή, μάλλον, η ίδια η αλληλεπίδραση είναι κάτι αντικειμενικό και μέσα στο έμψυχο ισοδυναμεί πάντοτε με κάποιου είδους επίγνωση ή κατανόηση. Όλα ετούτα έχουν άμεση συνάφεια με το ότι η τάξη του χρόνου συνάγεται από την τάξη της κίνησης και με το ότι η κίνηση είναι κάτι που συμβαίνει μέσα στα πράγματα και εξαρτάται από τις μορφές ή ουσίες ως πρώτες αρχές κίνησης¹⁰¹⁰. χωρίς τα κινούμενα πράγματα δεν θα υπήρχε ούτε

¹⁰⁰⁹ "η θρεπτική ψυχή υπάρχει και στα άλλα έμψυχα όντα και είναι η πρώτη και πιο κοινή δύναμη της ψυχής σύμφωνα με την οποία υπάρχει η ζωή σε όλα...είναι το πιο φυσικό έργο όλων των ζωντανών όντων" ΠΨ 415α26-29

¹⁰¹⁰ "φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος. ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερὸν·" (Φ 219α1-2) "τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον" (Φ 219β1-2). "ὁ δὴ χρόνος ἐστὶν τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν" (Φ 219β7-8). Τουτέστιν, ο χρόνος είναι αριθμὸς της κίνησης με την έννοια ότι είναι αυτό που αριθμείται

και όχι αυτό με το οποίο επιτελούμε την αρίθμηση· είναι εκείνο συναρτήσεως του οποίου η κίνηση είναι κάτι το οποίο μπορεί να μετρηθεί. Ο χρόνος ως μονάδα ή μέτρο μέσω του οποίου αριθμούμε δεν είναι κάτι αφηρημένο αλλά κάτι του ίδιου είδους που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ως μονάδα· "ο αριθμός είναι ένα πλήθος που μετριέται με το ένα...και για αυτό κάθε τι που είναι ένα δεν είναι αριθμός, όπως για παράδειγμα αν κάτι είναι αδιαίρετο" (ΜΦ 1057α4-8). Εκείνο που μετράμε είναι διάρκειες, είτε κίνησης είτε ηρεμίας, και όχι την ροή του χρόνου ως κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα από τα συμβάντα. Ο φυσικός χρόνος όπως και η έκταση, ως σύνολο τόπων ή υλικό συνεχές, είναι συνεχή και δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από την κίνηση, δηλαδή τα κινούμενα σώματα. Ο χρόνος ως αριθμούμενος απαιτεί την ψυχή, δηλαδή ένα ον που μπορεί να μετρήσει, αλλά δεν είναι ούτε υπερκοσμικός ούτε ψυχολογικός ή υποκειμενικός. Ο χρόνος δεν περιέχει τα πράγματα και εφόσον είναι κάτι που δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος και που τα μέρη του δεν συνυπάρχουν ποτέ, σε αντίθεση με την 'έκταση', είναι άπειρος και άρα, βάσει της αριστοτελικής έννοιας του απείρου, κάτι που περιέχεται. Το 'νυν' ως στιγμή είναι όριο και κατά μια έννοια υπερβατικό, δηλαδή καθαυτό εκτός χρόνου, ενώ ως 'μέσα' στο χρόνο είναι όριο που είναι 'αεί έτερον' και συνέχεια τον χρόνο· είναι μαζί τέλος του παρελθόντος και αρχή του μέλλοντος. Ο χρόνος, βέβαια, σε αντίθεση με την κίνηση και την μεταβολή που ανήκει μόνο στο κάθε μεταβαλλόμενο πράγμα, ισχύει παντού και κατά τον ίδιο τρόπο για όλα (Φ 218β10-15). Υπάρχουν είδη κίνησης αλλά δεν υπάρχουν είδη χρόνου (Φ 249α15-24).

Ο χρόνος διαφοροποιείται και από τον τόπο. Μολονότι και τα δύο είναι συνεχή ποσά τα μέρη του χρόνου, σε αντίθεση με του τόπου που συνυπάρχουν και ακολουθούν την διάταξη των σωμάτων που περιέχουν, δεν έχουν θέση το ένα ως προς το άλλο γιατί κανένα από τα μέρη του χρόνου δεν παραμένει. Ο χρόνος χαρακτηρίζεται μόνο από μια εσωτερική διάταξη των μερών του ως πρότερα και ύστερα (Κ 6.). Οι οντότητες που μεταβάλλονται, ως τοπικά εκτεταμένες έχουν όλα τους τα μέρη και υπάρχουν ανά πάσα στιγμή ολόκληρες ενώ ως χρονικά εκτεταμένες είναι μόνο στο παρόν και δεν έχουν τα χρονικά τους μέρη. Ο χρόνος είναι αναγκαίο χαρακτηριστικό όλων των ενδοκοσμικών όντων, καθώς χαρακτηρίζει και την κίνηση και την ηρεμία καθόσον η ηρεμία ως ενάντια στην κίνηση είναι η ακινησία των κινητών πραγμάτων και όχι των ακινητών. Ωστόσο, ως αριθμούμενος υπάρχει μόνο για τον άνθρωπο καθώς είναι ο μόνος που έχει την ικανότητα να αριθμεί. Από την άλλη ο Αριστοτέλης αποδίδει αίσθηση του χρόνου, δηλαδή της συνέχειας ή της παρόδου κάποιου διαστήματος, σε όλα τα ζώα που έχουν μνήμη καθώς η τελευταία ανήκει στο αισθητικό μέρος της ψυχής, στο πρώτο αισθητικό, και αναφέρεται μόνο κατά συμβεβηκός στην νόηση. "διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη. ὥσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζῶων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται.... ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ συμβεβηκός ἄν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ. διὸ καὶ ἑτέροις τισὶν ὑπάρχει τῶν ζῶων, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις" (ΠΜ 449β-450α). Ακόμη και τα όντα που δεν είναι μέσα στο χρόνο δεν μπορούμε να τα νοήσουμε χωρίς το συνεχές και το χρόνο (ΠΜ 450α9-10). Ο αριστοτελικός χρόνος δεν είναι ούτε ψυχολογικός ούτε υπερκοσμικός και η ψυχή δεν είναι ούτε σύνολο ιδιοτήτων ούτε σειρά νοητικών συμβάντων ή καταστάσεων με την σύγχρονη έννοια, ούτε κάτι που υπόκειται σε κινήσεις ή που προκαλεί κινήσεις με υλικούς τρόπους.

"Τὸ δὲ νῦν ἔστιν συνέχεια χρόνου, ὥσπερ ἔλεχθη· συνέχεια γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐσομένον, καὶ πέρασ χρόνου ἔστιν· ἔστι γὰρ τοῦ μὲν ἀρχῆ, τοῦ δὲ τελευτῆ. ἀλλὰ τοῦτ' οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῆς στιγμῆς μενούσης φανερόν· διαιρεῖ δὲ δυνάμει. καὶ ἢ μὲν τοιοῦτο, αἰεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ἢ δὲ συνδέει, αἰεὶ τὸ αὐτό, ὥσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν γραμμῶν (οὐ γὰρ ἢ αὐτῆ αἰεὶ στιγμή τῆ νοήσει διαρουντων γὰρ ἄλλη καὶ ἄλλη· ἢ δὲ μία, ἢ αὐτῆ πάντη)—οὕτω καὶ τὸ νῦν τὸ μὲν τοῦ χρόνου διαίσεις κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ πέρασ ἀμοφοῖν καὶ ἐνότης· ἔστι δὲ ταῦτό καὶ κατὰ ταῦτό ἢ διαίσεις καὶ ἢ ἔνωσις, τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτό" (Φ 222α12-24). "εἰ οὖν ἀδύνατόν ἔστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἔστι μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι χρόνον" (Φ 251β19-23).

Βάσει, της κεντρικής αριστοτελικής έννοιας της συνέχειας δεν μπορεί να υπάρχει κίνηση μέσα σε μια στιγμή και όπως η γραμμή δεν αποτελείται από σημεία έτσι και ο χρόνος δεν αποτελείται από νυν ούτε η κίνηση από κινήματα, δηλαδή στιγμιαία συντελεσμένες κινήσεις ή συμβάντα με την σύγχρονη έννοια του όρου. Οιοδήποτε φυσικό συνεχές είναι ως μέγεθος δύναμει άπειρα διαίρετο και κάθε τι που μεταβάλλεται μέσω κίνησης πρέπει κατ'ανάγκην να είναι διαίρετο και να πηγαινει από ένα όριο σε ένα άλλο όριο. "οὔτε γὰρ ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν οὔθ' ἢ γραμμὴ ἐκ στιγμῶν οὔθ' ἢ κινήσις ἐκ κινήματων· οὐθὲν γὰρ ἄλλο ποιεῖ ὁ τοῦτο λέγων ἢ τὴν κίνησιν ἐξ ἡμερῶν, καθάπερ ἄν εἰ τὸν χρόνον ἐκ τῶν νῦν ἢ τὸ μήκος ἐκ στιγμῶν ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῶνδε φανερόν ὅτι οὔτε στιγμήν οὔτ' ἄλλο ἀδιαίρετον οὐθὲν ἐνδέχεται κινεῖσθαι." (Φ 241α2-7). Κατά τον Αριστοτέλη οι μορφές δεν είναι προφανώς στιγμές ή

τόπος ούτε χρόνος. Ο χώρος και ο χρόνος και οι 'νόμοι' που τους διέπουν σχετίζονται με τις ουσίες και όχι αντιστρόφως. Η κατανοησιμότητα του κόσμου εξαρτάται από τις προσίδιες φύσεις του συνόλου των ειδών των ατομικών ουσιών και σωμάτων και όχι από ένα προϋπάρχον απόλυτο χωροχρονικό πλαίσιο με καθολικούς νόμους που τον υποβασιάζουν. "Δεν υπάρχει κίνηση πέρα και έξω από τα πράγματα"¹⁰¹¹ και η αιτιακή αποτελεσματικότητα δεν εντοπίζεται σε καθολικές κοινές ιδιότητες αλλά στις ίδιες τις ατομικές ουσίες. Ο τόπος και ο φυσικός χρόνος είναι διαστάσεις της κίνησης και όχι αυθύπαρκτα πεδία ή διαστάσεις που προϋπάρχουν και στην συνέχεια γεμίζουν με πράγματα. Φυσικά, αφού ο Αριστοτελικός κόσμος αφενός δεν είναι ένας δημιουργημένος κόσμος και αφετέρου περιέχει όλη την, αγέννητη και άφθαρτη, ύλη από την οποία γεννιούνται και φθείρονται αενάως όλα τα σώματα και οι φυσικές ουσίες, δεν τίθεται καν θέμα για την γένεση είτε του τόπου είτε του φυσικού χρόνου. Η ύλη υπάρχει μόνο ως ένα υλικό ποιοτικά ετερογενές και μεταβαλλόμενο συνεχές που επιδέχεται βαθμούς

σημεία αλλά είναι αδιαίρετες και πραγματικά όρια κινήσεων και πραγμάτων που έρχονται και φεύγουν από την ύπαρξη ακαριαία κατά την γένεση και την φθορά των πραγμάτων η οποία φθορά είναι συμπτωματική και συμβαίνει λόγω της ύλης. Υπό αυτή την οπτική, κατά την γνώμη μου, πρέπει να κατανοηθεί και η έννοια της ενέργειας με την αυστηρή έννοια στο ΜΦ Θ.6 η οποία προσιδιάζει και στην ψυχή ως εντελέχεια και στις ψυχικές ενέργειες των έμβιων. Τουτέστιν ως εντελής ενέργεια ή πλήρης πράξη που επειδή ενέχει το τέλος της για όσο γίνεται ή συμβαίνει είναι ολοκληρωμένη ανά πάσα στιγμή. Μια τέτοια ενέργεια ολοκληρώνεται ακαριαία, δεν συνιστά κίνηση, δεν χρειάζεται χρόνο για να ολοκληρωθεί και δεν διακρίνεται σε αρχή μέση και τέλος. Ετούτο δεν σημαίνει ότι δεν διαρκεί ή δεν παρατείνεται στον χρόνο αλλά σημαίνει ότι δεν χρειάζεται διάρκεια χρόνου για να είναι κάτι ολοκληρωμένο. Αυστηρά μιλώντας η ενέργεια μπορεί να συνυπάρχει με τον χρόνο αλλά η ίδια δεν είναι κάτι που έχει εσωτερική χρονική δομή ή διάταξη. Από αυτή την άποψη, κατά την γνώμη μου, η μορφή ως συγχρονικό αίτιο μολονότι είναι εμμενής στο πράγμα, και άρα αν και αμεγέθης έχει θέση κατά συμβεβηκόσ, ενέχει κάποιο βαθμό υπερβατικότητας τόσο όσον αφορά τον τόπο όσο και τον χρόνο. Από την άλλη, ως αίτιο της πραγμάτωσης και της συνέχειας του έμβιου ή αλλιώς ως μέσα σε ύλη ή σώμα είναι μέσα στο αποτέλεσμά της, δηλαδή στην διαμορφωμένη ύλη ή στο σώμα που ακριβώς λόγω αυτού είναι δυνάμει ον· ως αυτό που έχει γίνει και συνεχίζει να γίνεται στο μέλλον και που κάθε προηγούμενο στάδιο είναι 'ύλη' ή δυνατότητα για το επόμενο. Εκείνο που είναι συνεχές είναι το δυνάμει και είναι συνεχές και χρονικοποιημένο λόγω της συνεχούς συγκρότησής του από την μορφή ως εντελέχειά του. Η μορφή ως όριο και ως παρόν στο οποίο επιτελείται το γίνεσθαι είναι ανάλογη με το νυν γιατί εκδηλώνεται ως κάτι αεί έτερον που συνιστά όριο ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον και συνάμα πηγή του φυσικού χρόνου ή της διάρκειας του όντος του οποίου είναι μορφή. Η ψυχή μπορεί να ιδωθεί ως μια συνεχής ενεργοποίηση ή ενεργός κατεύθυνση ή οργανωτική αρχή λόγω της οποίας κάθε 'μοναδιαίο' ενέργημα του όλου είναι ήδη κάτι ολοκληρωμένο· "το γαρ εν τω νυν όλον τι" (HN 1174β5). Και η ζωή είναι ακριβώς μια τέτοια ενέργεια που ως αδιάλειπτη συνολική πράξη του έμψυχου είναι πλήρης ανά πάσα στιγμή 'μέσα' στην συνέχεια που παρέχει η ψυχή ως εντελέχεια με την οποία η ζωή ως ενέργεια του όλου συμπίπτει. Η ζωή ως διαδικασία συμβαίνει μέσα στο σώμα που είναι το αδιάλειπτα παραγόμενο και σύμφωνα με την ψυχή μεταβαλλόμενο ενιαίο συνεχές. Το σώμα μπορεί να μεταβάλλεται χωρίς να μεταβάλλεται το έμψυχο ως όλον. Ανά πάσα στιγμή το έμβιο είναι κάτι που ζει και έχει ζήσει γιατί το τέλος του δεν είναι άλλο από το να ζει· είναι πάντοτε τρόπον τινά από την εσωτερική πλευρά του τελικού ορίου της ζωής ως διαδικασίας, ή κατά μια έννοια η ενέργεια είναι συνεχώς η ίδια ένα όριο, και δεν χρειάζεται να διανύσει μια διαδρομή για να φτάσει στο σημείο να ζει ούτε χρειάζεται να διανύσει κάποιο διάστημα χρόνου για να έχει ζήσει. Μία ολοκληρωμένη κίνηση, ακόμα και ανεξαρτήτως του τελικού ορίου της το οποίο εξαρτάται από την μορφή που μεταδίδει το ποιητικό, δηλαδή αν διακοπεί, σημαίνει πάντοτε ότι προκύπτει κάτι από την άλλη πλευρά του ορίου, και αυτό που προκύπτει είναι κάτι διαφορετικό σε σχέση με κάποια ουσιώδη ή συμπτωματική μορφή. Το υποκείμενο μέσω της κίνησης θα έχει υποστεί κάποια από τις τέσσερις βασικές αριστοτελικές μεταβολές.

¹⁰¹¹ Φ 200β32.

πυκνότητας και αραιότητας τόσο ποσοτικά όσο και ποιοτικά και που ως τέτοια δεν προϋπάρχει από τα εκάστοτε φυσικά σώματα των οποίων είναι σύσταση. Είναι διαφοροποιημένη σε στοιχεία ή σώματα, δηλαδή σε κάποιου είδους ποιοτικά διακριτών και φυσικά συνεχών μεγεθών, δηλαδή σωμάτων, τα οποία είναι και μεταξύ τους συνεχή, τουτέστιν οι τόποι τους είναι συνεχείς. Βάσει της παρασιτικότητας του χρόνου στην κίνηση και της εξάρτησης της κίνησης από τις φύσεις και τις ουσίες μπορούμε να πούμε ότι τα στάδια μιας διαδικασίας όπως η ζωή των αυτοτελών ουσιών, δηλαδή των έμβιων, διέπονται από μια εσωτερική τελεολογική κανονιστική τάξη. Χωρίς την εξάρτηση του χρόνου από την κίνηση και της κίνησης από τα πράγματα ή τις ενέργειες και την ουσία, και χωρίς την αντικειμενική διάσταση του χρόνου, τουτέστιν ως αυτό αναφορικά με το οποίο μπορεί να μετρηθεί η κίνηση ή αλλιώς της κίνησης ως υπόστρωμα του χρόνου που υφίσταται ανεξάρτητα από την ψυχή ως αυτό που μπορεί αριθμώντας τον χρόνο να μετρήσει την διάρκειά της κατά το πρότερον και το ύστερον¹⁰¹², η έννοια της οντολογικής δυνατότητας, και άρα και της εσωτερικής τελεολογίας, δεν θα είχε νόημα. Η δυνατότητα θα αφορούσε καντιανώ τω τρόπω αποκλειστικά τις εκτός φυσικής πραγματικότητας γνωσιακές μας ικανότητες και η μόνη δυνατή τελεολογία θα ήταν η προθετική¹⁰¹³. Μόνο τα έμβια αυτοπραγματώνονται και αυτοριοθετούνται καθώς χαρακτηρίζονται από πλήρεις ενέργειες που τρόπον τινά επιστρέφουν στον εαυτό τους, σε αντίθεση και με την ετεροαλληλοκαθοριζόμενη κίνηση και οριοθέτηση των μη πλήρων άβιων φυσικών σωμάτων που κατέχουν φύση μόνο ως παθητική αρχή κίνησης και με τα ατελή τεχνήματα των οποίων, ως τέτοια, η αρχή κίνησης και άρα και το τέλος είναι εξωτερικά της παραγωγής και του είναι τους. Ο Αριστοτέλης, σε αντίθεση με την σύγχρονη μετακαρτεσιανή αντίληψη δεν διακρίνει τα σώματα σε έμβια και άβια και εν συνεχεία τα άβια σε φυσικά και τεχνητά. Διακρίνει τα σώματα σε φυσικά και τεχνητά και εν συνεχεία διακρίνει τα φυσικά σώματα σε έμβια και άβια. Οιονεί εξ ορισμού ένα τεχνητό αντικείμενο δεν θα μπορούσε με κανένα τρόπο να είναι ζωντανό. Η ίδια η έννοια του τεχνητού ή της κατασκευής από ανεξάρτητα μέρη είναι απαγορευτική.

¹⁰¹² Φ 219β1-2, 223α21-29. Όπως διευκρίνισα και προηγουμένως η έννοια του φυσικού χρόνου ή της ενδοχρονικής ύπαρξης δεν σημαίνει μια Αντικειμενική ροή του Χρόνου σύμφωνα με την οποία μπορούμε να μετρήσουμε τις διαδικασίες καθώς συμβαίνουν. Το να είναι κάτι στον χρόνο σημαίνει ότι έχει διάρκεια που μπορεί να μετρηθεί σύμφωνα με ένα μέτρο. Ο χρόνος δεν ρέει ανεξάρτητα από την χρονικότητα των συμβάντων. Το 'νυν' είναι αυτό με το οποίο αριθμούμε ενώ ο χρόνος είναι αυτό το οποίο αριθμούμε. Το νυν ως πρότερον και ύστερον είναι το ίδιο ως προς το υπόστρωμα με την κίνηση αλλά διαφέρει από την κίνηση ως προς το είναι (Φ219α19-20). Το νυν είναι κάτι που διαιρεί την κίνηση και ενώνει τον χρόνο. Έτσι δύο νυν ως όρια περιορίζουν τον χρόνο δίνοντας έναν αριθμό χρόνου ο οποίος μολονότι τα όρια μπορεί να είναι αυθαίρετα ή να μεταβάλλονται το μεταξύ τους είναι ο ίδιος αριθμός χρόνου (Φ 219α27). Γιατί, 'μαρκάροντας' την κίνηση με δυο νυν αυτό που οριοθετείται δεν είναι κίνηση αλλά χρόνος γιατί τα όρια ανήκουν σε αυτό του οποίου είναι όρια. Έτσι σημαδεύοντας την κίνηση με δύο τώρα έχουμε δύο όρια που οριοθετούν χρόνο και αυτός ο χρόνος είναι αριθμητός και άρα αριθμώντας τον χρόνο μετράμε την κίνηση που μαρκάραμε. Τα νυν αντιστοιχούν σε κάτι πρότερον και ύστερον της κινήσεως και άρα εκτίθενται από την ίδια την κίνηση των πραγμάτων χωρίς να είναι κίνηση. Έτσι όταν η ψυχή τα χρησιμοποιεί για να αριθμήσει προκύπτει ο χρόνος ως αριθμός κινήσεως ο οποίος ως αριθμός δεν είναι όπως τα όρια που ανήκουν μόνο σε αυτό του οποίου είναι όρια αλλά ανήκει και αλλού (220α19-23). Ο χρόνος είναι ένας τρόπος εμπειρίας της κίνησης που δεν ταυτίζεται με την κίνηση αλλά είναι αδιαχώριστος και εξαρτώμενος από την κίνηση.

¹⁰¹³ Βλ. Καντ ΚΚΔ & 76

Το κάθε πράγμα που είναι ουσία δεν είναι ένα σύνολο ιδιοτήτων αλλά είναι αυτό που κάνει επειδή όντας καθορισμένο από την μορφή του κατέχει ή είναι ένα σύνολο καθορισμένων δυνατοτήτων των οποίων η ενέργεια συνιστά εκδήλωση της μορφής του· συνιστά εκδήλωση της μορφής του υπό την έννοια ότι το πράγμα εκδιπλώνεται ή απλώς εκδηλώνει ως συμπεριφορά την μορφή που ήδη έχει ή είναι. Ακόμα και οι συμπτωματικές ιδιότητες ενός πράγματος, για παράδειγμα τα υλικά ποιοτικά χαρακτηριστικά του, σχετίζονται με κάτι που κάνει ή μπορεί να κάνει το πράγμα λόγω της ενύπαρξης αυτής της ιδιότητας μολονότι το πράγμα καθ'εαυτό δεν χαρακτηρίζεται από αυτές τις ιδιότητες. Η μορφή ως ψυχή είναι ολιστική αρχή ενότητας και συνέχειας, σωματικής εσωτερικής συνοχής και χρονικής συνέχειας ή ετερογενούς 'διακριτής' διάρκειας, και εξ'αυτού εξατομίκευσης του έμβιου. Να επαναλάβω εδώ, ότι η εξατομίκευση δεν αφορά αποκλειστικά την σωματική οργάνωση και διάκριση με την στενή έννοια. Για παράδειγμα, το ότι το ζώο είναι αισθητικό σημαίνει ότι η ατομικότητά του και ο προσίδιος τρόπος του είναι του συγκροτείται μέσω της αίσθησης. Αν δεν αισθάνεται δεν είναι ζώο και το να αισθάνεται σημαίνει πάντοτε ότι αυτό ως σύνολο αισθάνεται ότι αισθάνεται, έστω και αν για όσα δεν έχουν μνήμη αυτό αφορά μόνο ένα παρόν που δεν το διακρίνουν ή δεν το αντιλαμβάνονται ως τέτοιο. Όπως και να έχει η μορφή αφορά τον συγχρονικό συντονισμό, την οργάνωση και την κατεύθυνση όλων των επιμέρους αιτιακών σχέσεων μέσω των οποίων εκδηλώνεται ακριβώς αυτή η μορφή, και ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ότι η ύλη είναι ήδη και συνεχώς δυνάμει αυτή η μορφή επειδή έχει προκύψει ως τέτοια από την ενέργεια μιας συνώνυμης ουσίας στην κατάλληλη ύλη και όχι επειδή η μορφή προκύπτει ως αποτέλεσμα πρόθεσης ή ως αποτέλεσμα ενδεχομενικής σύγκλισης προηγούμενα ανεξάρτητων αιτιακών αλυσίδων οι οποίες υπόκεινται σε περιορισμούς που ασκεί καθοδικά το όλο ή κάποιο ανώτερο επίπεδο. Από την άλλη, ετούτο δεν αποκλείει, σε περιορισμένο βαθμό, τις περιπτώσεις αυτόματης γένεσης όπου, για παράδειγμα, η μορφή ενός έμβιου χαμηλής βαθμίδας μπορεί να ανακινεί συμπτωματικά από κάποια είδη ύλης μέσω κινήσεων που προκύπτουν τυχαία, δηλαδή αυτόματα, και μοιάζουν με εκείνες με τις οποίες θα μεταδιδόταν η μορφή από ένα ον ίδιας μορφής. Η αυτόματη γένεση, ωστόσο, δεν αναιρεί την πρωτοκαθεδρία της μορφής καθώς αφορά την τυχαία δημιουργία και το κράτημα μιας ενιαίας εσωτερικής κίνησης. Έτσι, η εκδήλωσή της μορφής είναι συγχρονική με το αποτέλεσμα της γένεσης και αφ'ης στιγμής εκδηλωθεί είναι εκείνη που το συγκροτεί και καθορίζει την μετέπειτα πορεία ανάπτυξης· το εν λόγω ατελές και μη αναπαραγώγιμο ον γεννιέται επειδή μέσω κινήσεων αποκτά μορφή και η γέννησή του είναι συγχρονική με την εκδήλωση της μορφής και λόγω της μορφής. Παρά την συγχρονικότητα, η μορφή ως αίτιο της συνέχειας είναι τρόπον τινά ένα βήμα μπροστά. Ή μάλλον είναι αίτιο της συνέχειας επειδή, περιγραφικά μιλώντας, είναι ένα βήμα μπροστά από 'τον εαυτό της' ως δυνατότητα της οποίας είναι καθορισμός ή εντελέχεια· είναι πάντα και ήδη η αρχή ως εντελέχεια του επόμενου που συμπίπτει με το τέλος του προηγούμενου βήματος της ενέργειας της δυνατότητας που καθορίζει και που ως εκ τούτου κάθε εκδήλωσή της είναι εκδήλωση της μορφής ή εντελέχειας ως ενέργειας ή τρόπου του είναι του πράγματος. Αυστηρά μιλώντας δεν υπάρχουν καν διακριτά βήματα ή στάδια. Πιο απλά, μέσα σε μια συνεχή διαδικασία που καθορίζεται ή οριοθετείται από μια συνολική μορφή το τέλος κάθε προηγούμενου βήματος είναι ήδη το αμέσως επόμενο ή μάλλον η εκδήλωση της ποιοτικής μορφής ανήκει στο αμέσως

επόμενο¹⁰¹⁴. Εφόσον όμως πρόκειται για μια σύνθετη διαδικασία που συμβαίνει μέσα στο ίδιο το σώμα και που καθορίζεται από την ψυχή ως εσωτερική, και όχι εξωτερική, αρχή κίνησης, κάθε χαρακτηριστική ζωτική εκδήλωση είναι εκδήλωση της ψυχής και καμία τέτοια εκδήλωση δεν έχει ένα τέλος που είναι εξωτερικό της συνολικής διαδικασίας που καθορίζει η ψυχή. Το σώμα μπορεί να υπόκειται σε διάφορα επίπεδα σε μεταβολές και κινήσεις χωρίς η ενέργεια της συνολικής διαδικασίας, που κατά κάποιο τρόπο είναι το είναι του έμψυχου, να είναι κίνηση. Οιαδήποτε στιγμή αυτής της διαδικασίας είναι μια ολοκληρωμένη και συγκεκριμένη εκδήλωση μιας μορφής ζωής από την άποψη ότι είναι μια τέτοια μορφή ζωής. Ένα αγόρι μπορεί να είναι ατελές σε σχέση με έναν άντρα, δηλαδή και σε σχέση με τα μορφολογικά χαρακτηριστικά ενός άντρα και σε σχέση με την απόκτηση, ανέλιξη ή εκδήλωση των ψυχικών δυνατοτήτων που δεν αποκτά άμεσα με την γέννησή του, αλλά είναι ήδη ολοκληρωμένα μια τέτοια μορφή ζωής και όχι κάποια άλλη. Ανα πάσα στιγμή είναι ένα 'τόδε τι' και ολοκληρωμένα μια τέτοιου είδους μορφή ζωής. Έχει τις απαιτούμενες φυσικές βάσεις και υπό κανονικές συνθήκες, δηλαδή αν τίποτε δεν παρέμβει, θα τελειωθεί και από την άποψη της πληρότητας του ανθρώπινου τρόπου ζωής.

Αν μια κίνηση είναι απολύτως συνεχής, δηλαδή χωρίς καμία διακοπή, τότε κανένα σημείο της διαδρομής, δηλαδή καμία ενδιάμεση θέση ή μορφή, δεν εκδηλώνεται εντελεχεία· κάθε ενδιάμεσο υπάρχει μόνο δυνάμει και η εντελέχεια του πράγματος είναι η ατελής εντελέχεια της κίνησής του. Μόνο η τελική μορφή είναι ενεργεία και αυτή ανήκει στο επόμενο. Ο λόγος όμως που μπορεί να συμβαίνει αυτό είναι γιατί δεν υπάρχουν ατομικοί, δηλαδή αδιαίρετοι, χρόνοι και γιατί το 'νυν' δεν είναι μέρος του χρόνου. Το σημείο ή στιγμή στο οποίο εκδηλώνεται ένα πραγματικό όριο ή μια μορφή δεν είναι κάτι που προστίθεται στην περίοδο του χρόνου που το πράγμα γινόταν αυτή η μορφή ούτε το πράγμα είχε γίνει αυτή η μορφή πριν να την εκδηλώσει¹⁰¹⁵. Το να πούμε ότι τελειώνει μια περίοδος κατά την οποία κάτι γίνεται είναι το ίδιο με το να πούμε ότι αρχίζει μια περίοδος όπου κάτι είναι αυτό που έχει γίνει. Ως εκ τούτου η διακοπή της συνέχειας μιας σύνθετης διαδικασίας όπως η ζωή που καθορίζεται από την ψυχή σημαίνει ακαριαία απώλεια της ψυχής ή μορφής και άρα απώλεια της ενότητας, τρόπον τινά του συγχρονικού συντονισμού όλων των επιμέρους κινήσεων¹⁰¹⁶, και θάνατο. Ο θάνατος σημαίνει απώλεια της οριοθέτησης και τρόπον τινά είναι από την άλλη πλευρά του ορίου· δεν είναι τέλος της ζωής αλλά 'αρχή' του μη όντος ως αυτό που ήταν. Είναι η απώλεια της ενότητας, της διαφοράς του από το περιβάλλον και των σταθερών χαρακτηριστικών σχέσεων του όντος που επιφέρει εξομοίωση. Ο θάνατος είναι αναπόφευκτος αλλά όχι μόνο δεν είναι προορισμός της ζωής αλλά είναι το ριζικά αντίθετό της.

¹⁰¹⁴ "τὸ σημείον μὲν οὖν ἀμοιβῶν κοινόν, καὶ τοῦ προτέρου καὶ τοῦ ὑστέρου, καὶ ταύτων καὶ ἕν ἀριθμῶ, λόγῳ δ' οὐ ταύτων (τοῦ μὲν γὰρ τελευτή, τοῦ δ' ἀρχή)· τῷ δὲ πράγματι ἀεὶ τοῦ ὑστέρου πάθους ἔστιν". Φ 263β12-15.

¹⁰¹⁵ Φ 263β-264α. Βλ. Conford 1934, 383-389 και εδώ υπ. 20.

¹⁰¹⁶ Κατά μια έννοια η χρήση του όρου συγχρονικότητα είναι παραπλανητική και συνιστά λήψη ζητουμένου. Το αριστοτελικό 'άμα' σημαίνει 'μαζί' με την έννοια ότι κάποια πράγματα συμβαίνουν ή είναι μαζί στον ίδιο τόπο με την έννοια του ορίου, υποδηλώνει σταθερό είδος σχέσης και η συγχρονικότητα αποτελεί τρόπον τινά αποτέλεσμα και όχι προϋπόθεση.

Κατά την γνώμη μου, η ιδιοφυής λύση του Αριστοτέλη έγκειται στον τρόπο με τον οποίο ενώ, με σύγχρονους όρους, ο καθορισμός είναι πάντοτε από πάνω προς τα κάτω, και μάλιστα ως σχεδόν κάτω κάτω, τα ανώτερα επίπεδα ή το όλον δεν ασκούν επιπρόσθετες ανιμιστικές, βιταλιστικές, υλικές ή μηχανιστικές αιτιακές δράσεις προς τα κάτω, και συγχρόνως αυτός ο καθορισμός δεν συνιστά μια απλή εξηγητική αρχή. Οι μορφές έχουν πραγματική αιτιακή αποτελεσματικότητα γιατί συγκροτούν εκ των έσω, ή αλλιώς από κάτω προς τα πάνω, την άμεση και, κυρίως, ενιαία δυνατότητα του όλου έτσι ώστε να μην χρειάζεται ούτε κάποιου είδους καθοδική αιτιότητα, ούτε ψυχοποίηση της υλικής σύστασης ή, γενικώς, επίκληση οιοδήποτε είδους υλοζωϊσμού. Στην εύλογη αντίρρηση ότι η μορφή δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο παρά μια εξηγητική αρχή η απάντηση, κατά την γνώμη μου, έχει δύο σκέλη. Κατά πρώτον είναι αδιαχώριστη από τις αριστοτελικές έννοιες της δυνατότητας και της ενέργειας που συνδέονται άμεσα με τις έννοιες του για την αιτιότητα, την συνέχεια, την κίνηση και την πράξη. Κατά δεύτερον, ως εξηγητική αρχή δεν αφορά τον τρόπο που εμείς γνωρίζουμε ή κατανοούμε τα πράγματα αλλά το ίδιο το είναι των πραγμάτων τα οποία μπορούμε να τα γνωρίζουμε ακριβώς επειδή έχουν μορφές και όχι αντιστρόφως. Τα γνωρίζουμε δε μέσω αντιληπτικών και νοητικών ενεργημάτων, τουτέστιν μορφικών διαδικασιών ή συμβάντων που ως τέτοια εμπίπτουν στην γενική έννοια της αριστοτελικής αιτιότητας και της παρεξηγημένης έννοιας της μετάδοσης της μορφής. Τα αντιληπτικά και τα νοητικά ενεργήματα είναι εξίσου, ή και 'παραπάνω', μέρη της πραγματικότητας με τις υπόλοιπες αιτιακές διαδικασίες. Η μορφή προκύπτει με μια πολύ ισχυρή έννοια από τα ίδια τα πράγματα γιατί ανήκει στα ίδια τα πράγματα· ανήκει στο κάθε ατομικό πράγμα που είναι αυτό που είναι λόγω της προσίδιας μορφής του και εκείνο που επιτρέπει την γνώση είναι η πραγματικότητα της μορφικής αιτιότητας και η κατανόηση των αναλογικά ίδιων τρόπων με τους οποίους συγκροτούνται και συμπεριφέρονται τα πράγματα λόγω της ατομικής μορφής τους και όχι η γενίκευση μέσω ομοιοτήτων ή η διατύπωση γενικών νόμων. Τα πράγματα που κατατάσσουμε στο ίδιο είδος ή γένος χαρακτηρίζονται από εσωτερική αιτιακή ομοιότητα και πρότυπο συμπεριφοράς και όχι από καθολικά γένη ή είδη. Το μέτρο του είδους είναι το ατομικό και όχι το είδος το μέτρο του ατομικού, ενώ το είδος δεν είναι τίποτε πάνω και πέρα από τα ατομικά πράγματα¹⁰¹⁷. Καμία ουσία δεν εξατομικεύεται συναρτήσει κάποιου κατηγορήματος και ο μόνος λόγος που μπορούμε να της αποδώσουμε κάποιο κατηγορήμα είναι επειδή έχει μια συγκεκριμένη μορφή. Εν ολίγοις, ο λόγος για τον οποίο μπορούμε να πούμε ότι τα πράγματα έχουν κάτι κοινό και να τα μεταχειριζόμαστε ως είδη είναι επειδή είναι ήδη φυσικά εξατομικευμένα από την προσίδια μορφή τους. Η κατανόηση του μορφικού αιτίου δεν έχει να κάνει με το ότι όλα τα πράγματα διέπονται από κοινούς γενικούς νόμους αλλά με τον τρόπο που τα ίδια τα πράγματα μπορούν διαβαθμισμένα να είναι έννομες οντότητες και με την αλληλοδιαπλοκή αυτών των έννομων οντοτήτων· με το πως κάτι συγκροτείται, κατέχει και εκδηλώνει αιτιακά τον νόμο ή κανόνα της συμπεριφοράς του. Οι νόμοι της φύσης όπως τους εννοούμε στην σημερινή επιστήμη δεν καθορίζουν δράσεις αλλά περιγράφουν καταστάσεις πραγμάτων στις οποίες υπάρχει ένας τέτοιος καθορισμός ή, ίσως, αρνούμαστε πλήρως την ύπαρξη οιοδήποτε τέτοιων καθορισμών· οι νόμοι της επιστήμης είναι νόμοι της φύσης και όχι νόμοι

¹⁰¹⁷ ΜΦ Ι. 1-2.

που είναι φύση ή φύσεις. Επομένως η μορφή αφορά την πρώτη αρχή ή αιτία του ίδιου του ατομικού νόμου κάθε πράγματος ως το σημείο πέρα από το οποίο δεν υπάρχει ανάλυση για το συγκεκριμένο πράγμα. Η μορφή είναι πρωτίστως η αιτία που τα ίδια τα πράγματα είναι εξηγήσιμα και όχι ο λόγος με τον οποίο εμείς εξηγούμε τα πράγματα. Για τον Αριστοτέλη, σε αντίθεση με τον Καντ, η φιλοσοφία δεν έγκειται στην εξήγηση του τρόπου που ο κόσμος της εμπειρίας μας παρουσιάζεται ως ένα διατεταγμένο ή ενοποιημένο σύστημα αλλά στο τι συνάγεται από το ότι ο ίδιος ο κόσμος είναι ένα διατεταγμένο και ενοποιημένο σύστημα. Η πραγματικότητα όπως την γνωρίζουμε δεν καθορίζεται από τις μορφές της ανθρώπινης σκέψης και οι ίδιες οι μορφές της σκέψης δεν είναι λειτουργίες μιας ενότητας που προσιδιάζει αποκλειστικά στην γνωσιακή μας ικανότητα και που ως εκ τούτου αδυνατούν ή είναι αναρμόδιες να μας φέρουν σε επαφή όχι μόνο με την πραγματικότητα καθ'εαυτή αλλά με οιοδήποτε είδους εξωτερική πραγματικότητα. Ο νους μας μπορεί να συλλάβει την πραγματικότητα και ό,τι συλλαμβάνεται ως ενότητα, τόσο στην αντίληψη όσο και στην νόηση, υπάρχει και ως ενότητα. Τα αντικείμενα της γνώσης δεν είναι τα περιεχόμενα της συνείδησης. Δεν γνωρίζουμε αισθήσεις, έννοιες και ιδέες αλλά τα αισθητά και νοητά χαρακτηριστικά των πραγμάτων του κόσμου. Οι αισθήσεις και οι έννοιες που αποκτούμε μέσα από την σχέση μας με τον κόσμο είναι δυνάμεις ή εργαλεία μέσω των οποίων γνωρίζουμε και όχι αυτό που γνωρίζουμε. Η εξάλειψη της ουσίας ή γενικότερα της μορφικής αιτιότητας από την πραγματικότητα των πραγμάτων, των συμβάντων και των γεγονότων του κόσμου στην οποία συμπεριλαμβάνεται και ο τρόπος αισθητηριακής αντίληψης και νόησης τους ως διακριτοί τρόποι σχέσης κάποιων έμβιων με την πραγματικότητα στην οποία ανήκουν και τα ίδια, καθιστά όλες τις κρίσεις μας σχετικά με την πραγματικότητα άνευ νοήματος και κάθε έννοια επίγνωσης ή συνείδησης ή εαυτότητας αδύνατη. Επί της ουσίας καθιστά αδύνατες και τις κρίσεις, και η εξωτερική πραγματικότητα θα πρέπει όντως να εκλαμβάνεται ως μια ροή αισθητηριακών δεδομένων και η συνείδηση ως ένα πνεύμα ή φάντασμα μέσα στην ανθρώπινη φυσική μηχανή που για κάποιο περίεργο λόγο αντιλαμβάνεται ή εποπτεύει εσωτερικές καταστάσεις, θέλει και σκέπτεται. Χωρίς την καρτεσιανή 'res cogitans' ο σύγχρονος υλισμός δεν μπορεί να αφορά ούτε καν μηχανές ή εγκεφάλους που σκέπτονται παρά μόνο μηχανές ή ανθρώπους που δεν σκέπτονται και που όπως τα καρτεσιανά αυτόματα ζώα έχουν 'αισθήσεις' και πάθη και εντυπώσεις στα οποία αντιδρούν μηχανιστικά αλλά δεν τα αισθάνονται επειδή δεν έχουν συνείδηση. Σε μια αμιγώς μηχανιστική φύση ένα οιοδήποτε είδους ανακλαστικό ενέργημα δεν μπορεί παρά να αφορά μια εξωφυσική συνείδηση ή ένα επιφανόμενο. Η ερμηνεία της αριστοτελικής ουσίας ως στατικό υποκείμενο κατηγορημάτων και της μορφής ως σύνολο ουσιαστών ιδιοτήτων παρακάμπτει τον αιτιακό ρόλο της ψυχής ή μορφής ή ουσίας ως ενεργού καθορισμού ή οριοθέτησης του έμψυχου σώματος μέσα στον κόσμο και σε σχέση με τον κόσμο. Παρακάμπτει το ζωντανό σώμα ως ένα σύνολο ιεραρχημένων, συντονισμένων και καθορισμένων δυνατοτήτων μέσω των οριοθετικών ενεργειών των οποίων αυτοσυγκροτείται συνεχώς το έμβιο ως ατομικό ον ή ως 'εαυτός' που βρίσκεται διαρκώς σε μια αμφιδρομική σχέση με το σώμα και το περιβάλλον του την οποία, υπό κανονικές συνθήκες και στο πλαίσιο των δυνατοτήτων του, ελέγχει.

Στον υποσελήνιο κόσμο, μόνο τα έμβια είναι διαβαθμισμένα πλήρεις ουσίες γιατί μόνο στα έμβια η μορφή ή ψυχή τους είναι ταυτόχρονα και εσωτερικό ποιητικό και τελικό αίτιο ή μάλλον είναι εσωτερικό ποιητικό αίτιο επειδή είναι τελικό αίτιο ως κάτι που κινεί χωρίς να κινείται. Τα έμβια χαρακτηρίζονται από ουσιασθή εσωτερική ενότητα και όχι από απλή φυσική συνέχεια και ο λόγος ακριβώς που τα έμβια είναι παραδειγματικές ουσίες είναι επειδή οι εξατομικευτικές μορφές τους τα καθιστούν περισσότερο 'ένα και ον' από τα άβια σώματα. Όλα τα σώματα έχουν κάποιου είδους ένυλη μορφή αλλά μόνο τα έμβια έχουν εμμενή μορφή ή ψυχή και άρα μορφή που δεν προσδίδει απλώς μια παθητική τάση ή ορμή για μια φυσική κίνηση αλλά καθορίζει ως εσωτερική ακίνητη αρχή κίνησης την πραγμάτωση και τον τρόπο πραγμάτωσης του τέλους που έγκειται στην πλήρη εκδήλωση αυτής της ίδιας. Η ψυχή ως ακίνητο κινούν δεν καθορίζει απλώς μια κανονική συμπεριφορά ενός σώματος αλλά αποτελεί για το σώμα μια διαρκή πηγή τελεολογικής τάξης ή κανονιστικότητας· είναι συγκροτητική εντελέχεια ως ο συνολικός συντονισμός όλων των ιεραρχικών δυνατοτήτων ή νόμων ενός έμβιου σώματος ή αλλιώς ενός όντος που δεν είναι απλώς σώμα αλλά έχει σώμα. Υπ'αυτή την έννοια τα έμβια είναι τα μόνα όντα που αυτοπραγματώνονται κινώντας αυτά τον εαυτό τους, όχι με την έννοια ότι δεν απαιτούνται εξωτερικοί παράγοντες ως συναίτια, αλλά με την έννοια ότι καθορίζουν αυτά τους τρόπους αλληλεπίδρασής τους τουλάχιστον όσον αφορά τις χαρακτηριστικές ζωτικές συμπεριφορές τους. Δεν καθορίζουν τους τρόπους αλληλεπίδρασής τους με την έννοια που κάτι θερμαίνεται επειδή είναι δύναμη θερμό και που αν δεν ήταν δεν θα μπορούσε να υποστεί θέρμανση. Τα έμβια εγκαθιδρύουν δικούς τους κανόνες και αιτιακές συμπεριφορές που διακρίνονται από τις υλικές ποιοτικές αλληλεπιδράσεις και κινήσεις του περιβάλλοντος. Δεν γεννούν εκ του μηδενός κίνηση αλλά η ψυχή ως τελικό αίτιο είναι το καθαυτό ποιητικό αίτιο που καθορίζει τις εσωτερικές κινήσεις τους έτσι ώστε να εμφανίζονται ως σύνολα αιτιακές συμπεριφορές άλλης τάξης ενώ επιπλέον τα καθιστά ικανά να κινούν αυτά τον εαυτό τους και να είναι φορείς ποιητικής αιτιότητας. Η καθοριστική ποιητική αιτιότητα της εμμενούς μορφής είναι αυτή που επιτρέπει την διατήρηση της ουσιασθούς ταυτότητας του έμβιου, δηλαδή της ίδιας της μορφής του, μολονότι αυτό μπορεί να μεταβάλλεται υλικά, ενώ συγχρόνως είναι και εκείνη από την οποία εξαρτώνται πρωταρχικά αυτές οι υλικές μεταβολές και άρα και το φάσμα διακύμανσης όλων των συμπτωματικών μορφών που δεν ενέχονται στην οντολογική συγκρότηση του υποκειμένου. Η εμμενής μορφή ως κατεύθυνση της διαδικασίας της ζωής δεν είναι ένας απλός κανόνας ή μια απλή δομική ή λειτουργική αρχή αλλά μια οντολογική κανονιστική και οριοθετική αρχή συμπεριφοράς. Η δε εμμένεια της, κατά την άποψη μου τουλάχιστον, αφορά την εμμένεια της στην ίδια την δυνατότητα· στο από την μορφή ενοποιημένο σύνολο δυνατοτήτων, που έχει ή είναι συνολικά το διαμορφωμένο σώμα. Μια δυνατότητα ή ενοποιημένο σύνολο δυνατοτήτων με ανώτερο βαθμό επάρκειας από τις υλικές δυνατότητες τις οποίες, ως συνολική δυνατότητα, χρησιμοποιεί και υπερβαίνει ακριβώς λόγω της εντελέχειας ως εμμένειας της μορφής ή ψυχής. Αυτή είναι η ισχυρή έννοια της πραγματικής δυνατότητας που δεν υφίσταται, ούτε φυσικά ούτε λογικά, ανεξάρτητα από εκείνο που την καθορίζει και αυτός είναι και ο λόγος που η ψυχή και το σώμα είναι ένα. Η ψυχή είναι η εντελέχεια της δύναμης ή δυνατότητας που έχει ή είναι το σώμα ως σύνολο δυνατοτήτων ή οποία δυνατότητα δεν υφίσταται ανεξάρτητα από την εντελέχεια. Η ψυχή ως πρώτη εντελέχεια του σώματος αφορά την πληρότητα ή

επάρκεια της ίδιας της δυνατότητας ή αλλιώς του σώματος ως δύναμει όντος που ως τέτοιο, δηλαδή ως υπαρκτό δύναμει ον, δεν υφίσταται ανεξάρτητα από τον συνεχή μορφικό καθορισμό που του παρέχει η ψυχή του· υφίσταται μόνο ως σώμα ενός ενεργεία όντος, δηλαδή ενός έμβιου όντος που για να διατηρηθεί το ίδιο πρέπει να διασώζει τον εαυτό του ως έμψυχο και άρα τουλάχιστον σε ένα βαθμό πρέπει να ασκεί κάποια από τα ζωτικά του έργα. Πρέπει να διατηρεί τις δυνατότητες που του παρέχει η ψυχή του και ετούτο απαιτεί την άσκηση αυτών των δυνατοτήτων. Ο μορφικός όμως καθορισμός που του παρέχει η ψυχή του δεν συνίσταται στην δράση μιας υποστασιακής οντότητας πάνω του. Είναι ήδη μέσα στην δυνατότητα, στο πλέγμα πεπερασμένων ή οριοθετημένων δυνατοτήτων που είναι το ζωντανό σώμα, γιατί αυτό ακριβώς είναι το νόημα του να είναι κάτι δυνατότητα και ειδικότερα μια πλήρης ή ανώτερου βαθμού επάρκειας δυνατότητα όπως το έμβιο. Η δυνατότητα ενέχει την έννοια μιας εσωτερικής διαφοράς ενός πράγματος με τον εαυτό του. Αυτού που είναι από αυτό που είναι αλλά ακόμη, ή απλώς στην παρούσα φάση, δεν είναι αλλά μπορεί να είναι γιατί είναι καλό για αυτό το ίδιο να είναι καθώς αυτό είναι το τέλος ή ο πληρέστερος βαθμός πραγματικότητας που μπορεί να φτάσει ή που του αντιστοιχεί ως αυτό που είναι. Ένα τέλος ωστόσο, με το οποίο ως έμψυχο δεν μπορεί να ταυτιστεί ποτέ πλήρως. Αφενός δεν μπορεί το έμψυχο να είναι η ψυχή ή εντελέχεια του, και αφετέρου για να διατηρήσει την εντελέχεια του θα πρέπει συνεχώς κάτι να κάνει όχι γιατί αναγκάζεται αλλά επειδή το 'επιθυμεί'. Το καλό δεν έχει ανθρωπομορφική διάσταση και δεν είναι στόχος ή σκοπός. Οριακά αναφέρεται και στην ηρεμία των μη αυτοτελών βαριών και ελαφριών σωμάτων στον οικείο τους τόπο επειδή εκεί ως μέρη ενός ομοιογενούς όλου έρχονται στην εντελέχεια ή πληρότητα που τους αντιστοιχεί ως τέτοια. Σε ένα είδος ισορροπίας του περιεχόμενου φυσικού συνεχούς με το περιέχον διαφορετικό, δηλαδή ποιοτικά ή μορφικά εχόμενο, φυσικό συνεχές το ακίνητο πέρας του οποίου είναι ο τόπος αυτού που περιέχεται και άπτεται, δηλαδή έχει κοινό, οντολογικό, όριο, με αυτό. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι και η αριστοτελική όρεξη έχει μια διευρυμένη έννοια που δεν σχετίζεται με κανενός είδους πρόθεση έλλογη ή άλογη επιθυμία ή αιτιότητα μέσω παράστασης. Ενέχει την έννοια μιας δυνατότητας ή 'ύλης' που εκτείνεται πέρα από τις μορφολογικές διαστάσεις της αίσθησης και της παρουσίας· την έννοια της επιτέλεσης έργου και του μορφικού αιτίου που αποκαλύπτεται μέσα από το έργο ή την ενέργεια ως διαβαθμισμένη υπέρβαση της υλικότητας ακόμη και αναφορικά με τις άβιες ατελείς ενέργειες ή κινήσεις¹⁰¹⁸. Πλήρως απομαγευτικά θεωρώ ότι η αριστοτελική όρεξη δεν σημαίνει τίποτε περισσότερο από το ότι η φυσική αναγκαιότητα ως σύστοιχη της δυνατότητας του πράγματος να εκδηλώνει ή να πληρώνει με συνεχή τρόπο την φύση του, δηλαδή αυτό που είναι καλό για αυτό το ίδιο, δεν ενέχει καμία έννοια καταναγκασμού, επιβολής ή βίας· και για αυτό είναι και καλό. Κατά την γνώμη μου, η ψυχή ως εντελέχεια, και κατ'αναλογία κάθε μορφή, δεν πρέπει να εκλαμβάνεται τόσο ως η πραγμάτωση ή εκπλήρωση μιας προηγούμενης δυνατότητας όσο ως συγκροτητική της νέας δυνατότητας της οποίας είναι μορφή. Είναι εκείνο που συγκροτεί εσωτερικά μια δυνατότητα έτσι ώστε αυτή η δυνατότητα να γίνεται ή να είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα που είναι αδιαχώριστο από την μορφή που το συγκροτεί και του παρέχει την εντελέχεια ή πληρότητά του ως τέτοιο· ως ένα ενεργεία ατομικό ον που έχει την δυνατότητα να αλληλεπιδρά με

¹⁰¹⁸ Φ 192α24-29

συγκεκριμένους τρόπους διατηρώντας την ατομικότητά του· να επιτελεί το έργο του πληρώνοντας το ατομικό είναι του αλλά και αναπαράγοντας τον εαυτό του. Η μορφή μέσα στην ύλη είναι μια εντελέχεια που πραγματώνει την ύλη, ή μάλλον κάνει την ύλη να πραγματώνεται συνεχώς, και όχι αυτό που πραγματώνεται· η μορφή είναι το 'πράγμα'¹⁰¹⁹ ή αλλιώς το έργο ή τέλος σύμφωνα με το οποίο λέγεται η ενέργεια που την εκδηλώνει.

Μία σύνθετη ουσία μπορεί να είναι μία στον αριθμό και δύο στο είναι ή και πολλά ως προς το είναι χωρίς να χάνει την ταυτότητά της. Η μορφή ως ουσιώδης ταυτότητα και διαρκής αρχή ενότητας ή συγχρονικής εξατομίκευσης παρέχει παράλληλα και την διαχρονική ταυτότητα του όντος. Και αυτό επειδή όλα εξαρτώνται από την μορφή που ενώ παραμένει διαχρονικά αμετάβλητη εκδηλώνεται με διαφορετικούς τρόπους, δηλαδή εκδιπλώνεται μέσα στην μεταβαλλόμενη ύλη της οποίας είναι μορφή ενώ συγχρόνως δεν εξαρτάται ούτε από την συγκεκριμένη ύλη ως μόνιμη υλική σύσταση, η οποία στα έμβια τουλάχιστον αντικαθίσταται συνεχώς μέσω της θρέψης, ούτε από τις συγκεκριμένες συμπτωματικές ιδιότητες του πράγματος, όπως για παράδειγμα ένα συγκεκριμένο βάρος ή χρώμα, ούτε, γενικώς, από τις συγκεκριμένες δράσεις του έναντι άλλων. Αυστηρά μιλώντας, δεν εκδιπλώνεται η μορφή αλλά το σύνθετο ως σύνολο δυνατοτήτων που είναι συγκροτημένες και καθορισμένες από την μορφή ή, μάλλον, ως σύνολο δυνατοτήτων που συγκροτούνται, καθορίζονται και ενοποιούνται συνεχώς από την μορφή. Για να το θέσω με άλλους όρους, η διαχρονική ή ιστορική ταυτότητα ενός όντος η οποία συμπεριλαμβάνει την ροή της συστατικής ύλης και την μεταβολή των συμπτωματικών ιδιοτήτων μέσω των οποίων διακρίνεται από όντα ίδιας μορφής και μπορεί να επαναταυτοποιηθεί ως το ίδιο ον είναι μια ιστορία ως η ενική και ενιαία 'χωροχρονική' ιστορία αυτού του όντος, δηλαδή ως κάτι που του ανήκει, λόγω της συγκροτητικής συνέχειας και αυτονομίας που του παρέχει συγχρονικά η εξατομικευτική ουσιώδης μορφή του. Η διαχρονική ταυτότητα του Σωκράτη που τώρα είναι σοφός και χονδρός περιλαμβάνει και τον νεαρό Σωκράτη ως μαθητή και λεπτό, που προφανώς ως συμπτωματική ενότητα δεν υπάρχει πια, επειδή η ατομική ψυχή του Σωκράτη ως εκείνο που είναι ο Σωκράτης καθ'εαυτός είναι η διαρκής αμετάβλητη αρχή της εξατομίκευσης και της συνέχειας του ως ένα ουσιωδώς ενιαίο συγκεκριμένου είδους ατομικό ον που είναι ο Σωκράτης. Η ψυχή του Σωκράτη ως μορφικό αίτιο, που είναι ταυτόχρονα και ποιητικό και τελικό, μπορεί να είναι αιτιακά όμοια ή ανάλογη με την ψυχή του Καλλία και με κάθε άλλη ανθρώπινη ψυχή και ομοιοτρόπως και η ένυλη ή ενσώματη εκδήλωσή της ως λειτουργική οργάνωση ή ό,τι άλλο, αλλά ως η δική του ατομική ψυχή εκδηλώνεται από τον ίδιο με διαφορετικούς τρόπους κατά την πραγμάτωση και εκδήλωση των δυνατοτήτων του το σύνολο των ενεργειών των οποίων συγκροτεί τον εαυτό του ως διακριτό από κάθε άλλον. Η αιτία της συνοχής και ύπαρξης του εαυτού του είναι η ψυχή του αλλά ο εαυτός του, η εσωτερικότητά του, είναι δικό του έργο λόγω της ψυχής του. Η εκδήλωσή της ψυχής ωστόσο συμπίπτει πάντοτε με αυτό το έργο και άρα η ψυχή είναι πάντοτε κανονιστική ή μορφική αρχή που συμπίπτει με την εκδήλωσή της·

¹⁰¹⁹ Προφανώς η μορφή δεν είναι οντότητα ή πράγμα με την τετριμμένη έννοια ενός αντικειμένου. Η πραγματοποίηση της μορφής είναι ακριβώς αυτό που πρέπει να αποφευχθεί.

είναι τρόπον τινά μορφή που είναι πάντοτε αδιαχώριστη από το εκάστοτε περιεχόμενό της ή, πιο σωστά, η μορφή είναι το περιεχόμενο. Όσον αφορά τις πλήρεις ουσίες όπως τα έμβια, η μορφή αφενός παραμένει της συνεχούς αντικατάστασης της ύλης και της μεταβολής των συμπωματικών ιδιοτήτων ενός όντος και αφετέρου, ως καθορισμός των δυνατοτήτων του όντος του οποίου είναι μορφή, παρέχει την κανονιστική τάξη όλων των μεταβολών του. Συνιστά τρόπον τινά πραγματικό όριο και όρο που συγκροτεί ένα σταθερό πλαίσιο αναφοράς όλων των χαρακτηριστικών σχέσεων του όντος του οποίου είναι μορφή, και ετούτο αφορά τόσο τις εσωτερικές όσο και τις εξωτερικές σχέσεις τις οποίες το έμβιο αφομοιώνει λόγω της μορφής ή ψυχής του. Η μορφή δεν είναι επιπρόσθετος όρος αλλά με κάποιον τρόπο είναι αδιαχώριστη από εκείνα που συσχετίζει και ενοποιεί. Μόνο οι ουσίες μπορούν να υπόκεινται σε μεταβολές χωρίς να χάνουν την προσίδια ουσιώδη ή μορφική ταυτότητά τους. Τα έμβια όντα επί της ουσίας είναι αυτοριοθετημένες διαδικασίες, που λόγω της μορφής τους έχουν εσωτερική ενότητα και συνέχεια, τόσο τοπικά όσο και μέσα στο χρόνο, βάσει της οποίας αυτοδιακρίνονται οντικά και διακρίνονται επιστημολογικά από το περιβάλλον τους ως 'χωριστά' ή αυτόνομα σώματα, δηλαδή ως ζωντανά σώματα. Η εν λόγω έννοια της αυτονομίας, όπως ήδη φάνηκε, δεν πρέπει να εκληφθεί ως αυτάρκεια αλλά ως διαβαθμισμένη επάρκεια. Γιατί αυτονομία σημαίνει συγχρόνως και καθορισμός των χαρακτηριστικών συμπεριφορών και των σχέσεων του έμβιου με το περιβάλλον του μέσω ενός προσίδιου νόμου· μέσω των ενεργειών των ιδιαίτερων άμεσων σχεσιακών και εντελών δυνατοτήτων που κατέχει λόγω της εμμένειας της μορφής του, και όχι ένα εσώκλειστο απομονωμένο 'καθεστώς' ή μια αυτάρκη υπόσταση.

Οι ορισμοί της ουσίας ως καθόλου ή ως σύνολο ιδιοτήτων ή ως ανεξάρτητης υπόστασης που δεν χρειάζεται τίποτε άλλο για να υπάρξει ή ως γυμνό επιμέρους, μια άγνωστη ύπαρξη, που επιδέχεται κατηγορήματα, ή ως μορφή που είναι ασύμβατη με την μεταβολή καθώς δεν έχει αιτιακό ρόλο και επιπτώσεις στην εμπειρική πραγματικότητα, δεν σχετίζονται με τους αριστοτελικούς ορισμούς της ουσίας. Πρόκειται για ορισμούς που προέκυψαν μετά την μεσαιωνική αναβάθμιση της ύλης σε αρχή εξατομίκευσης και την μετέπειτα Καρτεσιανή απαλοιφή της μορφής και της διάκρισης της ύλης και του νου σε δύο ανεξάρτητες υποστάσεις. Κατά την γνώμη μου, πρόκειται για ορισμούς που προέκυψαν μέσα από διαφορετικές ερμηνείες και αλλαγές σχετικά με την έννοια της αριστοτελικής κίνησης και της συνακόλουθης μετατροπής της έννοιας της οντολογικής δυνατότητας σε γνωσιακή ή λογική δυνατότητα. Γιατί χωρίς την κίνηση ως μέσο για την γένεση και την ύπαρξη των αισθητών ουσιών και γενικότερα χωρίς την ευρύτερη έννοια της μεταβολής και της αιτιακής σχέσης του ποιητικού με το παθητικό, η μορφή μετατρέπεται σε μια μαγική υπόσταση. Κατά τον Αριστοτέλη τα βασικά χαρακτηριστικά της ουσίας είναι να είναι 'υποκείμενο, χωριστό, και τότε τι'¹⁰²⁰, και τόσο το υλομορφικό σύνθετο όσο και η ύλη του και η μορφή του είναι υπό μια οπτική ουσίες επειδή σχετίζονται αιτιακά, δηλαδή τελεολογικά, αλλά οντολογική προτεραιότητα έχει η μορφή και αυστηρά μιλώντας αυτή είναι η ουσία ή το 'τι ην είναι'. Ωστόσο, η ύλη και η μορφή δεν αποτελούν δύο στοιχεία που

¹⁰²⁰ Ενδεικτικά βλ. ΜΦ 1017β16-21, ΜΦ Ζ1. Το 'τόδε τι' δηλώνει πάντοτε κάτι συγκεκριμένο και στον αριστοτελικό κόσμο τίποτα που δεν είναι 'τόδε τι' δεν έχει αυτόνομη ύπαρξη.

συνδυάζονται σε ένα τρίτο ή που σχετίζονται μεταξύ τους μέσω ενός τρίτου όρου που αποτελεί την αιτιακή σύνδεση. Η ύλη και η μορφή, κατανοημένες υπό το πρίσμα του δυνάμει και του ενεργεία, με κάποιο τρόπο συμπίπτουν σε αριθμητικά μια αιτιακή ενότητα μέσα στο σύνθετο, ή είναι μια αιτιακή ενότητα που κατά μια έννοια είναι το σύνθετο, χωρίς να είναι απόλυτα ταυτόσημες αλλά και χωρίς να χρειάζονται έναν τρίτο όρο που να τις συνδέει μεταξύ τους. Η αριστοτελική μορφή ως ουσία είναι η ενοποιητική αρχή και έχει οντολογική, γνωσιολογική, και υπό μια έννοια και χρονική, προτεραιότητα αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ούτε ότι οι μορφές υπάρχουν ως χωριστά όντα πέρα¹⁰²¹ από τα πράγματα των οποίων είναι ουσίες ούτε ότι τα αντικείμενα που και αυτά είναι ουσίες λόγω της μορφής ή ουσίας τους υφίστανται χωρίς ιδιότητες. Η οντολογική ασυμμετρία δεν σημαίνει απαραίτητα πως εκείνο που είναι οντολογικά πρότερο υπάρχει χωρίς εκείνο του οποίου η ύπαρξη ή ο τρόπος ύπαρξης εξαρτάται από αυτό¹⁰²². Η οντολογική εξάρτηση των ιδιοτήτων από τα αντικείμενα των οποίων είναι ιδιότητες και των αντικειμένων από την μορφή ή ουσία τους αντανακλά τις αιτιακές σχέσεις στοιχείων της πραγματικότητας και όχι την δυνατότητα χωριστής ύπαρξης της μορφής πέρα από το ατομικό πράγμα του οποίου είναι μορφή ή των ιδιοτήτων ανεξάρτητα από τους φορείς τους. Ωστόσο, μπορούμε να μιλάμε για οντολογική προτεραιότητα της μορφής τόσο υπό την έννοια ότι δεν εξαρτάται από την παραμονή της συγκεκριμένης υλικής σύστασης και των ιδιοτήτων του πράγματος, τα οποία μπορούν να μεταβάλλονται με τον χρόνο εντός καθορισμένων από την μορφή ορίων, όσο και υπό την έννοια ότι για να πούμε ότι υπάρχει μια μορφή αρκεί να υπάρχει ένα υποκείμενο, δηλαδή ένα πράγμα είτε μοναδικό είτε μέλος μιας σειράς όμοιων πραγμάτων, τουτέστιν πραγμάτων με όμοια χαρακτηριστική συμπεριφορά, που να έχει, ή να είναι, μια τέτοια μορφή· να εκδηλώνει ένα τέτοιο αιτιακό πρότυπο συμπεριφοράς. Επιπλέον, ενώ, για παράδειγμα, χωρίς να υπάρχει καθολική ψυχή, όλοι οι άνθρωποι που υπάρχουν τώρα είναι συγκροτημένοι από μια όμοια μορφική αιτία ή ψυχή χωρίς την οποία δεν θα υπήρχαν, τουτέστιν δεν θα ήταν αυτό που είναι, το να υπάρχει ψυχή δεν εξαρτάται από κανέναν συγκεκριμένο άνθρωπο αλλά μόνο από τον κύκλο της γένεσης η αναγκαιότητα του οποίου διασφαλίζεται από τις κινήσεις των ουράνιων σωμάτων, και κυρίως του ήλιου, που χαρακτηρίζονται από απόλυτη αναγκαιότητα και συνέχεια λόγω της έμμεσης ή άμεσης εξάρτησής τους

¹⁰²¹ Κατά την γνώμη μου, οι αριστοτελικές εμμενείς μορφές ως μορφικά αίτια ενέχουν ένα στοιχείο υπερβατικότητας. Ωστόσο, δεν υπάρχουν 'παρά τα καθ'έκαστα' με την έννοια ότι δεν υπάρχει κανενός είδους διπλασιασμός του κόσμου. Ούτε ένας έξωθεν πλατωνικός κόσμος υπερβατικών Ιδεών ούτε ένας διπλασιασμός του κόσμου μέσα σε οιοδήποτε είδους θεϊκό ή ανθρώπινο νου. Αν ισχύει αυτό, η υπερβατικότητα των αριστοτελικών πρώτων αρχών ως ιεραρχημένο κανονιστικό πλέγμα δεν είναι μια παράλληλη πραγματικότητα αλλά μια εμμενής υπερβατικότητα που συγκροτεί το νοήσιμο μέρος της πραγματικότητας, δηλαδή συγκροτεί ομοιοτρόπως τον βαθμό πραγματικότητας και κατανοησιμότητας όλων των επιμέρους πραγμάτων, συμπεριλαμβανομένης της νοητικής μας δυνατότητας ως θεωρητικού νου που έχει συγκροτηθεί από αυτές τις αρχές. Επί της ουσίας δεν είναι καν σωστό να πούμε ότι οι νοητές μορφές συλλαμβάνονται με τα νοητικά ενεργήματα γιατί είναι τα νοητικά ενεργήματα ή, πιο σωστά, η 'συγχρονική' αιτία αυτών των ενεργημάτων που ως αδιαμεσολάβητη ταυτότητα του νοούντος και του νοούμενου είναι αρχή του νοήματος ή της έννοιας και κατευθύνει την 'υλική' εννοιολογική σκέψη· την ανάλυση και την διαπλοκή των νοημάτων που είναι η 'ύλη' της σκέψης. Οι αριστοτελικές μορφές δεν είναι ούτε ιδεατά αντικείμενα ή πρότυπα ούτε παραστάσεις ενός νου.

¹⁰²² Πρότερα ως προς την φύση και την ουσία είναι "όσα μπορούν να είναι χωρίς τα άλλα, ενώ τα άλλα δεν μπορούν να είναι χωρίς αυτά" ΜΦ 1019α3-4

από το ακίνητο κινούν¹⁰²³. Με δύο λόγια, η ύλη δεν υπάρχει ποτέ χωρίς μορφή και η μορφή, ως η ατομική μορφή ενός συγκεκριμένου πράγματος, αν και οντολογικά πρότερη, δεν υπάρχει καθόλου χωρίς ύλη ή ανεξάρτητα από το έμψυχο σώμα που συγκροτεί.

Επομένως, αν με ουσία εννοούμε την μορφή τότε αυτή είναι αμετάβλητη και δεν είναι ούτε υπόσταση ούτε κατηγορική ιδιότητα αλλά εντελέχεια, δηλαδή κάτι που προσδίδει στο πράγμα κάποιο είδος και βαθμό πληρότητας το οποίο εκδηλώνεται από το πράγμα ως ενέργεια. Αν εννοούμε το υλομορφικό σύνθετο τότε μιλάμε για ένα ήδη συγκροτημένο από την μορφή υποκειμένο το οποίο έχει μια συγκεκριμένη οργάνωση και οντολογική συγκρότηση, και στο οποίο, επιπλέον, ενυπάρχουν τα κατηγορήματα, δηλαδή τα συμπτωματικά χαρακτηριστικά ή ιδιότητες, που δεν ανήκουν στην ουσιώδη συγκρότηση του υποκειμένου αλλά εξαρτώνται από αυτή, και ως προς τα οποία μπορεί να υπόκειται σε μεταβολές χωρίς να χάνει την ταυτότητά του. Το υλομορφικό σύνθετο χωρίς τις συμπτωματικές του ιδιότητες είναι μια ουσιώδης ενότητα ενώ το υλομορφικό σύνθετο με τις συμπτωματικές του ιδιότητες είναι μια συμπτωματική ενότητα. Αυτό δεν σημαίνει ότι, για παράδειγμα, ένας άνθρωπος υπάρχει ποτέ χωρίς συμπτωματικές ιδιότητες. Αν εννοούμε την ύλη τότε μιλάμε για έναν σχετικό προς την μορφή όρο που ως τέτοια δεν υφίσταται ποτέ ανεξάρτητα από το πράγμα, δηλαδή το υλομορφικό σύνθετο, του οποίου είναι η διαμορφωμένη συστατική ύλη. Η εν λόγω ύλη είναι η διαμορφωμένη ύλη του πράγματος και όχι η σκέτη συστατική του ύλη καθώς η τελευταία μέσα στο πράγμα αποκτά καθεστώς ανάλογο με τα ποιοτικά χαρακτηριστικά του και υπάρχει μέσα στο πράγμα δυνάμει αυτό που ήταν πριν. Μια χάλκινη σφαίρα είναι σφαίρα και όχι χαλκός ενώ ο χαλκός, ως διαμορφωμένος ή καθαυτό υλικό αίτιο, είναι δυνάμει σφαίρα που συμπίπτει με την μορφή στο ενεργεία πράγμα που είναι η χάλκινη σφαίρα¹⁰²⁴. Ο χαλκός ως η πρώτη ύλη από την φτιάχτηκε η σφαίρα και που προϋπήρχε της 'γένεσης' ως απώτερα δυνάμει σφαίρα και ενεργεία χαλκός συνιστά μετά την γένεση την συστατική ύλη που είναι κάτι ανάλογο με τις ποιότητες και τα παθήματα· είναι ένα 'εκείνιο' που είναι δυνάμει χαλκός και αντιστοιχεί στην ποιότητα χάλκινο της σφαίρας ως ένυλης σφαίρας ή ως έτσι διαμορφωμένου χαλκού¹⁰²⁵. Σε αυτή την ύλη αναφέρεται ο Αριστοτέλης όταν μιλάει για 'αρρυθμιστο' ή 'αόριστο' ον. Όταν η ύλη ως πράγμα που προϋπάρχει ανεξάρτητα και είναι απώτερα δυνάμει ένα πράγμα άλλης μορφής έρχεται μέσω γένεσης μέσα σε αυτή την νέα μορφή¹⁰²⁶, τότε υπάγεται σε αυτή και συγκροτεί την διαμορφωμένη ύλη του πράγματος το οποίο πράγμα είναι μια ένυλη μορφή. Τουτέστιν, η ύλη ως υλική ουσία είναι το ίδιο το πράγμα ως κάτι μεταβλητό, ως καθαυτό υποκειμένο μεταβολών, που είναι δυνάμει η μορφή του, με την έννοια του να είναι αυτή η μορφή, και αδιαχώριστο από την ενέργεια κατοχής ή εντελέχεια που είναι η μορφή του και καθορίζει τις μεταβολές του. Η ενεργεία ύλη είναι το ίδιο το πράγμα, μια ένυλη ή υλική ουσία, που ως υλικό πράγμα ή διαμορφωμένη ύλη είναι διαρκώς δυνάμει η μορφή του, ως κάτι που απλώς μπορεί να διατηρεί παθητικά ή ενεργητικά την ενότητά του ή ως έτοιμο για έργο ή ως έργο, λόγω της μορφής του. Η μορφή ως

¹⁰²³ Βλ. ΠΓΦ Β.11.

¹⁰²⁴ ΠΓΦ 329α18-21.

¹⁰²⁵ Βλ. ΜΦ Η6, Θ7, Ζ13.

¹⁰²⁶ ΜΦ 1050α15-16

εντελέχεια ή ενέργεια κατοχής ή εμμένεια είναι αίτιο της συγκροτητικής ενότητας του υποκειμένου, τουτέστιν αίτιο που το υποκείμενο είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα και υπ'αυτή την έννοια είναι το είναι του πράγματος το οποίο εκδηλώνεται από το πράγμα πλήρως μέσω των χαρακτηριστικών συμπεριφορών του, δια της επιτέλεσης του έργου του. Η εντελέχεια και το πράγμα του οποίου είναι εντελέχεια δεν είναι δύο ανεξάρτητοι όροι που σχετίζονται μέσω ενός τρίτου όρου γιατί η εντελέχεια είναι εκείνο που προϋποτίθεται της ενότητας του πράγματος. Είναι ταυτόχρονα το συγχρονικό αίτιο της ενότητας και η ενότητα των όποιων φυσικών και λογικών μερών στα οποία μπορούμε να το αναλύσουμε. Η εντελέχεια μιας ενοποιητικής μορφής αναδύεται ακαριαία ως ένα διαφορετικό οντολογικό ζήτημα από όλες τις συνεχόμενες διαδικασίες και καταστάσεις που διαμορφώνουν την ύλη σε αυτή την ουσία¹⁰²⁷. Η ουσία λαμβάνει και κρατά την μορφή της, δηλαδή την ουσία της, ως καθοριστικότητα της φύσης της, δηλαδή ως τέλος, ενώ η ύλη παραμένει σε μία λιγότερο ή περισσότερο μεταβλητή διαδοχή καταστάσεων και ιδιοτήτων τα οποία εντός συγκεκριμένων ορίων είναι κατάλληλα να συνιστούν μια τέτοια ατομική ουσία. Δεν υπάρχει σχέση, ή τουλάχιστον δεν χρειάζεται μια επιπρόσθετη σχέση, μεταξύ του υποκειμένου και της κατάστασης ή της δραστηριότητας στην οποία βρίσκεται ούτε η συμμετοχή του σε μια δραστηριότητα είναι η ίδια μια δραστηριότητα. Το υποκείμενο δεν είναι κάτι έξω από την κατάσταση ή την δραστηριότητα ούτε τα τελευταία είναι λογικά κατηγορήματα του υποκειμένου. Το υποκείμενο δεν είναι κάτι που πρώτα υπάρχει και μετά 'ενεργεί' γιατί το είναι του και η ύπαρξή του είναι αυτό που κάνει ή αυτό που μπορεί να κάνει· ακόμα και αν αυτό έγκειται στο να διατηρείται παθητικά σε μια στατική κατάσταση. Από την άλλη, μπορούμε να μιλάμε για σχέση κατά τον ιδιότυπο τελεολογικό τρόπο που σχετίζεται η δυνατότητα με την ενέργεια ως προς την οποία είναι δυνατότητα. Από αυτή την άποψη η έννοια της κατοχής είναι παραπλανητική καθώς δηλώνει μια ενεργεία κατάσταση όπου το 'έχειν' είναι η ενέργεια η οποία δεν χαρακτηρίζει το πράγμα αλλά είναι το είναι του πράγματος, είτε ως ουσία είτε από την άποψη ότι είναι και ένα τέτοιο πράγμα, και όχι κάτι που κατέχεται¹⁰²⁸. Όπως τα πράγματα δεν κατέχουν κίνηση ως κάτι επιπρόσθετο αλλά είναι ή γίνονται κινούμενα και το να γίνονται κινούμενα, με την έννοια της μετάβασης στην κίνηση, δεν είναι κίνηση, έτσι δεν κατέχουν και την μορφή τους ως κάτι επιπρόσθετο αλλά γίνονται ή είναι, ως ύλη ή σύνθετα, η μορφή τους χωρίς η τελευταία να είναι μια επιπρόσθετη ενέργεια. Η μορφή είναι μια εντελέχεια, εν προκειμένω η ενέργεια συνεχούς καθορισμού ή διατήρησης της δυνατότητας, και συγχρόνως τρόπος του

¹⁰²⁷ Βλ. και Buchheim 2008 11.

¹⁰²⁸ "Ἐξίς δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡσπερ πρᾶξις τις ἢ κίνησις (ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῆ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποιήσις μεταξύ· οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξύ ἔξις)· —ταύτην μὲν οὖν φανερόν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν ἔξις (εἰς ἄπειρον γὰρ βαδιεῖται, εἰ τοῦ ἐχομένου ἔσται ἔχειν τὴν ἔξις)" ΜΦ 1022β4-10. Η ενέργεια που ενοποιεί τον κατέχοντα με το κατεχόμενο είναι ανάλογη με την σχέση κινούντος και κινούμενου σε μια κίνηση ή πράξη που 'περιέχει' και τους δύο όρους. Όπως η πράξη της ένδυσης είναι η κοινή και μοναδική ενέργεια εκείνου που ντύνεται και του ρούχου που φοριέται, έτσι και η ἔξις είναι η κοινή και μοναδική ενέργεια εκείνου που φοράει το ρούχο και του φορεμένου ρούχου. Το φορεμένο ως ενεργεία κατάσταση δεν είναι κάτι που κατέχεται γιατί ήδη είναι κατοχή. Αυτός που κατέχει έχει καθοριστεί από την πράξη απόκτησης, και η ἔξις καθορίζει ή κατευθύνει την μετέπειτα πορεία αυτού που 'έχει' την ἔξις. Με άλλα λόγια, η κατοχή ως πράξη περιέχει την σχέση του κατέχοντα με το κατεχόμενο ή απλώς είναι το είναι αυτής της εσωτερικής ή εσωτερικευμένης σχέσης.

είναι του πράγματος που ως ύλη ή υποκείμενο είναι αυτή η καθορισμένη ή πεπερασμένη δυνατότητα.

Το υποκείμενο είναι πάντοτε υποκείμενο μιας δραστηριότητας ή υποκείμενο έτοιμο για μια δραστηριότητα· τουτέστιν είναι δυνατότητα ως προς μια ενέργεια, ή αλλιώς το αδιαχώριστο υπόστρωμά της, που δεν υπάρχει έξω από αυτή την ενέργεια και η ενέργεια δεν είναι λογικό κατηγορημα ή ιδιότητα του υποκειμένου. Η ενέργεια δεν χαρακτηρίζει το υποκείμενο αλλά είναι το είναι ή η πραγματικότητα των καταστάσεων ή δραστηριοτήτων που είναι το υποκείμενο και η απόδοση της ενέργειας ή της εντελέχειας ως κατηγορημα της ύλης συνιστά τρόπον τινά μια μορφή μεταφυσικής κατηγορήσεως. Η έννοια της δυνατότητας, πέραν όλων των άλλων, μας παρέχει, κατά την γνώμη μου, έναν τρόπο για να συλλάβουμε ταυτοχρόνως τόσο την υπερβατική της αίσθησης μορφική και τελεολογική αιτιακή διάσταση της ύλης ως διαμορφωμένης ύλης μιας σύνθετης ουσίας όσο και την ένυλη ή 'ενσώματη' εκδήλωση της μορφής ως λόγο ή πρότυπο οργάνωσης. Γιατί, η μορφή ως πρότυπο οργάνωσης ή οντολογική συγκρότηση του υποκειμένου ή λόγος σύμφωνα με το 'τι ην είναι' επί της ουσίας είναι η εκδήλωση της μορφής ως συγκροτητικής εντελέχειας του πράγματος έτσι ώστε αυτό να είναι εκείνο που ήτανε να είναι. Για να το θέσω με άλλους όρους, δεν υπάρχει μια ύλη στην οποία προστίθεται μια μορφή γιατί η μορφή είναι συγκροτητική του υποκειμένου και αδιαχώριστη από αυτό. Ετούτο αφορά τόσο την διαδικασία γένεσης όσο και την διατήρηση του υποκειμένου ως αυτό ακριβώς το υποκείμενο. Η μορφή ή ουσία δεν είναι μια κοινή ιδιότητα των πραγμάτων που τους προσδίδει ύπαρξη αλλά η αιτία που κάτι είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα. Το να υπάρχει κάτι σημαίνει ότι είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα και η μορφή προσδίδει ύπαρξη όχι γενικά και αόριστα αλλά επειδή είναι η ατομική αιτία που κάτι είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα και ως εκ τούτου η μορφή του εκδηλώνεται ως η συγκεκριμένη ύπαρξη του ή πιο σωστά ως ο προσίδιος τρόπος του είναι του. Οι ορισμοί μέσω γένους και διαφοράς επί της ουσίας αποτελούν υλικούς ορισμούς¹⁰²⁹ καθώς πάντοτε το ένα μέρος επέχει θέση ύλης και το άλλο θέση μορφής. Αυτό αναλογικά, ισχύει και για τις υπόλοιπες κατηγορίες του όντος, τους τρόπους του είναι ή τα όντα που καθαυτά δεν υπάρχουν ανεξάρτητα από τις ουσίες¹⁰³⁰. Η λευκότητα είναι η αιτία που ένα πράγμα είναι λευκό και το πράγμα που είναι λευκό είναι πάντοτε ένα σώμα ως κάποιο είδος υλικής ουσίας. Το καθαυτό υποκείμενο της λευκότητας μπορούμε να πούμε ότι είναι η επιφάνεια του σώματος αλλά η επιφάνεια είναι πάντοτε κάτι που ανήκει σε ένα σώμα που είναι 'τόδε τι'. Ωστόσο, η μορφή δεν είναι μια οντότητα που παράγει, οργανώνει, συγκροτεί ή καθορίζει δρώντας η ίδια με υλικούς τρόπους. Για την πλήρη κατανόησή της δεν επαρκεί κανένας ορισμός και καμία έννοια δομής ή οργάνωσης, αλλά χρειάζεται μια αιτιακή ανάλυση που υπερβαίνει τις κατηγορίες και αναδεικνύει πως προκύπτει και διατηρείται η δομή ή η οργάνωση. Το βασικό πρόβλημα δεν είναι μόνο το πως η ένυλη μορφή είναι μια ενότητα ή το πρότυπο οργάνωσης των υλικών στοιχείων ή των μερών μιας ουσίας αλλά το πως η μορφή είναι η αιτία του καθαυτό υποκειμένου του πράγματος που, κατά μια έννοια, είναι

¹⁰²⁹ Είναι υλικοί όχι με την έννοια ότι περιλαμβάνουν την συστατική ύλη ή τα μέρη του σύνθετου ή του σώματος αλλά με την έννοια ότι είναι μέρη της μορφής και άρα της 'υλικής' ή δομικής εκδήλωσης ενός 'κάτι' που στην πραγματικότητα είναι αδιαίρετο.

¹⁰³⁰ Επ'αυτού βλέπε Frede και Menn 2008

αυτή η μορφή ή ουσία ή, πιο σωστά, το είναι του, είναι το να είναι αυτή η μορφή ή ουσία, και πως σε τελική ανάλυση αυτή η αιτία δεν είναι ένα επιπρόσθετο στοιχείο ούτε αποτελείται η ίδια από στοιχεία. Το κλειδί κατά την γνώμη μου βρίσκεται στην έννοια της αριστοτελικής κίνησης ως υπόδειγμα αιτιακής διαδικασίας ή σχέσης μέσα από την οποία διαφαίνεται ο τρόπος με τον οποίο ένα εξωτερικό αίτιο εσωτερικεύεται συγκροτώντας το υποκείμενο που θα προκύψει ως αποτέλεσμα με την λήξη της διαδικασίας. Το ποιητικό αίτιο είναι κάτι που εμπλέκεται συγχρονικά στο συμβάν που προκαλεί και η δράση του δεν συγκροτεί ένα χωριστό συμβάν που αποτελεί το αίτιο ενός επόμενου με το οποίο πρέπει να συνδεθεί. Δεν υπάρχει, δεν μπορεί και δεν χρειάζεται να υπάρχει εξωτερική σύνδεση ως τρίτος όρος ανάμεσα σε δύο χρονικά διακριτά συμβάντα γιατί τα ίδια τα συμβάντα είναι αιτιακές διαδικασίες και όχι στιγμιαίες διαδοχικές αλλαγές ή αίτια και αποτελέσματα που πρέπει να συνδεθούν εκ των υστέρων. Η αιτιότητα μολονότι μπορεί να έγκειται στην σχέση δύο πραγμάτων, δεν είναι κάτι που συμβαίνει ανάμεσα στα πράγματα αλλά κάτι που συμβαίνει μέσα στα πράγματα ή αλλιώς η αιτιότητα είναι συγκροτητική του συμβάντος ως απλής ή σύνθετης διαδικασίας ή προτύπου συμπεριφοράς. Τα σύγχρονα διακριτά συμβάντα αποτελούν στατικά στιγμιότυπα των αριστοτελικών συμβάντων και επί της ουσίας στερούνται καθαντό ποιητικών αιτίων. Ωστόσο, τα τούβλα οικοδομούνται όταν ο οικοδόμος οικοδομεί, ο μαθητής μαθαίνει όταν ο δάσκαλος διδάσκει και το ψυχρό θερμαίνεται όταν το θερμαίνει ένα άλλο σώμα. Δεν προηγείται χρονικά το οικοδομείν του οικοδομείσθαι ούτε η δίδαξη της μάθησης ούτε η θέρμανση του θερμαίνεσθαι, ούτε αυτά αποτελούν δύο χωριστά συμβάντα γιατί συγκροτούν μια ενιαία αιτιακή διαδικασία μέσα στο παθητικό. Όπως η μορφή ως εντελέχεια είναι εκείνο που παρέχει ενότητα στο πράγμα του οποίου είναι μορφή χωρίς να αποτελεί ένα επιπρόσθετο στοιχείο των υποκείμενων υλικών αλληλεπιδράσεων και ιδιοτήτων έτσι και η κίνηση ως ατελής εντελέχεια είναι μορφικό αίτιο και κάποιου είδους ενότητα μιας υποκείμενης υλικής διαδικασίας που λαμβάνει χώρα μέσα στο παθητικό υπό την επίδραση του ποιητικού. Η ενότητα όμως της κίνησης που έγκειται στην συμπληρωματική ενεργοποίηση δύο δυνατοτήτων συνεπάγεται την συνεχή δράση του ποιητικού μέσα στο παθητικό και η δράση του ποιητικού συνεπάγεται την ταυτόχρονη πάθηση του παθητικού. Η μορφή του ποιητικού όμως που καθορίζει την κίνηση είναι εξωτερική του παθητικού που μεταβάλλεται, προϋπάρχει ανεξάρτητα από την κίνηση και δεν μεταβάλλεται από την κίνηση της οποίας είναι αιτία. Ωστόσο, η ενότητα της κίνησης δεν είναι ένα εξωτερικό στοιχείο της κίνησης μολονότι καθορίζεται από μια εξωτερική αρχή. Κατά την γνώμη μου, η αριστοτελική οντολογία της ουσίας των ατομικών πραγμάτων με διάρκεια και καθορισμένες αιτιακές δυνατότητες όχι μόνο δεν αποτρέπει τις αιτιακές συνδέσεις αλλά παρέχει το υπόβαθρο για να μπορούμε να μιλάμε και για εσωτερικές σχέσεις και για σχέσεις μεταξύ διακριτών πραγμάτων και όχι για διακριτά διαδοχικά συμβάντα χωρίς συνέχεια τα οποία πρέπει να ενωθούν μέσω μιας εξωτερικής σχέσης. Η ουσιακή φύση κάθε πράγματος το συνδέει εγγενώς και με συγκεκριμένους τρόπους με άλλα πράγματα χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι όλα απορροφώνται σε εννοιολογικές σχέσεις, συγκρίσεις και διαφορές. Η ουσία είναι εκείνο που διασφαλίζει και την διακριτότητα και αυτονομία του όντος, και τις σχέσεις στις οποίες μπορεί να υπεισέλθει χωρίς να μεταβληθεί ουσιαδώς, και, γενικότερα, τα είδη των μεταβολών που μπορεί να επιφέρει ή τα οποία μπορεί να υποστεί. Τα πράγματα δεν είναι ούτε στιγμιότυπα εννοιολογικών σχέσεων ούτε

εσωτερικά ασύνδετα. Η διασφάλιση της ατομικότητας και της πραγματικότητας των φυσικών ουσιών ως πράγματα που δεν συγκροτούνται από εξωτερικές σχέσεις μεταξύ των υλικών μερών και των ιδιοτήτων τους, υπάρχουν αυτόνομα και συγχρόνως μπορούν να αλληλεπιδρούν με κατανοήσιμους τρόπους, αποτελεί κατά την γνώμη μου θεμελιώδες μεταφυσικό επίτευγμα και σημείο ισορροπίας ανάμεσα στην άποψη ότι όλα είναι εξωτερικές σχέσεις και την άποψη ότι το μόνο που υπάρχει πραγματικά είναι ένα δίκτυο εννοιολογικών σχέσεων που απορροφά τα πάντα.

Έτσι, ο Αριστοτέλης μιλά στο ΠΨ2 για ψυχικές δυνατότητες αναφερόμενος στα όργανα του σώματος ή και σε ολόκληρο το σώμα ως εργαλεία της ψυχής τα οποία είναι συγχρόνως δυνατότητες και υπόβαθρο των δυνατοτήτων. Η ψυχή μολονότι είναι αδιαίρετη και δίνει συνέχεια στο σώμα έχει ως 'υλική' ή ενσώματη διάσταση όχι απλώς την διαμορφωμένη ύλη αλλά και τις δυνατότητες της ύλης που έχει διαμορφώσει, οι οποίες από αυτή την άποψη είναι τα μέρη της ψυχής, ή η μορφική διάσταση της ύλης, δηλαδή του σώματος, που ωστόσο συνεχονται από την ψυχή σε ένα ενιαίο ιεραρχημένο πρότυπο με κοινή κατεύθυνση ή τέλος που είναι η από το έμψυχο σώμα εκδήλωση της ψυχής του ως ζωτικό έργο με το οποίο σε τελική ανάλυση η ψυχή συμπίπτει¹⁰³¹, τουλάχιστον κατά τον τρόπο που συμπίπτει το αίτιο με το συγχρονικό του αποτέλεσμα. Η πολύπλοκη σχέση της δυνατότητας της ενέργειας και της εντελέχειας δημιουργεί διάφορες δυσκολίες στην ερμηνεία της μορφής και κυρίως της ψυχής ως "πρώτη εντελέχεια φυσικού σώματος που δυνάμει έχει ζωή" ή "πρώτη εντελέχεια φυσικού οργανικού σώματος"¹⁰³². Κατά την γνώμη μου, η πασίγνωστη διάκριση της ψυχής σε πρώτη και δεύτερη εντελέχεια ή η άποψη ότι η ψυχή είναι κάτι ενδιάμεσο μεταξύ δυνατότητας και ενέργειας, τουτέστιν πρώτη εντελέχεια και δευτέρου βαθμού δυνατότητα, είναι προβληματική. Η ψυχή ως εντελέχεια είναι ολιστική αρχή συνέχειας του σώματος, δηλαδή του έμψυχου, και ως εκ τούτου εκείνη που το καθιστά συγχρονικά δυνατό να είναι ένα συγκεκριμένο ζωντανό σώμα που είναι ικανό να επιτελεί το έργο του, τουτέστιν να ζει το είδος της ζωής που του αντιστοιχεί. Η εντελέχεια όταν αποδίδεται σε κάτι δηλώνει πάντοτε μια κατάσταση ή κάποιο είδος ή τρόπο πληρότητας ή βαθμό πραγματικότητας αυτού στο οποίο αποδίδεται. Είναι μια ενεργοποιημένη κατάσταση που αποτελεί την ενεργή επαρκή συνθήκη αλλά όχι απαραίτητα την κατάσταση πλήρους πραγμάτωσής του πράγματος του οποίου είναι εντελέχεια. Επιπλέον, κατά την γνώμη μου, η εντελέχεια δεν είναι ούτε η διαδικασία πραγμάτωσης ούτε η πραγμάτωση μολονότι μπορεί να είναι εκείνο που προσδίδει, συγχρονικά πάντα, την ενότητα ή συνέχεια, και συγχρόνως το είδος ενότητας ή συνέχειας, μέσα στην οποία κάτι πραγματώνεται. Η εντελέχεια είναι η οριοθέτηση της πραγμάτωσης των δυνατοτήτων των οποίων είναι εντελέχεια. Η ψυχή είναι ένα είδος αυτοσχεσίας. Ετούτο σημαίνει πως το συγκεκριμένο είδος φυσικού σώματος του οποίου η ψυχή είναι πρώτη εντελέχεια έχει ενεργά λόγω της ψυχής του την πληρότητα που απαιτείται έτσι ώστε να είναι ένα τέτοιο σώμα, δηλαδή ένα ζωντανό σώμα. Η ψυχή δεν ανήκει στα δυνάμει όντα, δεν μεταβάλλεται και δεν δρα με

¹⁰³¹ ΠΨ 411β.

¹⁰³² ΠΨ 412α27-29, β5-6.

υλικούς τρόπους¹⁰³³. Η ψυχή δεν είναι κάτι που το ίδιο είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι γιατί οτιδήποτε είναι δυνατόν να είναι και να μην είναι, είναι ύλη και υπόκειται σε μεταβολές¹⁰³⁴. Η ψυχή είναι κάτι που είναι ή δεν είναι χωρίς να υπόκειται η ίδια σε γένεση και φθορά¹⁰³⁵ και η δύναμη ύπαρξης της ψυχής σημαίνει την ύπαρξη ενός άλλου πράγματος που μπορεί να την αποκτήσει ή να την εκδηλώσει. Όπως ανέφερα και προηγουμένως, η ψυχή είναι ο εσωτερικός καθορισμός που παρέχει το τέλος ή την κανονιστική διάσταση των δυνατοτήτων του σώματος που η ίδια συγκροτεί και συνέχει μέσω αυτών των δυνατοτήτων ακριβώς επειδή είναι ο καθορισμός τους. Οι ψυχικές δυνάμεις είναι δυνάμεις ή δυνατότητες από την άποψη ότι συνδέονται με την εσωτερίκευση των εξωτερικών χαρακτηριστικών σχέσεων του έμβριου με τον κόσμο. Είναι οι δυνατότητες μέσω των οποίων συγκροτεί την όποια εσωτερικότητά του αφομοιώνοντας τις 'μορφές' του κόσμου στον εαυτό του. Οι δυνάμεις αυτές είναι δυνάμεις που έχει το έμψυχο σώμα λόγω της ψυχής του και εκείνο που πληρώνεται ή έρχεται σε δεύτερη εντελέχεια ή πληρότητα είναι το έμψυχο σώμα ή το έμβριο επειδή ενεργεί σύμφωνα με την ψυχή του και όχι η ίδια η ψυχή¹⁰³⁶. Σε αντίθεση με τις ένυλες ή υλικές δυνάμεις όπως το θερμό και το ψυχρό οι οποίες είναι πάντοτε ενάντιες και δεν μπορούν να είναι πρώτες αρχές ή αιτίες καθώς 'πάσχουν' κατά τις αλληλεπιδράσεις των πραγμάτων σύμφωνα με αυτές, είτε λειτουργούν ως επενεργητικά είτε ως παθητικά αίτια, η ίδια η ψυχή δεν είναι ένυλη ούτε έχει ενάντιο και οι δυνατότητες της ψυχής δεν μεταβάλλονται όταν το έμβριο επιτελεί τα ζωτικά του έργα, ή, πιο σωστά, το έμβριο δεν μεταβάλλεται ως προς τις ψυχικές του δυνατότητες όταν τις ασκεί¹⁰³⁷. Η ψυχή είναι αμετάβλητη εντελέχεια και η ύλη της είναι το σώμα ως σύνολο δυνατοτήτων. Εκείνο που αλλάζει είναι η ενεργοποίηση του έμβριου ή της δυνατότητας κατά ένα συγκεκριμένο τρόπο, για παράδειγμα προς ένα συγκεκριμένο έργο και όχι προς ένα άλλο, η οποία συγκαταλέγεται στην πλήρωση του όντος ως αυτό που είναι και όχι στις τέσσερις μεταβολές¹⁰³⁸, καθώς και τα είδη κινήσεων που η ψυχή καθορίζει μέσα στο σώμα, δηλαδή τις κινήσεις που αποτελούν συστατικά στοιχεία της επονομαζόμενης δεύτερης εντελέχειας του σώματος ή του

¹⁰³³ ΠΨ 402α24-β1, 403α10-14, 406ακε, 411α27-30.

¹⁰³⁴ "δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ἐν ἐκάστῳ ὕλη" ΜΦ 1032α22, βλ. και ΠΓΦ 335α32-33.

¹⁰³⁵ "ἀνάγκη δὴ ταύτην ἢ αἰδίων εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθεῖρεσθαι καὶ γεγενῆσθαι" ΜΦ 1043β14-16, βλ. και 1044β28-29, Φ 258β20-259α10.

¹⁰³⁶ "Ἄν κάποιον ἀπὸ τὰ ἐργα ἢ τὰ παθήματα εἶναι ἴδιον τῆς ψυχῆς τότε αὐτὴ θα μπορούσε νὰ χωρίζεται ἀπὸ τὸ σῶμα" ΠΨ 403α11-12.

¹⁰³⁷ ΠΓΦ Α.7.

¹⁰³⁸ "θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως" ΠΨ 417β5-7. Αυτὸς που θεωρεῖ και πληρώνει ἢ ἀκόμει και συγκροτεῖ τον εαυτό του και το εἶναι του εἶναι ο ἄνθρωπος που κατέχει μια ἐπιστήμη, ἐν προκειμένῳ ἕναν τομέα γνώσης ὅπως ἡ γραμματικὴ ἢ ἡ ἀριθμητικὴ, και ὄχι ἡ ἐπιστήμη που συγκροτεῖ τὴν γνωσιακὴ του ικανότητα. Αυτὸ που γίνεται ἢ συμβαίνει, κατὰ τὴν γνώμην μου, εἶναι ἡ θεωρία ὡς ἀσκηση θεωρητικῆς ικανότητας και ὄχι ἡ μετάβαση στο θεωρεῖν. Το ὅτι μια ἐνέργεια ὅπως τὸ θεωρεῖν ἢ τὸ νοεῖν εἶναι πλήρης ἀνὰ πάσα στιγμή δεν σημαίνει ὅτι δεν γίνεται ἢ συμβαίνει, δηλαδή ὅτι δεν διαρκεῖ στον χρόνο· καταλαμβάνει χρόνο ἀλλὰ δεν χρειάζεται χρόνο για νὰ εἶναι κάτι ολοκληρωμένο. Εἶναι κάτι ολοκληρωμένο ἀπὸ τὴν στιγμή που θα ενεργοποιηθεῖ και για ὅσο εἶναι ενεργοποιημένη ο θεωρῶν θεωρεῖ. Ἡ ἐνέργεια εἶναι κάτι που γίνεται, δηλαδή κάτι που κάποιον ὄν κάνει ἢ που τρόπον τινὰ συμβαίνει. "ἢ δ' ἐνέργεια δὴλον ὅτι γίνεται καὶ οὐκ ὑπάρχει ὡσπερ κτῆμά τι" ΗΝ 1169 β30.

έμψυχου, και όχι η ψυχή¹⁰³⁹. Η ψυχή παρέχει την συνέχεια και την οργάνωση που απαιτείται για να είναι κάτι ζωντανό, υπό την έννοια ότι το συγκεκριμένο ον μπορεί να ζει δια του εαυτού του και, κατά την γνώμη μου, ανάλογα με τις δυνατότητες που του παρέχει η ψυχή του να συγκροτεί ταυτόχρονα και την όποια προσίδια εσωτερικότητά του. Από την άλλη, καθόσον η ψυχή ως μορφή είναι συγκροτητική του υποκειμένου και κανονιστική αρχή όλων των χαρακτηριστικών δυνατοτήτων και συμπεριφορών του, όλα τα πάθη και τα έργα του έμψυχου ως τέτοιου, άρα όπου αρμόζει και τα γνωσιακά και εκείνα που σχετίζονται με τις συναισθηματικές καταστάσεις του, είναι εκδηλώσεις της ατομικής ψυχής του και ως τέτοια συμπίπτουν με αυτή. Η ψυχή ως αμετάβλητη κανονιστική αρχή δεν είναι έξω από τις συγκεκριμένες εφήμερες ή σταθερές καταστάσεις που συνεχώς συγκροτεί ή κανονικοποιεί· δεν είναι ποτέ χωρίς 'περιεχόμενο' γιατί είναι αυτό που είναι το περιεχόμενο που κάθε φορά συγκροτεί.

Όπως ήδη ειπώθηκε, η αριστοτελική κίνηση αποτελεί, κατά την γνώμη μου, υπόδειγμα αιτιακής σχέσης. Ένα ποιητικό αίτιο επενεργεί σε ένα παθητικό και η κίνηση είναι η εκδήλωση αυτής της σχέσης από το παθητικό· η ενέργεια του επενεργητικού μέσα στο παθητικό συμπίπτει με την πάθηση του παθητικού από το επενεργητικό και εκδηλώνεται ως κίνηση του παθητικού. Η ποίηση και η πάθηση συγκροτούν αριθμητικά ένα συμβάν, την κίνηση¹⁰⁴⁰. Οι όροι των αιτιακών σχέσεων, ως τέτοιοι, δεν έχουν ανεξάρτητη ενεργεία ύπαρξη έξω από τις σχέσεις στις οποίες υπεισέρχονται ή βρίσκονται γιατί εκείνο που καθιστά δυνατή και συνάμα καθορίζει συγχρονικά την σχέση είναι μια κοινή εντελέχεια που συμβαίνει μέσω επαφής και σηματοδοτεί μια συγκεκριμένου είδους ενότητα δύο πραγμάτων. Η ταυτόχρονη ενεργοποίηση των δύο δυνάμεων, δηλαδή του επενεργητικού και του παθητικού μέσα στο παθητικό, παρέχει συνέχεια ή ενότητα χωρίς να αποτελεί επιπρόσθετο ή εξωτερικό στοιχείο των όρων που συσχετίζει. Οι όροι μιας αιτιακής σχέσης μπορούν να είναι πραγματικά οι όροι μίας σχέσης μόνο καθόσον είναι ενοποιημένοι και λόγω της ενοποίησης υπάγονται ταυτόχρονα σε αυτή την κοινή ενοποιητική εντελέχεια που καθορίζεται από το ποιητικό και εκδηλώνεται ως κίνηση ή ατελής ενέργεια του παθητικού. Με άλλα λόγια οι όροι ως όροι της σχέσης δεν προηγούνται της σχέσης· η ενότητα αν και συγχρονική προϋποτίθεται κατά κάποιον τρόπο των όρων ως ενεργεία όρων της σχέσης και συγχρόνως εκδηλώνεται ως η ενέργεια ή το είναι αυτής της σχέσης. Πιο απλά, η αιτιακή σχέση δεν είναι σχέση μεταξύ δύο χωριστών όρων αλλά μια αντικειμενική ενότητα. Ένα ενιαίο σύνθετο συμβάν του οποίου οι όροι, το κινούν και το κινούμενο ή το ποιητικό και το παθητικό ή η επενέργεια και η πάθηση, αποτελούν αδιαχώριστα μέρη. Ένα ποιητικό αίτιο που επιδρά σε ένα υλικό, για παράδειγμα ένας οικοδόμος που επενεργεί στα τούβλα, εκτός της κίνησης, εν προκειμένω της οικοδόμησης, είναι μόνο κατά δύναμιν ή δυνάμενο ποιητικό αίτιο όπως και το υλικό είναι μόνο κατά δύναμιν

¹⁰³⁹ "Ὁν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσις ἔστιν, ἀνάλογον δ' ἢ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν" ΠΥ 412α 23-26. Εκείνο που έχει και δεν ενεργεί και μετά ενεργεί σύμφωνα με ένα συγκεκριμένο τρόπο δεν είναι η ψυχή αλλά το σώμα ή το έμβιο σύμφωνα με τις αμετάβλητες αρχές κίνησης ή δυνατότητες που του παρέχει η ψυχή του.

¹⁰⁴⁰ Φ 3,3.

υλικό αίτιο. Μόνο μέσα στην σχέση το ποιητικό είναι κατ'ενέργεια ή ενεργούν ποιητικό και το υλικό κατ'ενέργεια υλικό αίτιο¹⁰⁴¹. Το κινούμενο σώμα και τα εργαλεία του ενεργεία οικοδόμου μαζί με τα οικοδομούμενα τούβλα αποτελούν την 'ύλη' ή το δυνάμει μέσα σε ένα ενιαίο σύστημα που είναι μια αιτιακή διαδικασία ή κίνηση ως σύμπτωση των συμπληρωματικών ενεργειών δύο δυνατοτήτων σε ένα υποκείμενο. Η κίνηση είναι η εκδήλωση της πράξης της οικοδόμησης των τούβλων από τα οικοδομούμενα τούβλα ως δυνάμει οικία όπως καθορίζεται από την τέχνη που κατέχει και 'μεταδίδει' με τις κινήσεις του μέσα στα τούβλα ο οικοδόμος¹⁰⁴². Η ενέργεια του ποιητικού μέσα στην ύλη του παθητικού εκδηλώνεται ως κίνηση του παθητικού και, κατά την γνώμη μου, ο τρόπος που είναι μέσα στο παθητικό είναι ανάλογη με τον τρόπο που η μορφή είναι μέσα στην ύλη¹⁰⁴³. όχι ως κάτι που επιβάλλεται αλλά ως κάτι που συγκροτεί την ίδια την δυνατότητα, και άρα συγκροτεί τελεολογικά την ύλη, που εκδηλώνεται ως ενέργεια. Το κρίσιμο σημείο, ωστόσο, είναι ότι για να έχει νόημα ο ορισμός της κίνησης ακόμη και μια πράξη όπως η οικοδόμηση δεν πρέπει να κατανοηθεί ως η επιβολή μιας παραστασιακής μορφής πάνω στην ύλη.

Η ατέλεια της κίνησης, κατά την γνώμη μου, δεν οφείλεται μόνο στο γεγονός ότι το προϊόν της κίνησης είναι εκτός της κίνησης και άρα για όσο κάτι κινείται σημαίνει ότι δεν είναι κάτι ολοκληρωμένο ή δεν έχει πραγματώσει το τέλος του ή το τέλος ή την μορφή που σχετίζεται με την συγκεκριμένη διαδικασία. Η ατέλεια της κίνησης οφείλεται πρωτογενώς στο ότι εξαρτάται από ένα εξωτερικό ποιητικό αίτιο που καθορίζει την διαδικασία. Οφείλεται στην ανεπάρκεια ή ατέλεια της μορφής του παθητικού να καθορίσει την κίνησή του, δηλαδή να είναι η μορφή του όχι μόνο παθητική ή υλική αρχή αλλά ενεργητική συγκροτητική αρχή που κινεί ως τελικό αίτιο. Η ψυχή δεν παράγει φυσική κίνηση αλλά καθορίζει την κίνηση ή τις κινήσεις του σώματος. Υπό αυτή την οπτική το παράδειγμα της τεχνητής παραγωγής θα πρέπει να κατανοηθεί ως σχέση μεταξύ της τέχνης ως ακίνητης εξωτερικής αρχής κίνησης με τα τούβλα ως υλικό αίτιο διαμέσου του οικοδόμου και των εργαλείων του. Το σημαντικό εδώ είναι αφενός ότι ο τεχνίτης ανεξαρτήτως της κίνησης κατέχει ενεργεία την τέχνη η οποία είναι το καθαυτό ποιητικό αίτιο¹⁰⁴⁴ και αφετέρου

¹⁰⁴¹ Βλ. Φ 195β16-30, ΜΦ 1014α20-25.

¹⁰⁴² Αυτό είναι ανεξάρτητο από το ότι ο οικοδόμος, όπως και ο γιατρός, σε αντίθεση με τα υλικά σώματα που αλληλεπιδρούν, αποτελούν, κατά μια έννοια, ακίνητες πρώτες αρχές των αντίστοιχων κινήσεων που προκαλούν καθώς δεν μεταβάλλονται ούτε ως προς την δυνατότητά τους να οικοδομούν και να γιατρεύουν αντιστοίχως ούτε παθαίνουν λόγω αντικίνησης κάτι σχετικό με το είδος κίνησης που προκαλούν. Εδώ επί της ουσίας οι ακίνητες πρώτες αρχές ως ποιητικά αίτια είναι οι τέχνες. ΠΓΦ Α.7.

¹⁰⁴³ Φ 210α20-21.

¹⁰⁴⁴ Κατά την γνώμη μου έτσι πρέπει να ερμηνευτεί το 'ει μη η τέχνη' στο ΜΦ Λ3. Η τέχνη υπάρχει ενεργεία στην ψυχή του τεχνίτη που δυνάμει μπορεί να οικοδομήσει λόγω της τέχνης, αλλά από την άλλη ο τεχνίτης δεν είναι οικία που παράγει άλλη οικία όπως συμβαίνει με τα φύσει όντα. Έτσι και η μορφή της οικίας είναι μια μη φυσική παθητική μορφή καθώς η τεχνητή εξωτερική ενότητα των μερών της οικίας δεν είναι έργο της οικίας. Μολονότι το να είναι ενεργεία η τέχνη εξαρτάται από την επιθυμία ή την ψυχή γενικότερα το σημαντικό είναι ότι η τέχνη ως δυνατότητα ποιήσης πρέπει να κατέχεται κατά τέτοιο τρόπο ώστε ο τεχνίτης δεδομένου ότι το επιθυμεί και υπάρχει το κατάλληλο παθητικό να παράγει κατ'ανάγκη το προϊόν· γιατί πρέπει να κατέχει την δύναμη ως δύναμη του ποιείν και αυτό σημαίνει ότι ήδη πληρούνται κάποιοι όροι (Βλ. ΜΦ Θ5 1048α10-20). Οριακά ο Αριστοτέλης προσπαθεί να τραβήξει την αναλογία της αναγκαίας συμπληρωματικότητας των δυνατοτήτων και να δείξει ότι ακόμη και όσον αφορά τις έλλογες δυνάμεις από την άποψη, για παράδειγμα, της ορθής άσκησης μιας τέχνης ο τεχνίτης από την άποψη ότι είναι τεχνίτης πρέπει να κατέχει ενεργά την τέχνη

ότι ο τεχνίτης πέραν από το ότι ενεργοποιείται δεν μεταβάλλεται καθόσον οικοδομεί. Τουτέστιν, ούτε μεταβάλλεται σε σχέση με την κίνηση ή διαδικασία μεταβολής που είναι η οικοδόμηση, τουτέστιν δεν οικοδομείται ο ίδιος καθώς δεν υφίσταται αντικίνηση ίδιου είδους από το παθητικό, ούτε χάνει την άμεση δυνατότητά του να οικοδομεί μετά την λήξη του συγκεκριμένου έργου. Μέσω αυτής της σχέσης θα πρέπει αναλογικά να κατανοηθεί η ψυχή ως ακίνητη εσωτερική αρχή κίνησης του σώματος χωρίς την παρεμβολή του οικοδόμου αλλά ως απευθείας 'σχέση' της τέχνης με τα εργαλεία της που κατά την οικοδόμηση οι κινήσεις τους είναι η ενέργεια της τέχνης¹⁰⁴⁵ η οποία, σε αντίθεση με την ψυχή, είναι πάντοτε αρχή κίνησης μέσα σε κάτι άλλο. Στην συνέχεια αυτή η σχέση θα πρέπει να κατανοηθεί, εντελώς ανεξάρτητα από προθέσεις, ως προϋπόθεση της δυνατότητας ενός τεχνίτη να ασκεί την τέχνη του. Όπως η κίνηση δεν είναι ένα επιπρόσθετο στοιχείο ή μια περαιτέρω σχέση των υποκείμενων υλικών όρων που ενοποιεί ως εντελέχεια της εν λόγω διαδικασίας, έτσι και η μορφή δεν είναι ένα επιπρόσθετο στοιχείο του πράγματος του οποίου είναι ουσία. Δεν είναι επιπρόσθετος όρος μιας σχέσης αλλά συγχρονική προϋπόθεση και εκδήλωσή της. Να διευκρινίσω ωστόσο εδώ, ότι στην κίνηση η αιτιακή σχέση είναι η συγχρονική ενότητα του ποιητικού με το παθητικό όταν αυτά ενεργούν συμπληρωματικά¹⁰⁴⁶ ως τέτοια μέσα σε ένα υποκείμενο, η οποία ενότητα για όσο υπάρχει καθιστά δυνατή την συνέχεια και διασφαλίζει την κατεύθυνση της αιτιακής διαδικασίας, δηλαδή της κίνησης, με την οποία συμπίπτει. Η 'κάθετη' συγχρονική σχέση ή ενότητα του ποιητικού με το παθητικό είναι επαρκής συνθήκη για την 'οριζόντια' συνέχεια της διαδικασίας που το είναι της είναι αυτή η σχέση και η οποία είναι υποθετικά αναγκαία σε σχέση με το τέλος καθώς μπορεί ανά πάσα στιγμή να διακοπεί. Μια αιτιακή διαδικασία δεν είναι μια σειρά μοναδιαίων ανεξάρτητων ή στιγμιαίων συμβάντων που το ένα προκαλεί το άλλο και που χρειάζονται έναν τρίτο όρο για να τα συνδέει μεταξύ τους, γιατί η αιτιακή διαδικασία, δηλαδή η ίδια η κίνηση, είναι η ενότητα ή συνέχεια όλων αυτών. Είναι μια συνέχεια, μια συνεχής διαδρομή, ως εκδήλωση από το παθητικό της συγχρονικής σχέσης του ποιητικού με το παθητικό ή πιο σωστά της εξομοίωσης του παθητικού με το ποιητικό που φέρει ενεργεία την μορφή που καθορίζει την κίνηση ανεξάρτητα από την κίνηση. Μια αιτιακή διαδικασία αφορά την μεταβολή μιας οντότητας, κατά μια έννοια η διαδικασία είναι η μεταβαλλόμενη οντότητα, συμβαίνει πάντοτε υπό την επενέργεια ενός ποιητικού παράγοντα και έχει πάντοτε μια αρχή και ένα τέλος τα οποία είναι εκτός της διαδικασίας υπό την έννοια ότι αποτελούν τα όρια της και σηματοδοτούν ένα είδος ασυνέχειας σε σχέση με την συνεχή ροή που είναι η κίνηση. Αποτελούν δύο διαφορετικές οντότητες ή δυο διαφορετικές καταστάσεις της ίδιας οντότητας μεταξύ των οποίων παρεμβάλλεται η ετερόνομη 'οντότητα' της κίνησης ως αναγκαία προϋπόθεση του αποτελέσματος που είναι εκτός του συνεχούς που είναι η κίνηση. Η διαδικασία ή η κίνηση είναι αυτό που συμβαίνει μεταξύ των δύο ορίων και το κινούμενο σώμα που αλλάζει θέσεις ή καταστάσεις μέσα σε αυτό το συνεχές δεν είναι ενεργεία σε καμία από

πριν την επιτέλεση της πράξης και άρα να είναι ενεργεία οιονεί όπως το θερμό σώμα και να επιφέρει το αποτέλεσμα αναγκαία.

¹⁰⁴⁵ ΠΖΓ 740β29

¹⁰⁴⁶ Η συμπληρωματικότητα και άρα και η αμοιβαία ενεργοποίηση με την επαφή έγκειται στο ότι το επενεργητικό ως δυνάμει ποιητικό κατέχει ενεργεία μια μορφή που στερείται το παθητικό ως δυνάμει παθητικό. Για παράδειγμα, ένα θερμό σώμα είναι ενεργεία θερμό και δυνάμει θερμαντικό.

αυτές τις θέσεις ή καταστάσεις παρά μόνο αν διακοπεί ή λήξει κανονικά η κίνηση οπότε το ον εκδηλώνει ακαριαία την νέα μορφή που απέκτησε μέσω της κίνησης. Αν έχουμε μια διαδοχή κινήσεων ή γενικώς μια σειρά γεγονότων ή συμβάντων τότε η μεταξύ τους σύνδεση είναι και πάλι αυτή της υποθετικής αναγκαιότητας καθώς το κάθε στάδιο είναι αναγκαία προϋπόθεση για να υπάρξει το επόμενο το οποίο ωστόσο, στον υποσελήνιο κόσμο, δεν είναι αναγκαίο να υπάρξει. Αν έχουμε μια σύνθετη διαδικασία υπό την επενέργεια του ίδιου ποιητικού αιτίου, για παράδειγμα μια οικοδόμηση, τότε υπάρχει ένας ισχυρότερος βαθμός συνέχειας, μπορούμε να μιλάμε για μια κίνηση, υπό την έννοια ότι η οικοδόμηση είναι μια μοναδική καθορισμένη σύνθετη διαδικασία και όχι μια σύμπτωση συγκυριακών γεγονότων. Ωστόσο, η σχέση είναι και πάλι εξωτερική και λόγω αυτού συμπτωματική και ενδεχομενική. Στην περίπτωση των έμβιων οργανισμών που από υλική άποψη είναι σύνθετες διαδικασίες και σύνολο εσωτερικών κινήσεων, η ψυχή παρέχει μια ουσιαστική εσωτερική ενότητα και συνέχεια όλων αυτών, δηλαδή μια εσωτερική αναγκαιότητα της συνέχειας, μολονότι και εδώ υπάρχει πάντοτε η περίπτωση να παρέμβει κάποιο εμπόδιο και η διαδικασία να παρεκτραπεί ή να διακοπεί.

Παρά τα όποια προβλήματα σε σχέση με την βίαιη αριστοτελική τοπική κίνηση, το παράδειγμα της κίνησης της μπάλας του μπιλιάρδου δεν συνιστά μια αυστηρά συνεχή αιτιακή διαδικασία και σε καμία περίπτωση δεν είναι υπόδειγμα της αριστοτελικής ποιητικής αιτιότητας. Η κίνηση της πρώτης μπάλας είναι μια αιτιακή διαδικασία με το δικό της ποιητικό αίτιο, η σύγκρουση των δύο σφαιρών είναι μια νέα αιτιακή διαδικασία που αφορά το ότι η πρώτη μπάλα ως ποιητικό ή κινητικό κατά την διάρκεια επαφής κάτι κάνει στην δεύτερη ως παθητικό ή κινητό, και η συνέχεια της κίνησης της δεύτερης σφαίρας μια καινούργια αιτιακή διαδικασία που από ένα σημείο και μετά απαιτεί και αυτή ένα δικό της ποιητικό αίτιο ή μια σειρά εχόμενων, δηλαδή διαδοχικών και απτόμενων, ποιητικών αιτιών· όταν όμως τα ποιητικά αίτια που καθορίζουν το είδος και την κατεύθυνση της κίνησης είναι εχόμενα δεν διασφαλίζεται η ενότητα ή εξατομίκευση της κίνησης. Η αιτιακή σχέση ή κίνηση των δύο σφαιρών, δηλαδή η κίνηση της δεύτερης σφαίρας, υφίσταται μόνο κατά την επαφή τους στην διάρκεια της οποίας το ένα είναι κατ'ενέργεια ποιητικό και το άλλο κατ'ενέργεια παθητικό ή απλώς κινούν και κινούμενο. Προφανώς, στην συγκεκριμένη περίπτωση, έχουμε αλληλεπίδραση όπου και η πρώτη σφαίρα υφίσταται κατά την επαφή αντικίνηση από την δεύτερη σφαίρα. Αυτή η κίνηση συμβαίνει μέσα στην πρώτη σφαίρα. Αν και η ιστορία είναι ακόμη πιο πολύπλοκη και πιθανώς αδιέξοδη, το σημαντικό είναι ότι, αυστηρά μιλώντας, δεν είναι η προηγούμενη κίνηση της πρώτης σφαίρας αίτιο της επόμενης κίνησης της δεύτερης σφαίρας. Η κινούμενη πρώτη σφαίρα, κατά μια έννοια η επενέργειά της στο παθητικό, είναι το αίτιο αυτού που συμβαίνει κατά την διάρκεια της σύγκρουσης, δηλαδή της εκδήλωσης από το παθητικό της ενέργειας ή κίνησης του ποιητικού πάνω του. Με την λήξη της σύγκρουσης η δεύτερη σφαίρα έχει υποστεί μια αλλαγή η οποία αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση της μετέπειτα κίνησής της πιθανώς με την συνδρομή άλλου αιτίου. Από την άλλη, δεδομένης αυτής της ανάλυσης, προφανώς και μπορούμε να έχουμε μια περιγραφή αυτών των διαδοχικών συμβάντων ως σειρές αιτιών και αποτελεσμάτων. Σε αντίθεση με την σφαίρα του μπιλιάρδου που αντιστοιχεί στο περίφημο πρόβλημα της αριστοτελικής κίνησης του βλήματος, και αφήνοντας κατά μέρος το ερώτημα για την πρώτη αρχή της κίνησης, ένα κλασσικό παράδειγμα αιτιότητας όσον αφορά την τοπική κίνηση είναι ένα χέρι που κινεί ένα

μπαστούνι το οποίο σπρώχνει μια πέτρα ή γενικώς ένα κινούμενο σώμα που συγχρόνως κινεί ένα άλλο κοκ. Η κίνηση του κάθε μέλους της σειράς μπορεί να εκληφθεί ως αριθμητικά μια κίνηση που πηγαίνει από ένα αρχικό σε ένα τελικό όριο, αλλά όλες αυτές οι κινήσεις είναι συγχρονικές και το κάθε μέλος είναι αίτιο της κίνησης του αμέσως επόμενου¹⁰⁴⁷. Ωστόσο, αυτό μπορεί να αποτελεί μια περιστασιακή ή ενδεχομενική αλυσίδα όπου μολονότι το Α είναι αίτιο του Β και το Β είναι αίτιο του Γ δεν υπάρχει καμία αναγκαία ή ουσιώδης σχέση έτσι ώστε το Α να κάνει κάτι στο Γ και να είναι το καθαυτό αίτιο του. Αυτή η ενδεχομενικότητα μολονότι αίρεται κατά κάποιον τρόπο στην περίπτωση που λέμε ότι, για παράδειγμα, ο οικοδόμος ενεργεί ως οικοδόμος, δηλαδή τρόπον τινά ως η τέχνη να ήταν η φύση του, εξακολουθεί να ισχύει και για την τέχνη που είναι εξωτερική αρχή κίνησης και για όλες τις σκόπιμες δραστηριότητες. Ότι όμως συμβαίνει στο εσωτερικό ενός οργανισμού όσο και στην χαρακτηριστική σχέση του με το φυσικό του περιβάλλον αφορά μια ουσιώδη 'σειρά' εργαλειακών αιτίων ή μέσων όπου το πρώτο μέλος της σειράς είναι αναγκαία το αίτιο του τελευταίου ανεξαρτήτως των ενδιάμεσων σταδίων και του γεγονότος ότι κάτι μπορεί να το εμποδίσει.

Η δυναμική υλομορφική ανάλυση ισχύει αναλογικά και για τα έμβια ως πλήρεις ουσίες και για τα τεχνητά αντικείμενα που, αυστηρά μιλώντας, είναι ατελείς ουσίες καθώς στερούνται ουσιώδους εσωτερικής ταυτότητας ή ενότητας καθώς η μορφή τους δεν είναι εσωτερική αρχή κίνησης. Η αρχή κίνησης ενός τεχνημάτος, τόσον όσον αφορά την παραγωγή του όσο και το είναι, είναι πάντοτε εξωτερική, η μορφή του, ή πιο σωστά ή δυνατότητά του, είναι ατελής ή 'παθητική' και υπ'αυτή την έννοια το τέλος ως τελικό προϊόν είναι εξωτερικό της διαδικασίας κατασκευής του και ως έργο είναι εξωτερικό της μορφής του. Όταν το ποιητικό αίτιο είναι εξωτερικό τότε και το τελικό προϊόν είναι εξωτερικό της διαδικασίας παραγωγής του και το έργο του ως τρόπος του είναι του δεν συνιστά αυτοπραγμάτωση· είναι πάντοτε χάριν κάτι άλλου και επιτυγχάνεται μέσω της χρήσης του από κάτι άλλο. Με άλλα λόγια όταν το ποιητικό αίτιο είναι εξωτερικό τότε και το τέλος είναι εξωτερικό τόσο ως προϊόν όσο και ως έργο του προϊόντος. Η αυτοσχεσία του έμβιου, ή αλλιώς ο αιτιακός αυτοαναφορικός κύκλος του, ξεκινά από το έμβιο ως κέντρο αναφοράς εκτείνεται προς τον κόσμο και επιστρέφει στον εαυτό του. Ετούτο λαμβάνει χώρα με την διαμεσολάβηση του σώματος κατά τις διαδικασίες μέσω των οποίων αυτοπραγματώνεται αδιάκοπα καθώς το είναι του και η αυτοεκπλήρωση του έργου του δεν είναι δύο διαφορετικά πράγματα. Η διαβαθμισμένη ατομική εσωτερικότητά που χαρακτηρίζει κάθε είδους έμβιο δεν είναι προδεδομένη αλλά έγκειται στην δυνατότητά του να σχετίζεται αιτιακά με τον κόσμο και ανάλογα με τις ικανότητές του να τον αφομοιώνει χωρίς να εξομοιώνεται. Όσο λιγότερο είναι ενσωματωμένο με το περιβάλλον του τόσο πιο αυτόνομο είναι και όσο πιο αυτόνομο είναι τόσο περισσότερες και ιεραρχικά ανώτερες είναι οι χαρακτηριστικές του δυνατότητες. Συγχρόνως, τόσο πιο διαμεσολαβημένη είναι η σχέση του με το περιβάλλον και πιο μεγάλη η ανεξαρτησία ή αποσύνδεση των ανώτερων ιεραρχικά σχεσιακών δυνατοτήτων του από την ύλη. Η εξατομίκευση ως προσίδιο έργο ή τέλος διακρίνει τα έμβια από τα άβια και ο βαθμός εξατομίκευσης ή αυτονομίας διακρίνει τα έμβια μεταξύ τους. Το έμβιο ον δεν είναι απλώς σώμα αλλά έχει σώμα και η οριοθέτηση

¹⁰⁴⁷ Φ Η1, Θ5.

του στον κόσμο ως συγκρότηση της διαφοράς του δεν είναι το υλικό σώμα του αλλά το αυτοριοθητικό έργο του μέσω του σώματος. Τα άβια φυσικά σώματα μπορεί να έχουν εσωτερικούς προσδιορισμούς ή αλλιώς δυνάμεις, με βασικότερο φυσικό ή ουσιακό προσδιορισμό αυτόν του βάρους ή της ελαφρότητάς τους, αλλά ούτε αυτοπραγματώνονται ούτε κανονικοποιούν την συμπεριφορά τους. Τα άβια φυσικά σώματα αποτελούν επί της ουσίας απλές αναλογίες των βασικών ποιοτικών ή υλικών δυνάμεων και χαρακτηρίζονται από φυσική συνέχεια αλλά όχι από ουσιώδη ενότητα. Αυτές οι αναλογίες επέχουν ρόλο μορφής την οποία τα άβια δεν αυτοπραγματώνουν καθώς η μορφή ή φύση τους ως αρχή κίνησης είναι μόνο παθητική και ως εκ τούτου η κίνηση τους, είτε η φυσική είτε η βίαιη, απλώς δεν είναι όπως έτυχε. Τα άβια χαρακτηρίζονται κυρίως από την λόγω του βάρους ή της ελαφρότητάς τους κίνησή τους προς τον φυσικό τους τόπο υπό την επενέργεια των γύρω φυσικών σωμάτων και η οριοθέτηση ή εξατομίκευσή τους σε τελική ανάλυση εξαρτάται πάντοτε από τον τόπο τους ως πλαίσιο αναφοράς των εξωτερικών αλληλεπιδράσεων τους με τα γύρω σώματα. Το φυσικό τέλος τους, ή κατά μια έννοια η ίδια η μορφή τους, είναι εξωτερική από αυτά τα ίδια καθώς αποκτούν την μορφή ή εντελέχειά τους μόνο όταν φτάσουν στον φυσικό τους τόπο και βρεθούν σε κατάσταση ενότητας και ηρεμίας με τα ομοιογενή τους· δηλαδή ως μέρη ενός όλου που περιορίζεται ή περιέχεται ή κρατείται σε εντελέχεια από κάτι εξωτερικό.

Όπως ανέλυσα αλλού, η απάντηση, στο ερώτημα σχετικά με την αιτιακή αποτελεσματικότητα της μορφής και κυρίως της ψυχής των έμβιων απαιτεί κατά την γνώμη μου την ερμηνεία του ορισμού της κίνησης ως "εντελέχεια του δυνάμει όντος ως τέτοιου"¹⁰⁴⁸ και την αναλογία και την διαφορά του από τον ορισμό της ψυχής ως "πρώτη εντελέχεια σώματος φυσικού που δυνάμει έχει ζωή"¹⁰⁴⁹. Σε αυτό το πλαίσιο, είναι σημαντική η κατανόηση της αναλογίας της 'κίνησης προς την δύναμη με την ουσία προς ένα είδος ύλης' όπου η κίνηση και η ουσία αντιστοιχούν στην ενέργεια καθώς και η διάκριση της κίνησης ως ατελούς ενέργειας ή πράξης από την ενέργεια με την αυστηρή έννοια¹⁰⁵⁰. Η κίνηση είναι μια ενέργεια στην οποία δεν ενυπάρχει το τέλος της και η επιτέλεση της απαιτεί χρόνο και αυτό σχετίζεται και με το ότι το καθοριστικό ποιητικό αίτιο της είναι εξωτερικό. Το τέλος της κίνησης είναι πάντοτε ένα όριο, μια νέα μορφή, η οποία είναι εκτός της κίνησης γιατί κάθε όριο είναι πάντοτε κάτι αδιαίρετο που είναι το πέρας ενός προηγούμενου και η αρχή ενός επόμενου. Όσο μικρή και αν είναι η διαδρομή μιας κίνησης με την λήξη της το κινούμενο είναι αμέσως κάτι διαφορετικό από εκείνο που ήταν πριν. Δεν υπάρχει ποτέ μια πρώτη στιγμή της κίνησης γιατί ήδη, όσο άμεσα και αν διακοπεί, είναι κάτι άλλο¹⁰⁵¹. Αντιθέτως στις πλήρεις ενέργειες ενυπάρχει πάντοτε το τέλος τους, είναι οι ίδιες αυτό το τέλος, και ως εκ τούτου είναι ολοκληρωμένες ανά πάσα στιγμή, κατά μια έννοια στο τώρα, σε ένα όριο που τους ανήκει¹⁰⁵². Διαρκούν αλλά η ολοκλήρωσή τους δεν απαιτεί διάρκεια χρόνου καθώς είναι ήδη κάτι ολοκληρωμένο με την ενεργοποίησή τους. Η ολοκλήρωση όμως δεν συνεπάγεται την λήξη τους και

¹⁰⁴⁸ Φ 201α10

¹⁰⁴⁹ ΠΨ 412α28-29

¹⁰⁵⁰ ΜΦ Θ 6.

¹⁰⁵¹ Φ 236α13-15, Φ Ζ

¹⁰⁵² "το γαρ εν τω νυν όλον τι" (HN 1174β5).

αυτό ακριβώς τις διακρίνει από τις κινήσεις. Οι ενέργειες δεν είναι απεριόριστες υπό την έννοια ότι δεν έχουν τέλος αλλά είναι απεριόριστες υπό την έννοια ότι δεν περιορίζονται από τίποτε εξωτερικό γιατί είναι ήδη οι ίδιες τέλος. Η κίνηση είναι πάντοτε κάτι που ακόμη δεν είναι ενώ η ενέργεια είναι κάτι που ήδη είναι, εδώ και τώρα, ολοκληρωμένο. Με την ευρεία έννοια της ενέργειας που περιλαμβάνει τόσο τις ατελείς όσο και τις εντελείς, όλες οι κινήσεις είναι ενέργειες ως διαδικασίες μεταβολής που καταλήγουν σε κάποιου είδους αλλαγή στην κατάσταση του πράγματος, ενώ καμία ενέργεια με την αυστηρή έννοια του όρου δεν είναι μεταβολή του πράγματος μολονότι μπορεί σε υλικό επίπεδο να ενέχει ή να εξαρτάται από μεταβολές. Για παράδειγμα, δεν χρειάζεται να κοιτάζουμε για κάποιο χρονικό διάστημα προκειμένου να δούμε κάτι στο τέλος, γιατί σε κάθε χρονική στιγμή βλέπουμε και έχουμε δει για όσο κοιτάζουμε χωρίς να έχουμε υποστεί κανενός είδους μεταβολή. Αυτό από την άλλη δεν σημαίνει ότι στα αισθητήρια των οργάνων της αίσθησης δεν συμβαίνουν κάποιου είδους κινήσεις.

Εν ολίγοις, η κίνηση ως ατελής εντελέχεια σηματοδοτεί έναν ατελή και ετεροκαθοριζόμενο τρόπο του είναι ενώ η ψυχή ως πρώτη εντελέχεια σηματοδοτεί μια ισχυρή εσωτερική ενότητα ή συνέχεια και έναν διαβαθμισμένα πλήρη και αυτόνομο τρόπο του είναι, δηλαδή την προσίδια ζωή του κάθε έμβιου όντος. Χωρίς την έννοια της δυνατότητας και του τρόπου εξάρτησής της από την ενέργεια είναι οιοιδήποτε αδύνατη η κατανόηση της σχέσης της ύλης με την μορφή, δηλαδή η κατανόηση της ουσιώδους εσωτερικής ενότητας και οργάνωσης της ύλης, και κατ'επέκταση είναι αδύνατη η κατανόηση της στενής εξάρτησης και συσχέτισης της ύλης με το τελικό αίτιο της υποθετικής αναγκαιότητας ως σύστοιχης της 'ου ένεκα' αιτιότητας της μορφής, τουτέστιν του τρόπου που η μορφή είναι ποιητικό αίτιο επειδή κινεί ως τελικό αίτιο. Η μορφή συγκλείει το τελικό και το ποιητικό αίτιο και συνδέει τρόπον τινά αυτά τα δύο αντικείμενα αίτια μέσω της υποθετικής αναγκαιότητας της ύλης ως διαμορφωμένης ύλης που η ίδια συγκροτεί και διατηρεί ως δυνατότητα. Καθιστά διαρκώς την ύλη υποθετικά αναγκαία ή αλλιώς καθορισμένη δυνατότητα παρέχοντας συγχρόνως και κυρίως την συνέχεια που απαιτείται για την εκδήλωσή της υπό κανονικές συνθήκες. Έτσι το τελικό αίτιο είναι ο καθορισμός του ποιητικού ή αλλιώς η κοινή εσωτερική κατεύθυνσης της ύλης, δηλαδή όλων των υλικών-ποιητικών αιτιακών σχέσεων, λόγω της εμμένειας της μορφής. Με άλλα λόγια, πρόκειται για την κατανόηση του τελικού αιτίου ως συγχρονικής και συντονισμένης εσωτερικής κατεύθυνσης όλων των μερών σε όλα τα επίπεδα και όχι ως αντίστροφου ποιητικού που δρα ελκτικά από το μέλλον προς το παρόν ούτε ως ανεξάρτητου δημιουργικού αιτίου που δρα, μηχανιστικά ή υλικά εν τέλει ως *vis a tergo* χάριν κάτι άλλου, χάριν ενός εξωτερικού σκοπού διαφορετικού από αυτό. Σε τελική ανάλυση, η αριστοτελική τελεολογία συμποσούται στους αναλογικά ίδιους τρόπους με τους οποίους κάθε διαδικασία και κάθε πράγμα είναι κάτι οριοθετημένο, στο πως κάτι εξατομικεύεται και διατηρείται ως κάτι συγκεκριμένο που εκδηλώνει ένα προσίδιο πρότυπο συμπεριφοράς και όχι στο πως αναλύεται ως μια δεδομένη ατομικότητα που εκδηλώνει μια προς εξήγηση συμπεριφορά. Δεν εξηγεί, τουλάχιστον όσον αφορά τα κατά την φύση και τον λόγο γνωριμότερα, το πράγμα ως δομή ή ως υλική σύσταση την εξατομίκευσή του αλλά η εξατομίκευση είναι εκείνη που εξηγεί το πράγμα το οποίο από εκεί και πέρα μπορούμε να αναλύσουμε μηχανιστικά, υλιστικά ή επιστημονικά. Η διχοτομική

ερμηνεία δομής και λειτουργίας είναι συμπληρωματική της παραδοχής πως η σχέση μέσων-τέλους είναι πάντοτε εξωτερική και συνεπάγεται κάποιο είδος πρόθεσης, αποβλεπτικότητα ή νοητικής αιτιότητας. Ωστόσο, για τον Αριστοτέλη η γνωσιακή πρόθεση αποτελεί μόνο ένα είδος μιας ευρύτερης τελεολογίας και η μη προθετική φυσική τελεολογία προϋποτίθεται οιοδήποτε είδους πρόθεσης. Κατά την γνώμη μου, ο αιτιακός ισομορφισμός των γνωσιακών ενεργημάτων, η στενή συνάφεια της όρεξης ή επιθυμίας με όλες τις άλλες ψυχικές δυνατότητες, ο τρόπος αυτής της συνάφειας και η εσωτερικότητα και ταυτοχρονία της επίγνωσης ή κατανόησης που ενέχεται σε όλα τα γνωσιακά ενεργήματα, εξοβελίζουν κάθε έννοια αποβλεπτικότητα από τις αντιληπτικές και τις νοητικές πράξεις ως τέτοιες. Οι ψυχικές δυνατότητες έχουν μια οντολογική ιεραρχία αλλά στην πραγματικότητα δεν μπορούν να διαιρεθούν ούτε να προστεθούν έτσι ώστε να συνθέσουν μια ψυχή. Τις διακρίνουμε εννοιολογικά μέσα από τα διαφορετικά έργα που επιτελεί ο οργανισμός ή από τις δραστηριότητες στις οποίες εμπλέκεται αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι 'λειτουργούν' ξεχωριστά η μια από την άλλη. Η κάθε ατομική ψυχή είναι υπεύθυνη για όλες τις δραστηριότητές του έμβιου του οποίου είναι ψυχή. Αισθανόμαστε άμεσα όλα τα ενεργήματά μας ως δικά μας και έτσι συγχρόνως αισθανόμαστε ότι αισθανόμαστε και νοούμε ότι νοούμε. Η συναίσθηση ή επίγνωση της σωματικότητας και του εαυτού μας προηγείται και οφείλεται στην κοινή αίσθηση ως σύγκλιση και ενότητα όχι μόνο όλων των αισθητικών δυνατοτήτων μας αλλά και όλων των άλλων ανώτερων ή κατώτερων δυνατοτήτων που με κάποιο τρόπο σχετίζονται με την αίσθηση ή την προϋποθέτουν.

Μια από τις σοβαρότερες αιτίες παρεξήγησης της αριστοτελικής θεωρίας έγκειται στην υποβάθμιση του ρόλου της κίνησης και της γένεσης όσον αφορά τις ουσίες. Μπορεί το είναι να έχει προτεραιότητα έναντι της γένεσης αλλά ετούτο δεν προϋποθέτει καθολικές μορφές, είτε μέσα είτε έξω από τα πράγματα, ούτε αποκόπτει την αμετάβλητη μορφή από το να έχει ρόλο στην διαδικασία του γίνεσθαι. Πάνω από όλα, το ίδιο το είναι αφορά ενέργειες ως κάποιου είδους 'κάνειν', εμπλέκει διαδικασίες και δεν αφορά ποτέ στατικές δομές. Μέσω της μορφικής αιτιότητας η κίνηση δεν αναιρείται αλλά τουναντίον εξηγείται σε τελική ανάλυση όλα τα φυσικά όντα είναι κινούμενα πράγματα και "όποιος αγνοεί την κίνηση αγνοεί την ίδια την φύση". Χωρίς την κίνηση και την γένεση δεν θα υπήρχε καμία ουσία στον υποσελήνιο κόσμο. Η κίνηση αφορά και τον ατελή τρόπο του είναι των φυσικών άβιων ουσιών, επί της ουσίας είναι ο παθητικός και μη αυτοτελής τρόπος του είναι τους, και τον πλήρη ή αυτοτελή τρόπο του είναι των έμβιων. Η μορφή ή ψυχή των έμβιων είναι αρχή εξατομίκευσης ή μορφικό αίτιο μέσω της κίνησης και της γένεσης και ετούτο σχετίζεται και με την διάρκεια της ύπαρξης ως εκδίπλωση και εκδήλωση των συγκροτημένων από την ψυχή δυνατοτήτων. Αφορά ακόμη και τον τρόπο σύλληψης των εννοιών μας τόσο υπό το πρίσμα της κατανόησης της ενέργειας της νοητικής δυνατότητας όσο και υπό το πρίσμα της κατανόησης της εννοιοποίησης. Ο τρόπος απόκτησης εννοιών δεν μπορεί να εξηγηθεί μέσω εννοιών· σε τελική ανάλυση οι έννοιες για τον Αριστοτέλη είναι όργανα ή δυνατότητες ή 'ύλη' του νου ή ο δυνάμει νους. Αν πέραν από τα ενεργεία συγκροτημένα ατομικά πράγματα δεν κατανοήσουμε, μέσω του δυνάμει και του ενεργεία, την μορφή ως ατομική αιτία τόσο στην γένεση όσο και στην συνέχεια της ύπαρξης των ατομικών πραγμάτων, η κατανόηση μας για την μορφή

παραμένει στο επίπεδο των γενών ως καθόλου ή, με σύγχρονους όρους, στο επίπεδο του εμπειρισμού ως μιας έννοιας ή ιδέας που συγκροτείται στον νου μέσω αφαιρέσεων και ομοιοτήτων ή στο επίπεδο μιας φιλοσοφίας της αναπαράστασης όπου η μορφή συνιστά μια προϋπάρχουσα εξωτερική ή εσωτερική αναπαράσταση που ως δομή ή γενικός κανόνας ή σχέδιο ή συνταγή με κάποιο τρόπο πρέπει να 'παράγει' με εξωτερικούς τρόπους τα αντικείμενα της ως έκτυπα. Η εξατομίκευση του κάθε έμβιου όμως δεν είναι ένα δεδομένο αλλά ένα συγκεκριμένο επίτευγμα και τα έμβια όντα ούτε είναι απλώς πιο πολύπλοκοι υλικοί μηχανισμοί αλλά ούτε και 'ένα βασίλειο μέσα σε ένα άλλο βασίλειο'. Η οντολογική διαφορά προκύπτει μέσα από την πληρότητα και ενεργητική αυτονομία που προσδίδει η εσωτερική αιτιακή ενότητα των έμβιων λόγω της κατοχής της μορφής τους έναντι των ενδεών, συγκριτικά, 'εξωτερικών' αιτιακών σχέσεων που καθορίζουν τα άβια λόγω της μη αυτοτέλειας ή μη επάρκειας της μορφής τους και όχι μέσα από την επίκληση πρόσθετων μυστήριων δυνάμεων. Μόνο στα έμβια η μορφή δεν καθορίζει απλώς μια τάση ή ένα τέλος αλλά αποτελεί και την συνθήκη αυτοπραγμάτωσης του όντος που την έχει κατευθύνοντας ως ακίνητο κινούν το σύνολο των εσωτερικών και εξωτερικών αιτιακών σχέσεων στις οποίες εμπλέκεται. Τόσο η δομή όσο και η λειτουργία δεν είναι εξηγήσεις ή αιτίες που εξηγούν είτε τον εαυτό τους είτε η μια την άλλη, αλλά αποτελέσματα που πρέπει να εξηγηθούν ομοιοτρόπως. Γιατί, υπό μια οπτική, η δομή είναι η λειτουργία στο χώρο και η λειτουργία είναι η δομή στο χρόνο και συνιστούν και οι δύο 'υλικές' εκδηλώσεις της μορφής ως εσωτερικής αρχής κίνησης. Ένα ενοποιημένο σύνολο σχέσεων που είναι το πράγμα ως υλομορφικό σύνθετο και που αυτό που το ενοποιεί, δηλαδή η μορφή, δεν είναι ένα επιπλέον στοιχείο ούτε μια επιπλέον σχέση που συσχετίζει κάτι που είναι ύλη με κάτι που είναι μορφή. Η μορφή δεν συσχετίζει τα μέρη ως προηγούμενα ανεξάρτητους όρους αλλά ως μέρη που έχει ήδη συγκροτήσει και συνεχίζει να συγκροτεί ως εντελέχεια μιας ύλης που ως όλον είναι δυνάμει η ουσία λόγω της συγκρότησής της από την μορφή και που ως συστατική ύλη είναι δυνάμει ό,τι ήταν πριν αποτελέσει την συστατική ύλη της ουσίας ή δυνάμει η καθολική πρώτη ύλη, δηλαδή τα τέσσερα στοιχεία.

Η δυναμική ερμηνεία της αριστοτελικής οντολογίας ως αποκάλυψης της αναλογικά κοινής ατομικής αιτιακής συγκρότησης και συμπεριφοράς όλων των πραγμάτων και του υποκειμένου αιτιακού πλέγματος που είναι η πραγματικότητα, χωρίς να επικαλείται την ύπαρξη κανενός είδους καθολικού και αιώνιου γένους μπορεί να παρέχει γενικές εξηγήσεις και για τα χαρακτηριστικά στατικών οντοτήτων, και για τις κινήσεις και τις διαδικασίες, και για τα έμβια ως διαδικασίες που είναι εξατομικευμένα 'πράγματα'. Μέσω της γενικής αιτιακής του θεωρίας εξηγεί ακόμη και την απόκτηση γνώσης και νου. Σκεφτόμαστε μέσω εννοιών και οι έννοιες είναι εργαλεία ή δυνατότητες ή 'ύλη' του νου¹⁰⁵³ και οι κατάλληλες έννοιες όταν αποκτηθούν συγκροτούν ένα οργανωμένο και αλληλένδετο σύνολο άυλων δυνατοτήτων, τουτέστιν δυνατοτήτων που δεν αντιστοιχούν άμεσα σε υλικά όργανα ή κινήσεις του σώματος, που είναι η επιστήμη. Το καθόλου είναι χρήσιμο επειδή κατά την χρήση του σε γενικές εξηγήσεις αποκαλύπτει την αιτία και συνιστά εκείνο που μπορούμε να διατυπώσουμε αληθώς για τα πράγματα χωρίς αυτό να αποκλείει

¹⁰⁵³ "ἔστι γὰρ νοῦ μὲν ὄργανον ἐπιστήμη" Πρ.955β37. Βλ. και ΠΨ 431β20-432α1.

το ότι υποπίπτουμε σε σφάλματα¹⁰⁵⁴. Το κάθε συγκεκριμένο πράγμα ως αιτιακή συμπεριφορά έχει την θέση του στο αιτιακό πλέγμα της πραγματικότητας και τα καθόλου είναι νοητικά εξαρτώμενες γενικές εξηγήσεις, αναφορές σε επιμέρους αιτίες με γενικό τρόπο, που αποκαλύπτουν αντικειμενικά αυτήν την θέση. Εν ολίγοις, όπως αναλύει και ο Frede, σε οιοδήποτε επίπεδο γενίκευσης, 'δεν υπάρχει μια γενική ή καθολική αιτία, αρχή ή νόμος που κάνει το κάθε επιμέρους πράγμα να έχει μια αιτιακή συμπεριφορά, αλλά οι προσίδιας ατομικές αρχές των πραγμάτων τα κάνουν να συμπεριφέρονται με έναν τρόπο που ακολουθεί κάποιο γενικό πρότυπο'¹⁰⁵⁵. Με άλλα λόγια, το καθόλου δεν είναι κάτι που έχει αναφορά στον κόσμο. Δεν υπάρχουν, για παράδειγμα, καθόλου άνθρωποι ή καθολικές μορφές ανθρώπων παρά μόνο συγκεκριμένοι άνθρωποι με συγκεκριμένες μορφές τις οποίες μπορούμε να διακρίνουμε: τις αισθητές με ενεργήματα της αντίληψης και τις νοητές με ενεργήματα της νόησης. Όταν βλέπω, βλέπω τον συγκεκριμένο Καλλία και ταυτόχρονα έχω αντίληψη του ανθρώπου ως κάτι καθολικό, και, αν έχω αποκτήσει θεωρητικό νου, νιώω και την αδιαίρετη νοητή μορφή του σύμφωνα με την οποία μπορώ να συλλογιστώ ορθά χρησιμοποιώντας έννοιες. Δεν αρκεί να συλλογίζεται κάποιος ορθά αλλά πρέπει να κατανοεί τις εξηγήσεις του και αυτά που ξέρει. Ωστόσο, η μορφή του κάθε ανθρώπου, όπως και η ύλη του, έχει τον ίδιο αιτιακό ρόλο σε όλες τις συγκεκριμένες περιπτώσεις και όσον αφορά την καθολικότητα που απαιτεί η επιστημονική γνώση αρκεί να κατανοήσουμε σε μια περίπτωση τον ρόλο της μορφής για να γνωρίζουμε και να αναγνωρίζουμε και όλες τις υπόλοιπες χωρίς φυσικά να λάβουμε υπ'όψιν μας τα συμπτωματικά ιδιαίτερα ατομικά χαρακτηριστικά για τα οποία δεν υπάρχει επιστημονική γνώση καθόσον δεν ισχύουν καθολικά ούτε συμβάλλουν με αναγκαίους τρόπους στην ενότητα του πράγματος. Μπορώ να έχω επιστημονική γνώση του μουσικού, δηλαδή πότε και γιατί ένα πράγμα είναι μουσικό, αλλά όχι του μουσικού ανθρώπου. Εκτός αν το μουσικό είναι ίδιον ή καθαυτό συμβεβηκός του ανθρώπου οπότε η σύμπτωσή τους εξηγείται καθολικά μέσω της μορφής του. Και αυτό αναλογικά ισχύει για οιοδήποτε επίπεδο γενίκευσης, όπως, για παράδειγμα, για την γενικότερη αρχή ότι για το γίνεσθαι και το είναι κάθε φυσικού πράγματος απαιτείται ένα ποιητικό, ένα μορφικό και ένα υλικό αίτιο. Ωστόσο, το καθόλου είναι ένα στον νου υπό την έννοια ότι σε κάθε απλό όρο αντιστοιχεί ένας και μόνο πραγματικός ορισμός, δηλαδή 'τι ην είναι' ή ορισμός χωρίς ύλη, τον οποίο μπορούμε να διατυπώσουμε, κατά μια έννοια πάντοτε 'υλικά' γιατί καθαυτός κάθε ορισμός είναι διαιρετός¹⁰⁵⁶. Ωστόσο, αν συλλάβουμε το αδιαίρετο νοητό που αντιστοιχεί στην μορφή ή κατά μια έννοια είναι η μορφή, έστω και ενός πράγματος, αυτό είναι de facto όμοιο, αλλά όχι κοινό, για όλα τα πράγματα στα οποία μπορεί να αποδοθεί ο όρος και αποτελεί πρώτη αρχή της γνώσης που δεν επιδέχεται απόδειξη.

Η μορφή ως εντελέχεια είναι προσίδια αρχή ενότητας και συνέχειας του είναι και του γίνεσθαι του πράγματος του οποίου είναι μορφή. Είναι ατομική αρχή εξατομίκευσης κάθε χωριστού πράγματος η οποία ενεργοποιείται ακαριαία μέσω της γένεσης του πράγματος από την ενέργεια μιας συνώνυμης ουσίας αριθμητικά

¹⁰⁵⁴ ΑΥ 88α5-6, 75α5-9, ΑΠ 67α5-67β27

¹⁰⁵⁵ Βλ. Frede 2000 26.

¹⁰⁵⁶ ΜΦ 1016α33-34

διακριτής μορφής και εξαφανίζεται ακαριαία με την φθορά του η οποία είναι συμπτωματική και οφείλεται στην ύλη¹⁰⁵⁷. Το κάθε τι λόγω της μορφής του έχει μια προσίδια κανονιστικότητα, ή εμπίπτει σε μια κανονικότητα καθώς τα πράγματα 'δεν είναι έτσι ώστε να μην έχουν σχέση το ένα με το άλλο' ούτε ο κόσμος είναι μια 'σειρά ασύνδετων επεισοδίων'¹⁰⁵⁸. σε αυτό ακριβώς άλλωστε έγκειται και το ότι, ανάλογα με την ατέλεια ή πληρότητα, ή αλλιώς, τον βαθμό ανεξαρτησίας τους, εμπίπτουν σε κανονικότητες ή το ότι τα ίδια ανάλογα με τον βαθμό εξατομικεύσεώς τους, ή αλλιώς τον βαθμό πληρότητάς τους ή ανεξαρτησίας που τους παρέχει η μορφή τους, έχουν κανονιστική συμπεριφορά. Η μορφή δεν είναι δομή. Η δομή δεν εξατομικεύει ούτε καθορίζει αλλά προκύπτει και συνεχίζει να διατηρείται λειτουργικά και συγχρονικά από την αρχή ενότητας και εξατομικεύσεως που είναι η μορφή. Η δομή είναι συγκροτημένη από την μορφή λειτουργική δυνατότητα. Η φύση δεν είναι ένα σύνολο νόμων αλλά μπορεί και να συλληφθεί ως ένα σύνολο νόμων, αριστοτελικά φύσεων, και να ταξινομηθεί. Και αυτό γιατί η μορφή ή φύση κάθε πράγματος συγκροτεί και ταυτόχρονα είναι ένα πρότυπο δυνατοτήτων βάσει των οποίων το πράγμα συμμετέχει σε ένα ή περισσότερα είδη χαρακτηριστικών δραστηριοτήτων μέσω και λόγω των οποίων μπορεί να ταυτοποιηθεί και να ταξινομηθεί. Το κοινό στοιχείο ενός συνόλου πραγμάτων ή το πραγματικό νόημα μιας έννοιας αφορά την συμμετοχή των οριζόμενων σε ένα ίδιο χαρακτηριστικό είδος δραστηριοτήτων και την όμοια αιτιακή δομή τους. Η μορφή δεν είναι νόμος αλλά παρέχει τον νόμο συμπεριφοράς επειδή ως εμμενής στο πράγμα καθορίζει ως τελικό αίτιο την δράση του ενώ συγχρόνως παρέχει έτσι και τον λόγο που ένα πράγμα μπορεί να είναι νοήσιμο καθώς είναι ο λόγος που ένα πράγμα είναι νοήσιμο. Καθορίζει ή είναι τόσο το πραγματικό νόημα όσο και η πραγματικότητα του πράγματος. Η μορφή δεν είναι η αισθητή μορφή ούτε συλλαμβάνεται μέσω της σύνδεσης ατομικών εντυπώσεων, ιδεών, αισθητηριακών δεδομένων ή ό,τι άλλο, και η επιστημονική γνώση δεν αφορά την απαρίθμηση και την γενίκευση μέσω ομοιοτήτων και αφαιρέσεων. Η αντίληψη διακρίνεται από την νόηση γιατί πρόκειται για δύο ενέργειες με διαφορετικά αντικείμενα¹⁰⁵⁹, για δύο διαφορετικούς τρόπους σχέσης με την πραγματικότητα. Ένας μαύρος κύκνος δεν απειλεί την κατανόηση και αριστοτελική γνώση του κύκνου ως ζώο που έχει ένα χαρακτηριστικό είδος ζωής. Ο αριστοτελικός νους, ως κατοχή επιστήμης, συνιστά "το αφετηριακό σημείο της επαγωγής των φυσικών επιστημών όπως τις γνωρίζουμε σήμερα"¹⁰⁶⁰. Ούτε, όμως, η μορφή συνιστά έναν ορίζοντα ή τρόπο που ο νους θεωρεί το πραγματικό ή που ο νους εφαρμόζει προσδιοριστικά στο πραγματικό. Οι μορφές συγκροτούν το νοήσιμο μέρος της πραγματικότητας, που υπερβαίνει την αντίληψη μολονότι οι νοητές μορφές των αισθητών πραγμάτων είναι 'μέσα' στην αντίληψη, με το οποίο ο άνθρωπος σχετίζεται λόγω της νοητικής του δυνατότητας, δηλαδή λόγω μιας ιδιαίτερης σχέσης του με τον κόσμο. Μιας δυνατότητας η ενέργεια της οποίας μπορεί αναλογικά να αναλυθεί 'αιτιακά' όπως και οι υπόλοιπες μορφικές 'σχέσεις'. Η έννοια δεν είναι κάτι πραγματοποιημένο και στατικό ούτε είναι

¹⁰⁵⁷ Οι μορφές είναι αμετάβλητες και υπάρχουν χωρίς να υφίστανται γένεση και φθορά. Το μόνο που γεννιέται είναι το υλομορφικό σύνθετο. Οι ατομικές μορφές δεν είναι αιώνιες και η συνέχεια ή αιωνιότητά τους ως προς το είδος διασφαλίζεται μέσω του βιολογικού κύκλου. Βλ. 1039β26, 1043β16.

¹⁰⁵⁸ ΜΦ 1075α17-19, 1076α1-2.

¹⁰⁵⁹ ΠΨ 431b20-432a2.

¹⁰⁶⁰ Grene 1966 62.

ανεξάρτητη από όλο το εννοιολογικό πλέγμα που είναι ο νους ως δυνατότητα σκέψης. Η νοητή μορφή κατά την νόηση συμπίπτει με την έννοια με την οποία δηλώνεται, διατυπώνεται ή ορίζεται διασκεπτικά αλλά δεν είναι η έννοια. Η μορφή στο νου είναι το αδιαίρετο νοητό που νοείται κατά το ενέργημα της νόησης στην οποία ταυτίζεται το νοούν και το νοούμενο και από την οποία προκύπτουν τα νοήματα· αυστηρά μιλώντας το νοητό δεν είναι αυτό που κατανοούμε αλλά η ίδια μας η κατανόηση ή η ίδια η νοητική πράξη ως κατανόηση. Ως μορφή είναι η εμμενής αρχή ενότητας και ο τρόπος του είναι του πράγματος μέσα στον κόσμο και ως νοητό είναι αρχή ενότητας και εσωτερικός καθορισμός της έννοιας ως δυνατότητας, τουτέστιν καθορισμός της θέσης της σε όλο το εννοιακό πλέγμα και κατεύθυνση της χρήσης της, λόγω της απόκτησής της από τον κόσμο μέσω της νοητικής δραστηριότητας. Η νόηση, με την αυστηρή έννοια, προϋποτίθεται του ορθού διασκεπτικού λόγου και συνιστά την συγχρονική αρχή και εκδήλωση της ενότητάς του. Η νόηση είναι ένας ιδιαίτερος τρόπος ζωής που προσιδιάζει στον άνθρωπο και η νοητική ικανότητα είναι μια επίκτητη ικανότητα που καθορίζεται από την νοήσιμη πραγματικότητα, είναι η ζωτικοποιημένη γνώση που έχουμε αποκτήσει μέσα από την σχέση μας με τον κόσμο ή αλλιώς ο γνωσιακός εαυτός μας. Η νοητή μορφή δεν είναι απλώς το αντικείμενο του νου αλλά λόγω της μορφικής αιτιότητας είναι ο νους κατά το ενέργημα της νόησης. Είναι αυτό που μπορεί να νοηθεί και που νοείται κατά την δραστηριότητα της σκέψης και ο ορθός λόγος δεν είναι κανόνας αλλά κανονιστική δραστηριότητα που η κανονιστικότητα του αντλείται από την κατανοήσιμη πραγματικότητα. Η πραγματικότητα δεν είναι φαινομενική ούτε συγκροτητικό προϊόν νου ή νοητική αλλά είναι νοήσιμη και η μορφική αιτιότητα είναι η γέφυρα που καθιστά δυνατή την σχέση του νου ως ανθρώπινης δυνατότητας με την καθαυτό πραγματικότητα ως αιτιακή διάρθρωση του κόσμου. Η μορφή είναι το σημείο συνάντησης της νόησης και της πραγματικότητας. Η νόηση ως ζωτική ενέργεια ή πράξη είναι η εκδήλωση μιας συγκεκριμένου είδους άυλης αφομοιωμένης σχέσης του ανθρώπου με τον κόσμο ως καθαυτό πραγματικότητα. Τα νοητικά ενεργήματα, κατά μια έννοια οι ανθρώπινες σκέψεις, δεν είναι ανεξάρτητα του σώματος αφενός γιατί χρειάζονται τα υλομορφικά φαντάσματα ως υλικές αναγκαίες προϋποθέσεις και αφετέρου γιατί είναι πράξεις ολόκληρου του έμψυχου σώματος αναλογικά ίδιες με οιαδήποτε άλλη πράξη. Όπως η ψυχή δεν υπάρχει χωριστά από το σώμα έτσι και ο νους του, μολονότι δεν συνδέεται άμεσα με κανένα σωματικό όργανο, δεν υπάρχει χωριστά από το έμβιον που νοεί. Ο ανθρώπινος νους δεν έχει δική του δομή πέραν από αυτή που έχει αποκτήσει από την σχέση του με τον κόσμο. Τόσο η απόκτηση γνώσης όσο και η κατοχή γνώσης είναι ένα επίτευγμα κατά το οποίο τρόπον τινά η ίδια η γνώση ζωτικοποιείται σε δυνάμει νου. Όπως το κατ'ενέργεια σώμα αποκτά ψυχή και γίνεται και είναι το δυνάμει ζωντανό σώμα αυτού που ζει έτσι και η κατ'ενέργεια γνώση γίνεται και είναι ο δυνάμει νους αυτού που νοεί, δηλαδή του ανθρώπινου έμβιου όντος που ως ενεργεία γνωστικό ον είναι ύλη ή παθητικός νους που μέσω της απόκτησης και της χρήσης της γνώσης γίνεται δυνάμει νους. Από μια πλευρά η νόηση ως ενέργεια του έμβιου είναι όπως κάθε άλλη ζωτική ενέργεια μια επανακάμπουσα σχέση με τον κόσμο και συγκροτεί τον χαρακτηριστικό έλλογο τρόπο ζωής που προσιδιάζει στον άνθρωπο ως μέρος αυτού του κόσμου. Σε κάθε περίπτωση το σημαντικό είναι ότι ο ίδιος ο νους δεν είναι μια δυνατότητα με την οποία γεννιόμαστε αλλά μια δυνατότητα που αποκτούμε μέσω της σχέσης μας με

τον κόσμο. Η έμφυτη αντιληπτική μας διακριτική ικανότητα ανελίσσεται και υπερβαίνει την αισθητηριακή αντίληψη καθώς μέσω της εμπειρίας, της μάθησης και της άσκησης, καθορίζεται από τον κόσμο ως νοήσιμη πραγματικότητα και όχι από έμφυτες νοητικές αρχές και κατηγορίες. Η δε αισθητηριακή αντίληψη δεν έγκειται σε αισθητηριακά δεδομένα αλλά στην αντιληπτική μορφική σχέση μας με τον κόσμο την οποία μοιραζόμαστε και με άλλα ζώα. Έγκειται στην δυνατότητα μας να διακρίνουμε τα αισθητά πράγματα με μια ενιαία αντιληπτική πράξη προσλαμβάνοντας τις αισθητές μορφές των πραγμάτων χωρίς την ύλη τους μέσω των αντιληπτικών οργάνων ή αλλιώς των ψυχικών αισθητηριακών δυνατοτήτων μας. Η πρόσληψη αυτή δεν έγκειται στην δημιουργία εσωτερικών παραστάσεων αλλά είναι μια κοινή ενέργεια του αντιληπτικού υποκειμένου με τον αισθητό κόσμο που κατά την διάρκεια της αίσθησης συγκροτούν ένα ενιαίο σύστημα. Αυτή την ενέργεια ο οργανισμός μπορεί να την διατηρήσει ως κάποιου είδους κίνηση και να την αναπαράγει μέσω της φαντασίας και της μνήμης.

Η δυνατότητα της μη αναγώγιμης σε τοπική κίνηση ποιοτικής μεταβολής γενικότερα, καθώς και των ιδιαίτερων κινήσεων των αισθητηρίων που δεν είναι αλλοιώσεις, αποτελεί απaráκαμπτο υπόβαθρο της αριστοτελικής θεωρίας τόσο για τις σχέσεις των πραγμάτων, όσο και για τις σχέσεις των έμβιων με τον κόσμο στις οποίες συμπεριλαμβάνεται η αίσθηση και στην περίπτωση του ανθρώπου η νοητική γνώση που προαπαιτεί την αίσθηση και την εμπειρία. Η νόηση υπερβαίνει την αισθητηριακή αντίληψη και την εμπειρία μολονότι τα νοητά είναι μέσα στα αισθητά¹⁰⁶¹ όπως και η μορφή, κατά την γνώμη μου, υπερβαίνει το πράγμα του οποίου είναι μορφή μολονότι είναι εμμενής σε αυτό. Γιατί το κάθε τι ως ουσία είναι αυτό που κάνει και αυτό υπερβαίνει την ύλη του, την δομή του, ακόμη και την δομολειτουργική του οργάνωση, και γενικώς την αισθητή ατομικότητά του. Το έργο του ως ενέργεια ή τέλος, το οποίο ενδέχεται είτε να επιτευχθεί είτε όχι και με το οποίο το πράγμα ως σύνθετο συμπίπτει αλλά δεν ταυτίζεται ποτέ, συγκροτεί στο νου το πλήρες και πραγματικό νόημά του καθώς ως εκδήλωση της μορφής του ή τρόπος του είναι του συμπεριλαμβάνει τους χαρακτηριστικούς τρόπους που σχετίζεται με τον κόσμο· την σχέση του με τον κόσμο στον οποίο ανήκει και την θέση του σε αυτόν ως βαθμό συμμετοχής του στην κανονιστική τάξη της πραγματικότητας της οποίας ο νους με την αυστηρή έννοια, δηλαδή το μόνο είναι του ως νόηση ή ενέργεια, είναι η ανώτερη εκδήλωση.

¹⁰⁶¹ ΠΨ 432α5

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Μέσα από μια δαιδαλώδη και ίσως περισσότερο και από όσο θα έπρεπε και από όσο θα ήθελα μακροσκελή διαδρομή, προσπάθησα να δείξω, κυρίως μέσα από την αριστοτελική ανάλυση της κίνησης ως αιτιακής διαδικασίας, ότι η διαφορά του έμβιου από το άβιο έγκειται εν τέλει στην μορφή ή, αριστοτελικά, στην ψυχή του ως διαρκή και εμμενή ενεργή συνθήκη πραγμάτωσης της ατομικότητάς του σε μια συγκεκριμένη μορφή ζωής ή τρόπο του είναι ή έργο ή τέλος που επιτελεί συνεχώς το ίδιο για τον εαυτό του εκδηλώνοντας μέσω του σώματος και των προσίδιων δυνατοτήτων του την μορφή ή ψυχή του ως ζωή ή αυτοριοθητικό έργο. Η ζωή ενός έμβιου είναι η ενεργητική αυτονομία δια της οποίας συγκροτεί τον προσίδιο εαυτό του μέσα στον κόσμο και σε σχέση με τον κόσμο στον οποίο ανήκει. Υποστηρίζω ότι η ψυχή ως εντελέχεια αφορά την σχέση του δυνάμει και του ενεργεία και στα έμβια είναι η τελεολογική σχέση του ίδιου με τον εαυτό του ενώ η ζωή είναι η αδιαχώριστη συνεχής και ανά πάσα στιγμή ολοκληρωμένη εκδήλωση αυτής της αυτοσχασίας. Η κατοχή ή εμμέθεια της μορφής ή ψυχής και η ουσιώδης ενότητα των έμβιων είναι η ίδια η ζωτική τους δραστηριότητα.

Η εντελέχεια είναι εκείνο που καθιστά κάτι άμεσα δυνατόν, τόσο στην κίνηση όσο και στις ουσίες. Είναι κάθε φορά η επαρκής συνθήκη έτσι ώστε το δυνάμει, μόνο και λόγω αυτής της εντελέχειας, να είναι το ενεργεία που εκδηλώνεται ως ενέργεια. Το ίδιο το δυνάμει ως τέτοιου είδους άμεσο δυνάμει δεν υφίσταται χωρίς την εντελέχεια. Αφορά μια σχέση ταυτότητας και πιο συγκεκριμένα μια τελεολογική σχέση ταυτότητας τόσο της κίνησης ως ατελούς ετεροκαθοριζόμενης ενέργειας με αυτό του οποίου είναι κίνηση όσο και της αυτοκαθοριζόμενης ζωής με το έμψυχο και του έμψυχου με το σώμα του. Αφορά τόσο την σχέση ενός πράγματος με την ύλη του όσο και την σχέση ενός πράγματος με αυτό που κάνει μέσα στον κόσμο. Παρέχει έτσι και την ενότητα του σώματος και την συνέχεια της σχέσης ενός πράγματος με τον εαυτό του μέσα στον κόσμο. Ωστόσο, μόνο στα έμβια αυτές οι δύο διαστάσεις αφενός είναι απόλυτα συναρτημένες, τουτέστιν δεν υφίσταται η μια χωρίς την άλλη, και αφετέρου μόνο τα έμβια καθορίζουν τα ίδια τις χαρακτηριστικές σχέσεις τους με το περιβάλλον τους και από αυτή την άποψη η μορφή ή ψυχή του έμβιου δεν είναι απλώς τέλος αλλά τελικό αίτιο που είναι ποιητικό αίτιο ή ακίνητο κινούν. Τα άβια δεν είναι αυτοτελείς ουσίες και άρα στερούνται εσωτερικής ταυτότητας τουλάχιστον με την έννοια της εσωτερικότητας ως συγκρότησης οντολογικής διαφοράς από το περιβάλλον τους. Τα άβια δεν συγκροτούν τα ίδια την ταυτότητά τους ούτε η όποια υλική ταυτότητά τους έχει οντολογική διαφορά από την ταυτότητα των σωμάτων που τα περιβάλλουν. Η ταυτότητά τους δεν είναι εαυτότητα, δηλαδή σχέση με τον εαυτό τους ως ενεργητική αυτοσχασία.

Η εσωτερική ταυτότητα του οργανισμού ως ριζική ετερογένεια από το άμεσο περιβάλλον του, με το οποίο ωστόσο αλληλεπιδρά και χωρίς το οποίο δεν μπορεί να υπάρξει, είναι δικό του αιτιακό έργο, είναι η αυτοπραγμάτωση και η αυτοσυνέχιση

του μέσα από την, δια του σώματος και των προσίδιων δυνατοτήτων του, σχέση του με τον κόσμο. Η αριστοτελική τελεολογία δεν αφορά το μέλλον αλλά την προοπτική του τώρα: την αναγκαία συνέχεια 'σχέσεων' αν τίποτε δεν παρέμβει. Η μορφή ως τελικό αίτιο δεν είναι η τελική κατάσταση αλλά η παροντική μορφή ή εντελέχεια ως συνεχής και προοπτική σταθερή σχέση πλήρωσης και τελείωσης του εαυτού, μέσα στον κόσμο, ως αυτό που ήδη είναι ως επαρκής ή πλήρης ή εντελής δυνατότητα. Οι χαρακτηριστικές αλληλεπιδράσεις των έμβιων με τον κόσμο μέσω των δυνατοτήτων τους καθορίζονται πάντοτε αναγκαία από την δική τους εντελέχεια ή ψυχή.

Υποστηρίζω ότι η εντελέχεια έχει προτεραιότητα έναντι των υλικών δυνάμεων που ως κοινή τους κατεύθυνση ενοποιεί σε πράγμα και βάσει αυτού το πράγμα ως όλον έχει δυνατότητες που οριοθετούνται από αυτήν ακριβώς την εντελέχεια. Η μορφή ως εντελέχεια αφορά την κατάσταση πληρότητας της ύλης, τουτέστιν την καθιστά δυνατή να είναι ένα συγκεκριμένο πράγμα ενώ ως ενέργεια είναι κάτι που εκδηλώνεται από το ίδιο το πράγμα. Στα άβια η ενέργεια ως ταυτόχρονη εκδήλωση της εντελέχειας της ύλης από το ίδιο το πράγμα περιορίζεται στο να είναι κάτι ένα συγκεκριμένο ενιαίο πράγμα, να είναι λίγο πολύ η διαμορφωμένη ύλη του ως κάτι ενιαίο, ενώ στα έμβια, αδιαχώριστα, η ενέργεια είναι η ζωή τους ως αναγκαία σχέση τους με τον κόσμο που επανακάμπει στον εαυτό τους και συγκροτεί την όποια εσωτερικότητά τους. Αυστηρά μιλώνοντας τα άβια δεν έχουν εμμενείς ή ουσιώδεις μορφές. Με άλλα λόγια, η μορφή ως εντελέχεια είναι η ενεργή συνθήκη επάρκειας για να είναι η ύλη ένα συγκεκριμένου είδους πράγμα και συγχρονικά ως ενέργεια είναι το είναι του πράγματος που είναι αυτό το πράγμα ή αλλιώς ο χαρακτηριστικός τρόπος του είναι του ή αυτό που κάνει. Ωστόσο, μόνο στα έμβια όντα που η μορφή τους είναι ψυχή, ο χαρακτηριστικός τρόπος του είναι τους ως αυτό που κάνουν είναι κάτι που δεν μπορούν να μην κάνουν αν είναι να είναι τα ζωντανά όντα που είναι. Η ψυχή ως εντελέχεια δεν συγκροτεί απλώς μια στατική οντότητα που παραμένει ως κάτι ενιαίο λόγω του τρόπου που έχει συγκροτηθεί και συνάμα έχει κάποιες χαρακτηριστικές δυνατότητες που μπορεί να εκδηλώνονται ή να μην εκδηλώνονται ανάλογα με τις συνθήκες. Στα άβια τεχνητά αντικείμενα η εντελέχεια της ύλης είναι επαρκής συνθήκη για να υπάρχει το πράγμα ως τέτοιο ανεξάρτητα από το αν επιτελεί το 'έργο' του αλλά δεν είναι επαρκής συνθήκη προκειμένου το ίδιο, τουλάχιστον ως ένα βαθμό, να επιτελεί το έργο του συνεχώς προκειμένου να διατηρεί και να πληρώνει το είναι του.

Η κατανόηση της ψυχής ως πρώτης εντελέχειας του σώματος ενός έμβιου μπορεί να διαφωτιστεί μέσα από τον ορισμό της κίνησης η οποία αφορά την ενότητα του ενεργητικού και του παθητικού όταν ένα πράγμα μεταβάλλεται από ένα άλλο. Η διαφορά έχει να κάνει κυρίως με το καθαυτό αίτιο της συμπεριφοράς, δηλαδή με το καθοριστικό ποιητικό αίτιο που στην περίπτωση της κίνησης είναι εξωτερικό του κινούμενου και οδηγεί προς ένα τέλος, υπό την έννοια της εξομοίωσης με την μορφή του κινούντος, ενώ στην περίπτωση της ζωής είναι η εμμενής ψυχή που κινεί ακίνητη ως τελικό αίτιο. Στην κίνηση το ποιητικό, δηλαδή η μορφή του ποιητικού, ως η ενέργειά του μέσα στην ύλη του παθητικού γίνεται τελικό και στην λήξη της κίνησης ως τελικό είναι συγχρονικά η νέα μορφή που είναι ίδια με του ποιητικού.

Αντιθέτως, στις αυτοτελείς ουσίες το τελικό που είναι η μορφή μέσα στην ύλη, δηλαδή ο καθορισμός της επαρκούς δυνατότητας, είναι ποιητικό ως ακίνητο κινούν.

Η σχέση της ύλης με την μορφή είναι ανάλογη με την σχέση του πράγματος με αυτό που κάνει ή με αυτό που μπορεί να κάνει χωρίς να μεταβληθεί και η μορφή είναι η πληρότητα ή πραγματικότητα αυτής της τελεολογικής σχέσης ή αυτοσχεσίας μεταξύ του δυνάμει και του ενεργεία. Και συγχρόνως αυτή η αυτοσχεσία είναι και η σχέση του εαυτού με τον κόσμο. Πρόκειται για την σχέση ταυτότητας που έχει συνεχώς ένα πράγμα με τον εαυτό του για όσο υπάρχει ως αυτού του είδους πράγμα μέσα στον κόσμο και σε σχέση με τον κόσμο. Αυτή η σχέση όμως είναι ενεργητική αυτοπραγμάτωση και εσωτερικά καθοριζόμενη αυτοσχεσία μόνο στην περίπτωση των έμβιων. Και εσωτερικά καθοριζόμενη αυτοσχεσία σημαίνει αφομοίωση της σχέσης με τον κόσμο δια της άσκησης δυνατοτήτων και μέσω του σώματος· συγκρότηση και διατήρηση 'εαυτού' σύμφωνα με προσίδιες αρχές που εκδηλώνονται ως πλήρεις επανακάμπτουσες ενέργειες ή πράξεις που δεν έχουν κανένα εξωτερικό τέλος γιατί είναι οι ίδιες τέλος. Για να το θέσω πιο απλά, το έμβιο λόγω της αιτιακής ενότητας και πληρότητας που του παρέχει η μορφή του, που επί της ουσίας είναι το είναι αυτής της ενότητας, θέτει το ίδιο κάποιους κανόνες και έχει σε σχέση με κάποια πράγματα τον έλεγχο αυτού που του συμβαίνει. Σε καμία εκδοχή του δεν είναι απλώς μια παθητική οντότητα γιατί, όσον αφορά τις όποιες χαρακτηριστικές συμπεριφορές του, είναι συνάμα παθητικό και ενεργητικό. Σχετίζεται με τον εαυτό του μέσω της σχέσης του με το άλλο καθώς με τις ενέργειές του υπερβαίνει την ετερότητα του άλλου και το αφομοιώνει ή το 'μετατρέπει' σε εαυτό. Και η ψυχή ή μορφή του είναι ανά πάσα στιγμή η ταυτότητα του ως κανονιστική αρχή της συμπεριφοράς του μέσα στην συμπεριφορά του. Είναι το a priori της ζωής μέσα στην ζωή και ως ζωή.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑΤΑ

ΥΛΟΖΩΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΥΛΙΣΤΙΚΟΣ ΔΥΙΣΜΟΣ. ΠΡΙΝ ΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ.

Εισαγωγή

Ο ορισμός της έννοιας της ζωής αποτελεί ένα από τα αιώνια και δυσκολότερα προβλήματα της ανθρώπινης σκέψης γιατί εμπλέκεται στην επίπονη ιστορία της προσπάθειας ορισμού μιας βασικής έννοιας δηλαδή μιας έννοιας απ' αυτές που φαίνονται σαφείς, απλές και αυτονόητες, ενώ στην πραγματικότητα είναι εξαιρετικά δύσκολο να κατανοηθούν και αδύνατο να οριστούν έξω από τα πλαίσια ενός συγκεκριμένου τρόπου θεώρησης με τον οποίο είμαστε απόλυτα εξοικειωμένοι. Η έννοια της ζωής είναι απ' αυτές τις έννοιες που οικοδομούν το ίδιο το πλαίσιο που κάνει δυνατή την οιαδήποτε ανακάλυψη της βιολογίας και που η αλλαγή της σημασίας της σημαίνει νέο πλέγμα ιδεών και νέα αντίληψη περί επιστήμης και φιλοσοφίας · σημαίνει αναμόρφωση της νόησής μας.

Η σύγχρονη βιολογία παρά τις πολλές και επίπονες προσπάθειες που έχουν γίνει δεν έχει καταλήξει σ' ένα ορισμό της ζωής που να είναι ευρύτερα αποδεκτός και έχει αυτοπεριοριστεί στην μελέτη των φαινομένων της ζωής δηλαδή στην μελέτη των ζωντανών οργανισμών τους οποίους, ακόμη και χωρίς έναν επαρκή ορισμό της έννοιας της ζωής, μπορούμε από ένα σύνολο χαρακτηριστικών να τους ξεχωρίσουμε από την 'άψυχη' ύλη. Αυτή ακριβώς τη διάκριση θα προσπαθήσουμε, στα πλαίσια της συγκεκριμένης εργασίας, να την εντοπίσουμε στη σκέψη των Προσωκρατικών φιλοσόφων δηλαδή σε μια εποχή που κατά την άποψη πολλών ιστορικών δεν δικαιούμαστε καν να χρησιμοποιούμε τον όρο βιολογία καθότι αυτός εισήχθη για πρώτη φορά μόλις το 19ο αιώνα¹⁰⁶². Η αντίρρηση είναι νόμιμη αλλά αρκετά σχολαστική κατά τη γνώμη μας, και γι' αυτό, κυρίως για λόγους ευκολίας και κατανόησης, θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο βιολογία για την εποχή εκείνη, με την ευρεία έννοια ότι οι Έλληνες στοχαστές ενδιαφέρονταν για τη ζωή και τους τρόπους που αυτή εκδηλώνεται σε οτιδήποτε ζει.

Η δυνατότητα των βιολόγων ν' ασχολούνται επιστημονικά με τη ζωή παρουσιάζει ένα ιδιαίτερο φιλοσοφικό και ιστορικό ενδιαφέρον καθότι ανέκαθεν υπήρχε η προσπάθεια να συσχετιστεί η ζωή με συγκεκριμένα είδη ή συγκεκριμένες καταστάσεις της ύλης. Ακόμη και όταν η ζωή θεωρούνταν σαν μια άυλη ουσία ή παράγοντας ξεχωριστός από το σώμα και επιπρόσθετος σ' αυτό, η ενεργή της έκφραση απαιτούσε πάντα ένα υλικό φορέα ή υπόστρωμα και άρα η ίδια η σύλληψη της έννοιας της ζωής ιστορικά διαπλέκεται με τον ορισμό της έννοιας της ύλης.

¹⁰⁶² Ο όρος βιολογία προτάθηκε για πρώτη φορά από τον Lamarck το 1802. Έως το 17ο αιώνα οι επιστήμες της ζωής αποτελούνταν μόνο από δύο πεδία τα οποία είχαν πολύ χαλαρούς δεσμούς μεταξύ τους · τη φυσική ιστορία που σήμαινε περιγραφή της φύσης και περιελάμβανε τη βοτανική, τη ζωολογία αλλά και κλάδους όπως η ορυκτολογία, και την ιατρική που περιελάμβανε την ανατομία και τη φυσιολογία και η οποία, κατά την άποψη κάποιων ιστορικών, προσανατολιζόταν περισσότερο προς την τέχνη και την θεραπεία παρά προς την γνώση

Αυτού του είδους οι αλληλεπιδράσεις ανάμεσα στην σύλληψη των δύο εννοιών φανερώνονται κάθε φορά που ο επιστήμονας ή ο φιλόσοφος θέτει ερωτήματα του τύπου, τί είναι ύλη, τι είναι ζωή, και ποιά κατάσταση της ύλης επιτρέπει την ενεργή εμφάνιση της ζωής. Το σύνολο τώρα αυτών των ερωτήσεων συγκροτούν το πρόβλημα της σχέσης ζωής και ύλης η απάντηση του οποίου θα μάς έφερνε κοντά σ'ένα ορισμό της έννοιας της ζωής. Η πραγματεύση αυτού του προβλήματος έχει πολύ βαθιά τις ρίζες της στην επιστημονική σκέψη καθότι ξεκινά (ή πιο σωστά αυτές είναι οι πρώτες πηγές μας) από την περίοδο των Προσωκρατικών, μια περίοδο που από άλλους μελετητές χαρακτηρίζεται ως πρωτοεπιστημονική ή προεπιστημονική και από άλλους ως μυθολογία. Ένα δίλλημα που όπως πολύ σωστά λέει ο J.Brui ίσως θα 'πρεπε ν'απορρίψουμε, 'αποφαινόμενοι πως πρόκειται ταυτόχρονα για μια επιστήμη προς απομυθολογικοποίηση και για μια μυθολογία προς γνώση'[20 σ.21]. Πρόκειται για το υπόστρωμα κοσμοθεωριών με κοινή ρίζα το οποίο οφείλουμε ν'αναμοχλεύσουμε και να αποσαφηνίσουμε προκειμένου να εντοπίσουμε τις χαμένες συμπαραδηλώσεις των εννοιών της σύγχρονης επιστήμης. Επιπλέον, μελετώντας την επίδραση που οι απόψεις για την ύλη και την ζωή άσκησαν η μία στη άλλη θα έχουμε την ευκαιρία να παρατηρήσουμε τον ρόλο της εννοιακής αλληλεπίδρασης στην επιστημονική σκέψη γενικότερα.

Για να μπορούμε όμως να μιλάμε για μια πρώιμη λύση του προβλήματος δεν πρέπει να προϋποθέτουμε ότι ο συγγραφέας έβλεπε το πρόβλημα με τον ίδιο με μάς τρόπο. Ο απρόσεκτος ιστορικός μπορεί να μπει στο πειρασμό να αποδώσει σε αρχαίους θεωρητικούς ιδέες που στην πραγματικότητα εμφανίστηκαν πολύ αργότερα. Η ζωή σήμαινε κάτι διαφορετικό, αν και όχι τελείως διαφορετικό, για του Πυθαγόρειους (για τους οποίους όλος ο κόσμος ήταν ένα έμψυχο ον) από ό,τι σήμαινε για τον Bichat (για τον οποίο η ζωή ορίζεται ως το σύνολο των διαδικασιών που αντιστέκονται στο θάνατο) ή απ'ό,τι σημαίνει για κάποιους θεωρητικούς του 20ου αιώνα που βλέπουν τη ζωή σαν ένα είδος έκφρασης του δεύτερου θερμοδυναμικού αξιώματος.

Τα ίδια προφανώς ισχύουν και για την ύλη. Πριν ο Λεύκιππος παρουσιάσει την ατομική θεωρία στην ελληνική σκέψη δεν υπήρχε η έννοια της ύλης ως μιας ομογενούς αδιαπέραστης ουσίας αποτελούμενης από μικροσκοπικά τεμάχια. Πολλοί κλασσικοί σχολιαστές θεωρούν ότι το ενδιαφέρον των Ελλήνων φυσικών γενικά ήταν εστιασμένο λιγότερο στην ύλη και περισσότερο στην φύση ως αυτό που πραγματικά υπάρχει. Πράγματι δεν ήταν παρά μόνο εκατό περίπου χρόνια μετά το Λεύκιππο όταν ο Αριστοτέλης πρωτοχρησιμοποίησε μια λέξη για την ύλη ως τέτοια. Αφού προτάθηκε η έννοια της ύλης, από κάποιους στοχαστές έγινε αποδεκτή, από άλλους απορρίφθηκε, και από άλλους υπεβλήθει σε μια σειρά εννοιολογικών μετασχηματισμών έως ότου η σύγχρονη φυσική την άλλαξε σχεδόν τελείως.

Σ'αυτή τη μελέτη, θα χρησιμοποιήσω τον όρο ύλη με μια πολύ ευρεία έννοια που καλύπτει τις δύο βασικές αντιλήψεις που αναπτύχθηκαν κατά τη μελέτη της φύσης. Βάσει της πρώτης αντίληψης όπου ο κόσμος είναι ουσιαστικά διφασικός και η μία φάση είναι ουσιαστικά άδεια ή ασώματα και η άλλη σωματική ή γεμάτη, ο όρος ύλη περιορίζεται στην υποτιθέμενη σωματική φάση, ενώ βάση της δεύτερης άποψης όπου ο κόσμος είναι ένα πολυφασικό σύστημα που όλες οι φάσεις του είναι σωματικές, χωρίς κενό ανάμεσά τους, όλες οι φάσεις αποτελούν είδη της ύλης.

Όταν ο Αριστοτέλης εισήγαγε έναν όρο για την ύλη χρησιμοποιούσε μία λέξη που προηγουμένως σήμαινε ξύλο μολονότι η δική του ύλη ήταν πολύ δυναμική και απείχε πολύ από το ξύλο. Το σημαντικό πάντως είναι ότι υπάρχει τεράστια διαφορά ανάμεσα στα εσωτερικά ομογενή, αδιαπέραστα και άφθαρτα άτομα του Λεύκιππου, και στα διαφορετικά σωματίδια που συνολικά ονομάζονται ύλη στη μοντέρνα φυσική.

Αυτά, τα αναφέρω απλώς για να δείξω πως θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί στην αλλαγή περιεχομένου όρων όπως η ζωή και η ύλη, των οποίων το νόημα μεταβάλλεται σε κάθε γενιά στοχαστών. Επιπλέον χρειάζεται απόσταση από την θετικιστική αναχρονιστική

προσέγγιση του προβλήματος βάσει της οποίας οι Προσωκρατικοί, σκλάβοι ακόμα κάποιας πρωτόγονης αντίληψης, δεν ήταν παρά οι ταπεινοί πρόδρομοι της σύγχρονης επιστημονικής σκέψης¹⁰⁶³. Θα ήταν πολύ σοβαρό ολισθήμα αν ανατρέχοντας στις πηγές μας, αντί να εκκινούμε από τους Προσωκρατικούς, φτάνουμε σ' αυτούς αναγορεύοντας τους εαυτούς μας σε πηγή κρίνοντας τις γνώσεις τους μέσα από τις δικές μας γνώσεις. Από την άλλη όμως, επειδή δεν μπορούμε ν' απαλλαγούμε πλήρως ούτε απ' αυτά που ξέρουμε ούτε από τα ερμηνευτικά σχήματα που κυριαρχούν στη σκέψη μας και που σε τελευταία ανάλυση σχετίζονται με τον ίδιο τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε, μια αυστηρά διαχρονική προσέγγιση και αντικειμενική ερμηνεία είναι μάλλον αδύνατη. Η προσπάθεια μελέτης των Προσωκρατικών, δυσχεραίνει πολύ περισσότερο λόγω του αποσπασματικού χαρακτήρα των ελάχιστων κειμένων που έφτασαν ως εμάς καθότι τα διάφορα αποσπάσματα χωρίς το συγκείμενο τους αποκτούν διαφορετική βαρύτητα και καμιά φορά και διαφορετικό νόημα απ' αυτό που τους αποδίδει ο συγγραφέας τους. Αυτό που μπορούμε όμως να κάνουμε για να αποφύγουμε τους αναχρονισμούς είναι αφού λάβουμε υπόψη μας τα δεδομένα επιχειρήματα και τους όρους του κάθε συγγραφέα να προσπαθήσουμε να ανασυγκροτήσουμε το εννοιολογικό πλαίσιο της εποχής παραμερίζοντας όσο είναι δυνατόν τη δική μας σύγχρονη κατανόηση και κυρίως τα διαφορετικά κριτήρια ορθολογικής αιτιολόγησης. Οι αποκαλούμενοι 'περιορισμοί' του παρελθόντος είναι λογικά μη σωστοί μόνο στο πλαίσιο του δικού μας σύγχρονου εννοιολογικού πλαισίου και όχι στα πλαίσια του δικού τους. Η αξιολόγηση λοιπόν αυτών των κειμένων με σύγχρονα κριτήρια δεν θα πρέπει να έχει καμιά θέση στις ερμηνείες μας· το μόνο που δικαιούμαστε είναι εφορώντας από αυτά τα κείμενα ν' αναστοχαστούμε πάνω στα αιώνια προβλήματα της ανθρώπινης σκέψης που για πρώτη φορά στην ιστορία της αρχίζει να αναζητά λύσεις και εξηγήσεις των φυσικών δεδομένων χωρίς αναφορά στην αδιαμφισβήτητη γνώση των θεών. Αρχίζει να επιζητείται η ορθολογικά και συστηματικά οργανωμένη γνώση, ο μύθος αρχίζει να διακρίνεται από το λόγο και εμείς, εκ των υστέρων και για μεθοδολογικούς κυρίως λόγους, μιλάμε για μία τομή στην ιστορία του ανθρώπινου πνεύματος· την απαρχή της επιστημονικής σκέψης. Αυτή η ρήξη όμως που σηματοδοτεί το πέρασμα από το μύθο στο λόγο, ή από τη θρησκεία στη φιλοσοφία, όπως πολύ σωστά επισημαίνει ο Θ.Βέικος¹⁰⁶⁴ δεν αποτελεί μια απότομη πνευματική μετάλλαξη ή μια επακριβώς οριοθετημένη ασυνέχεια, αλλά εκφράζει ένα βαθμιαίο πέρασμα· μύθος και λόγος, θρησκεία και φιλοσοφία είναι συνδεδεμένα μ' ένα δεσμό που ακόμη και σε προχωρημένα στάδια της φιλοσοφικής σκέψης δεν λύνεται ολότελα. Το νήμα που μάς οδηγεί στην απαρχή της επιστημονικής σκέψης και της φιλοσοφίας¹⁰⁶⁵ έχει την αφετηρία του στη μυθική σκέψη των πρώτων στοχαστών και ποιητών (όπως ο Όμηρος και ο Ησίοδος) και παίρνει την πρώτη της πιο οικεία σε μάς μορφή στα κείμενα των Προσωκρατικών που αφενός θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ότι προαναγγέλλουν κάποια ορθολογική θεώρηση του κόσμου (αφού τη βάση για την εξήγηση των φυσικών δεδομένων παύουν να την αποτελούν οι θεοί) και αφετέρου, όπως είναι φυσικό άλλωστε, είναι διάχυτα από μυθικά στοιχεία. Αυτό όμως που έχει σημασία για μάς είναι να αναγνωρίσουμε ότι οι τάξεις των εννοιών και τα ορθολογικά σχήματα ερμηνείας του κόσμου έχουν προέλθει από μια αργή διαδικασία μετασχηματισμού των μυθικών στοιχείων και γι' αυτό "ο μύθος δεν είναι ένα τραύλισμα της επιστήμης, όπως διατείνεται η ιστορία του συνεχούς της ιστορίας των επιστημών... Ο μύθος βρίσκεται στο εσωτερικό της επιστήμης"¹⁰⁶⁶

¹⁰⁶³ Brun 1992, 11

¹⁰⁶⁴ Βέικος 1988 13-15.

¹⁰⁶⁵ Στην Ελλάδα η ανάπτυξη της φιλοσοφίας συνυφάνθηκε με την ανάπτυξη της επιστήμης γιατί υπήρξε μεγάλο ενδιαφέρον για όσο γίνεται θεμελιωμένη, ακριβολογικά και συστηματικά οργανωμένη γνώση (Βέικος 1988 13). Επιπλέον καλό θα ήταν να λάβουμε υπόψη μας ότι ο όρος επιστήμη στην αρχαιότητα είχε ευρύτερο νόημα από το σύγχρονο όρο· σήμαινε γνώση που είναι συνδεδεμένη με κατανόηση και άρα σήμαινε γνώση των αιτίων που έχουν δημιουργήσει ένα συγκεκριμένο πράγμα.

¹⁰⁶⁶ Descombes 1984, 117.

Στρατηγικές ερμηνείας της Βιολογίας των Προσωκρατικών

Ο βασικός λόγος για τον οποίο θα εξετάσουμε τις απόψεις των Προσωκρατικών για τη ζωή είναι γιατί πιστεύουμε ότι η δια μέσω των αιώνων 'πρόοδος' στη λύση του προβλήματος που ονομάσαμε πρόβλημα ζωής- ύλης συμβαίνει μέσω της εφαρμογής αναλυτικών διαδικασιών που έχουν τις ρίζες τους σ' αυτό που αποκαλείται αρχαία ελληνική επιστήμη. Χτίζοντας πάνω στα Βαβυλωνιακά θεμέλια, στο μύθο και στη θρησκεία αλλά και στην καθημερινή παρατήρηση, οι πρώτοι Έλληνες στοχαστές εισήγαγαν μια εξαιρετική στρατηγική παρουσίασης και ερμηνείας που αποδείχτηκε τόσο γόνιμη και ευέλικτη που χρησιμοποιήθηκε απ' όλες τις μετέπειτα περιόδους ως και σήμερα. Τα βασικά χαρακτηριστικά αυτής της στρατηγικής είναι τα κάτωθι:

1) Κλασσικές ερωτήσεις. Οι Έλληνες στοχαστές είναι οι πρώτοι που έθεσαν τα κλασσικά ερωτήματα που απασχολούν έκτοτε την ανθρώπινη σκέψη δηλαδή ερωτήσεις που επανέρχονται στο προσκήνιο σε κάθε γενιά διανοητών και που οι απαντήσεις τους είναι μόνο μερικώς καινούργιες. Μία τέτοιου είδους ερώτηση είναι και το πρόβλημα ζωής - ύλης το οποίο ενέχεται, ή θα έπρεπε να ενέχεται, στο κέντρο όλων των ερωτήσεων σε θέματα που σχετίζονται με την βιολογία και τις επιστήμες της ζωής γενικότερα. Μιλώντας με Κουινιανούς όρους, μπορούμε να πούμε πως αυτό το ερώτημα δεν αποτελεί απλά ένα γρίφο της κανονικής επιστήμης αλλά ένα ερώτημα του οποίου η απάντηση ανήκει στις θεμελιώδεις παραδοχές του Παραδείγματος. Γενικά, οι κλασσικές ερωτήσεις πηγάζουν από τα καθημερινά γεγονότα της ζωής--κίνηση, γέννηση, θρέψη-- και οι φαινομενικά επιπόλαιες πρωτογενείς διατυπώσεις απαιτούν ή φαίνεται στον επιστήμονα ότι απαιτούν μια μεγαλύτερη και βαθύτερη κατανόηση. Το χαρακτηριστικό γνώρισμα των κλασσικών ερωτήσεων είναι συνήθως η μακρά διάρκειά τους καθότι παραμένουν ακόμη και μετά την αλλαγή παραδείγματος παρόλο που το περιεχόμενο της κάθε ερώτησης αλλάζει με το χρόνο.

2) Αντίληψη και κατασκευή εννοιών. Πραγματευόμενοι κλασσικές ερωτήσεις οι Έλληνες φυσιολόγοι μελετούσαν τον οργανισμό (αλλά και τον κόσμο αφού οι δύο επιστήμες αναπτύχθηκαν μαζί) μ' ένα ενδιαφέρον διπλής κατεύθυνσης. Εξέταζαν και τις αισθητές όψεις των πραγμάτων και τις μη αισθητές αλλά συμπεραινόμενες ή με κάποιο τρόπο συλλαμβανόμενες άδηλες πλευρές που υπέθεταν ότι υπόκεινται του παρατηρούμενου φαινομένου. Το ενδιαφέρον είναι ότι ο βασικός τους στόχος ήταν η αναδιατύπωση και εξήγηση του παρατηρούμενου φαινομένου με όρους των ενδεχομενικά πιο 'πραγματικών' ή σημαντικών άδηλων τα οποία συνήθως αναφέρονταν σε πράγματα τόσο λεπτά και ανεπαίσθητα, με τόσο αμυδρά εμφανείς συνέπειες ή τόσο μικρά που δεν υπέπιπταν στις αισθήσεις. Τις περισσότερες φορές τα άδηλα, όπως αποδείχθηκε εκ των υστέρων, δεν είχαν κανένα οντολογικό καθεστώς και αποτελούσαν απλά προϊόντα του νου τα οποία όμως παραδόξως είχαν και συνεχίζουν να έχουν, τα αντίστοιχα σε κάθε εποχή, μεγάλη ευρετική αξία καθότι έχουν κατά καιρούς αποδειχθεί πολύ χρήσιμα στην επίλυση προβλημάτων.

3) Κοσμολογία και Βιολογία. Οι δύο επιστήμες, αναπτύχθηκαν από την αρχή όχι χωριστά αλλά μαζί, και άρα οι τρόποι προσέγγισης και μελέτης των αντικειμένων των δύο επιστημών ήταν κοινοί. Η μεταξύ τους σύνδεση αντανακλάται στη συνήθεια Ελλήνων αλλά και μετέπειτα μελετητών ν' αναφέρονται στον οργανισμό σαν ένα μικρό σύμπαν ή σαν μικρόκοσμο συγκρίσιμο με σπουδαίους τρόπους με το μακρόκοσμο και το σύμπαν. Όταν η Ελληνική επιστήμη ξεκίνησε, κληρονόμησε μια προεπιστημονική τάση να σκέφτεται τον κόσμο και τα περιεχόμενα του με 'βιολογικούς' όρους · όλο το σύμπαν ήταν ακόμη και για τους πιο έμπειρους μελετητές της εποχής εκείνης, ένα πραγματικά ζωντανό όν, ένας ζωντανός οργανισμός. Σύντομα όμως, όπως είναι γνωστό από την ιστορία της επιστήμης, η κατάσταση ανεστράφη και η κοσμολογία απέκτησε το οδηγητικό νήμα. Προοδευτικά, οι

νέες κοσμολογικές ιδέες άρχισαν να μεταβάλλουν τη βιολογική σκέψη αντί για το αντίστροφο. Μετά απ' αυτό, ένα διηνεκές χαρακτηριστικό της ερμηνευτικής στρατηγικής της βιολογίας ήταν η χρήση κοσμολογικών, φυσικών και χημικών καινοτομιών σαν βάση για την ερμηνεία των ζωντανών πραγμάτων. Σε Κουνιανή ορολογία και πάλι θα μπορούσαμε να πούμε το ίδιο πράγμα λέγοντας πως περιοδικές ανασυγκροτήσεις επιβάλλονται στην βιολογία με τις αλλαγές παραδειγμάτων που συμβαίνουν στην κοσμολογία, τη φυσική και τη χημεία. Όσο όμως αναφερόμαστε στην εποχή των Προσωκρατικών, αναφερόμαστε σ' ένα τελείως διαφορετικό Παράδειγμα, σε μία άλλη κοσμοθεώρηση βάση της οποίας ο μακρόκοσμος είναι αυτός που κατά κύριο λόγο εξηγείται κατ' αναλογία με το μικρόκοσμο.

4) Ο θεματικός χαρακτήρας της φυσιολογίας. Από την αρχή της, δηλαδή από την περίοδο των Προσωκρατικών, η φυσιολογία αναπτύχθηκε υπό την επιρροή συγκεκριμένων οργανωτικών ιδεών ή θεμάτων. Η ζωή είναι φωτιά ή είναι σαν φωτιά. Είναι θερμότητα ή είναι σαν θερμότητα. Ο οργανισμός μοιάζει με κρύσταλλο. Η ζωή είναι μια διττή διαδικασία αποσύνθεσης και ανασύνθεσης. Ως στρατηγικά τεχνάσματα, αυτές και άλλες κατευθυντήριες ιδέες άσκησαν και ασκούν κατά καιρούς ένα απελευθερωτικό, αν και περιοριστικό μερικές φορές, αποτέλεσμα στην προσπάθεια των φυσιολόγων ν' απαντήσουν σε κλασσικές ερωτήσεις. Θα πρέπει όμως να έχουμε υπόψη μας ότι ένα θέμα (πχ η ζωή είναι σαν φωτιά) ή μια κλασσική ερώτηση (πχ ποιά είναι η φύση της αφομοίωσης) μπορεί να σημαίνει διαφορετικά πράγματα όταν επανεισάγεται, ακόμη και με τις ίδιες λέξεις, σε επιτυχημένες επιστημονικές περιοχές.

Αυτές οι τέσσερις ερμηνευτικές στρατηγικές, που έχουν τις ρίζες τους στη Προσωκρατική σκέψη, εξακολουθούν να αποτελούν χρήσιμο εργαλείο για τους βιολόγους και τους φιλόσοφους και ιστορικούς της βιολογίας και αν χρησιμοποιηθούν με προσοχή μπορεί να μάς βοηθήσουν στη καλύτερη κατανόηση της εξέλιξης της σκέψης των βιολόγων. Επίσης, θα μας ωθήσουν να αναρωτηθούμε σε ποιά έκταση το ενδιαφέρον για τις λεπτομέρειες της ζωής διαποτίζεται από ένα ευρύτερο ενδιαφέρον, ρητό ή άρητο, για τη φύση και τις φυσικές συνθήκες της ζωής γενικότερα. Από την άλλη θα πρέπει να έχουμε επίγνωση των ορίων του προβλήματος που θέτουμε, δηλαδή να λάβουμε υπόψη μας ότι η σχέση της έννοιας της ζωής με την ύλη δεν αποτελεί ένα αποκλειστικά επιστημονικό πρόβλημα και ότι εκτείνεται στην φιλοσοφία και τη θρησκεία, τη κοινωνική σκέψη, την ηθική, την λογοτεχνία και την τέχνη. Το ζήτημα όμως είναι να εντοπίσουμε τις αλληλεπιδράσεις, δηλαδή πως οι απόψεις για την ύλη και την ζωή επηρεάζουν τις βιολογικές ερμηνείες, αλλά και κατά πόσο οι καθαρά επιστημονικές μελέτες αλλάζουν τις προκείμενες των μελετητών. Όσον αφορά τώρα την εποχή των Προσωκρατικών είναι ενδιαφέρον ότι ενώ από τη μία αυτή η οριοθέτηση δεν υπάρχει από την άλλη πηγάζει από τις σκέψεις και τις διακρίσεις που άρχισαν να αναπτύσσονται εκείνη την περίοδο · κάθε λύση αντανακλά τη γνώση και τις παραδοχές που επικρατούν τη συγκεκριμένη περίοδο και έχει ενός είδους μεταφορική σχέση με την καθημερινή πραγματικότητα, αλλά συγχρόνως έχει ενός είδους μεταφορική σχέση και με τις προηγούμενες λύσεις, την οποία είναι αναγκαίο και εποικοδομητικό κάθε φορά να την εντοπίζουμε και να την αναλύουμε. Από κει και πέρα το κατά πόσο οι διάφορες λύσεις ανταποκρίνονται ή είναι κοντά στον 'πραγματικό' ορισμό της ζωής, είναι ένα μεταφυσικό ζήτημα που ακόμη δεν έχει λυθεί και που ίσως δεν λυθεί ποτέ.

Τέλος, ένα ακόμη πράγμα που πρέπει να κάνουμε πριν ασχοληθούμε με την ανάδυση του προβλήματος ύλης-ζωής σαν μέρος της Προσωκρατικής επιστήμης είναι να αναρωτηθούμε αν το πρόβλημα υπάρχει πραγματικά για τους διανοητές της εποχής εκείνης. Θα δούμε ότι το πρόβλημα υφίστατο γι' αυτούς τους στοχαστές μ' έναν ιδιαίζοντα τρόπο καθ' ότι αποκτούσε ιδιαίτερα νοήματα που είναι κατά μεγάλο μέρος τους ανύπαρκτα στη σύγχρονη βιολογία. Βέβαια, μία από τις προκλήσεις αλλά και τις απολαύσεις του ιστορικού είναι να ξεφεύγει από τους τρόπους σκέψης της εποχής του και να θέτει τον εαυτό του, όσο αυτό είναι δυνατόν, στο θεωρητικό τοπίο αυτών των οποίων τις ιδέες θέλει να κατανοήσει.

Η έννοια της ζωής στην αρχαία Ελλάδα

Υπάρχουν τρεις όροι σχετικοί με την έννοια της ζωής που κυρίως κινούν το ενδιαφέρον μας: βίος, ψυχή και ζωή. Η σημασία αυτών των όρων αποτελεί μια δύσκολη υπόθεση που δεν έχει ακόμη διευθετηθεί εντελώς καθότι ενώ επικαλύπτονται σημαντικά όσον αφορά το νοηματικό τους περιεχόμενο, συγχρόνως η κάθε μία έχει το δικό της διακριτό σύνολο σημασιών¹⁰⁶⁷.

Ο όρος βίος έχει πολύ γενικές εφαρμογές και χρησιμοποιείται συνήθως για να δείξει τον τρόπο ή τη διάρκεια της ζωής. Εκφράζει την ποιότητα και τη διάρκεια της ζωής, τον τρόπο διαβίωσης και συντήρησης και αναφέρεται περισσότερο στα γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στη διάρκεια της ζωής ενός ζωντανού οργανισμού παρά στην ίδια την ιδιότητα του ζώντος.

Ο όρος ζωή εμφανίζεται ως ουσιαστικό μόλις τον έβδομο π.χ. αιώνα · ως τότε εμφανιζόταν μόνο ως μετοχή (ζην) ή ρήμα (ζει) ενώ χρησιμοποιούνταν και ο όρος ζών για τις ζωντανές υπάρξεις. Συνήθως χρησιμοποιείται στα αρχαία γραπτά ως αντιτιθέμενη στο θάνατο, δηλαδή ως η διακριτή δράση ή σύνολο δράσεων που προσιδιάζει μόνο στα φυτά, τα ζώα και τους ανθρώπους τα οποία κάποια στιγμή παύουν να λειτουργούν και να υπάρχουν καθότι επέρχεται ο θάνατος. Μια πιθανή εξήγηση του λόγου για τον οποίο η χρήση του ουσιαστικού εμφανίστηκε μετά απ'αυτή του ρήματος είναι ότι με τον όρο ζωή δεν εξυπακούεται μια διακριτή και συγκεκριμένη υπόσταση ή παράγοντας αλλά ένα σύνολο ή αλληλουχία δραστηριοτήτων · η ζωή ως δράση. Με τον όρο ζωή δηλαδή, δεν αποδιδόταν σε κάποιες υποστάσεις η ιδιότητα του ζωντανού αλλά η δυνατότητα έκφρασης μιας σειράς εμφανών λειτουργιών η οποία κάλλιστα μπορούσε να αποδοθεί και με τη χρήση του ρήματος.

Ο όρος ψυχή τώρα, ήταν ο βασικός που εξέφραζε την έννοια του ζωντανού έως, αλλά και μετά, την εμφάνιση και την χρήση του όρου ζωή¹⁰⁶⁸. Η ψυχή είχε πάρα πολλές και ποικίλες σημασίες που σε καμία περίπτωση δεν καλύπτονται απ'αυτό που κατανοούμε σήμερα με αυτό τον όρο. Στη σύγχρονη εποχή με τον όρο ψυχή εννοούμε συνήθως την χριστιανική ψυχή που σχετίζεται με την πνοή ή το πνεύμα ή κάτι άυλο που επιπροστίθεται στην ύλη και τις προσδίδει τις λεγόμενες ψυχικές ιδιότητες. Αυτή η έννοια της ψυχής δεν λείπει από τους αρχαίους αλλά σε καμία περίπτωση δεν καλύπτει όλο το φάσμα των σημασιών και των ιδιοτήτων που έφερε ο όρος. Μαζί με πολλές άλλες σημασίες, που δεν καλύπτω εδώ, τα κυριότερα χαρακτηριστικά του όρου ψυχή είναι ότι συμπαραδηλώνει την κινητήρια δύναμη (έχει την ικανότητα να θέτει τα πράγματα σε κίνηση και να διατηρεί αυτή την κίνηση και άρα θεωρείται υπεύθυνη για δραστηριότητες όπως το περπάτημα και η αναπνοή καθώς και η αιτία των λεπτομερών κινήσεων που αποτελούν την βάση των διάφορων σωματικών λειτουργιών όπως η πέψη και η κυκλοφορία των υγρών στο σώμα) όπως και τους τρόπους και τους βαθμούς αντίληψης, αυτοσυνειδησίας, συναισθησης και διανοητικής ικανότητας¹⁰⁶⁹. Το σημαντικό πάντως είναι ότι οι αρχαίοι χρησιμοποιούσαν τον όρο ψυχή εκεί που εμείς θα χρησιμοποιούσαμε τον όρο ζωή, δηλαδή χρησιμοποιούσαν τον όρο για να δείξουν ότι κάτι είναι ζωντανό. Είχαν δηλαδή μια διττή σύλληψη της έννοιας της ζωής όπου η ζωή εμφανίζεται είτε ως δράση είτε ως ψυχή. Όταν λοιπόν οι πρώτοι Έλληνες 'βιολόγοι'

¹⁰⁶⁷ Για τις ακόλουθες γενικεύσεις βασίστηκα στις διακρίσεις του Hall (1969 13-21) και αφορούν μια μελέτη αρχαίων ελληνικών κειμένων, από τον Όμηρο ως τον Αριστοτέλη, στα οποία εμφανίζονται αυτές οι λέξεις.

¹⁰⁶⁸ Στον Όμηρο η ψυχή διακρίνεται ανάμεσα στην ζωοποιό ψυχή που συνήθως ταυτίζεται με την πνοή και την αισθητήρια διανοητική ψυχή που συνήθως αποκαλείται θύμος (KR σ.167)

¹⁰⁶⁹ ΠΨ 404 b

άρχισαν να ενδιαφέρονται για την επιστημονική ανάλυση της ζωής ως δράσης πίστευαν συγχρόνως στη ζωή ως ψυχή όπου και τα δύο είδη ζωής μπορούσαν να υπάρχουν ταυτοχρόνως στον οργανισμό και η ψυχική ζωή μάλιστα ήταν απαραίτητη προϋπόθεση για την έκφραση της ζωής ως δράσης· η ψυχική ζωή δηλαδή θεωρούνταν ότι επάγει ή επιτρέπει την ζωή ως δράση. Η βιολογία του 20ου αιώνα εστιάζεται απόλυτα στη μελέτη της ζωής ως δράσης αλλά αυτό είναι μια αργή και επώδυνη μετάβαση από την διττή έννοια της ζωής ως ψυχής και ως δράσης, στη μονοσήμαντη σύλληψη της ως δράσης. Η εξάλειψη της ζωής ως ψυχής είναι μια μακριά ιστορία που σηματοδοτείται από τον Καρτέσιο¹⁰⁷⁰ και φτάνει ως τις μέρες μας αφήνοντας, αν όχι στο χώρο της βιολογίας ως επιστήμης αλλά σίγουρα στο χώρο της φιλοσοφίας της βιολογίας, πολλά ερωτήματα ανοιχτά.

Απόψεις για την ύλη στην αρχαία Ελλάδα

Στους επιστήμονες στοχαστές ο κόσμος ανέκαθεν αποκαλυπτόταν με δύο τρόπους, είτε ως ανομοιογένεια στο χώρο, δηλαδή ποικιλομορφία, είτε ως ανομοιογένεια στο χρόνο, δηλαδή μετασχηματισμοί, μεταμορφώσεις, και η φυσική, από ιστορική σκοπιά, αποτελεί μια συνεχή προσπάθεια κατανόησης αυτών των δύο ανομοιογενειών.

Εξ'αρχής οι φυσικοί ήταν πεπεισμένοι ότι η ποικιλομορφία του κόσμου δεν ήταν και τόσο μεγάλη και ότι οι μεταμορφώσεις δεν ήταν και τόσο πολύπλοκες όσο τα αισθητηριακά δεδομένα φαίνονταν να δείχνουν. Πίστευαν, ότι πίσω από τον απατηλό κόσμο των αισθητηριακών δεδομένων υπάρχει ένας πραγματικός κόσμος που ήταν πιο απλός και στον οποίο επικρατούσε μεγαλύτερη τάξη. Για τους Έλληνες φυσικούς δε, το να κατανοήσουν τον αισθητηριακό κόσμο σήμαινε να τον αναπαράγουν με όρους του πραγματικού ή 'φυσικού' κόσμου που με βάση τη φράση του Ηράκλειτου κείται κρυμμένος¹⁰⁷¹.

Προκειμένου λοιπόν ν'ανακαλύψουν αυτό τον πραγματικό φυσικό κόσμο, άρχισαν να θέτουν διάφορα ερωτήματα όπως πόσες διαφοροποιήσεις ή πραγματικές ουσίες περιλαμβάνονται σ'αυτόν, αν ήταν πάντα τόσες πολλές (ποιά είναι η προέλευσή τους και η ιστορία τους), πως αυτές οι ουσίες διαφέρουν και σε τι είδους αλλαγές υπόκεινται. Η απάντηση στην ερώτηση, πόσα είδη ουσιών έχουν πραγματική ύπαρξη, ήταν είτε πάρα πολλές (ο Αναξαγόρας έλεγε ότι ήταν άπειρες¹⁰⁷²) είτε πάρα πολύ λίγες (μία¹⁰⁷³, δύο¹⁰⁷⁴ ή

¹⁰⁷⁰ Όλη η μηχανιστική βιολογία του 17ου αιώνα σηματοδοτήθηκε από την προσπάθεια του Καρτέσιου να απαλειφεί η ψυχή ως αιτία κίνησης στα ζώα και στα φυτά αλλά και γενικότερα ως φυσιολογικός παράγοντας ακόμη και στον άνθρωπο.

¹⁰⁷¹ DK 22 B123 'φύσις δέ καθ' Ηράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεί.'

¹⁰⁷² Φ 187a23 '....Ο Αναξαγόρας, εξάλλου, δεχόταν ότι υπάρχουν άπειρες αρχές, δηλαδή τα ομοιομερή και τα αντίθετα, ενώ ο Εμπεδοκλής δεχόταν ότι υπάρχουν μόνο τα λεγόμενα στοιχεία. Η θεωρία του Αναξαγόρα ότι οι αρχές είναι απειράριθμες οφείλεται, όπως φαίνεται, στο ότι αποδέχεται την κοινή άποψη των φυσικών φιλοσόφων ότι τίποτα δεν γίνεται από το μη όν.Αλλά, όπως λένε, τα πράγματα φαίνονται διαφορετικά μεταξύ τους και παίρνουν διαφορετικά ονόματα ανάλογα με τη φύση του πράγματος που υπερέχει αριθμητικά ανάμεσα στα άπειρα συστατικά του μείγματος.....'.

¹⁰⁷³ Ο Θαλής (νερό), ο Αναξίμανδρος (άπειρο), ο Αναξίμενης (αέρας), ο Ηράκλειτος (φωτιά), ο Δημόκριτος (ατομική θεωρία), ο Διογένης από την Απολλώνια (αέρας) και μερικοί ακόμη συνήθως κατατάσσονται στους μονιστές. Για τον Αναξίμανδρο, το άπειρο δεν ήταν μια υλική πρώτη αρχή ή ουσία αλλά μια αδιαφοροποίητη ύπαρξη που προηγήθηκε στο χρόνο και η οποία μπορούσε να διαχωριστεί σε δύο διαφορετικές αρχές, το υγρό και το θερμό, που από τα διάφορα μίγματα τους προέκυπταν τα γνωστά στοιχεία.(DK 12 A 9,10,16). Με το Λεύκιππο και το Δημόκριτο, γίνεται ένα μεγάλο άλμα στη σκέψη καθώς αντί να θεωρούν το όν υπερμέγεθες όπου όλα βρίσκονται μέσα, ψάχνουν στο πολλαπλό να βρουν το ένα και μοναδικό κοινό συστατικό της ύλης. Δηλαδή αντί να προσπαθούν να βρουν πίσω από την πολλαπλότητα την ενότητα προτείνουν ότι όλα τα πράγματα αποτελούνται από μία και μοναδική ύλη η οποία είναι τεμαχισμένη σε άπειρα μικροσκοπικά αδιαίρετα τεμάχια (άτομα) τα οποία είναι αόρατα, εσωτερικά ομοιογενή, αδιαπέραστα και άφθαρτα (ούτε δημιουργούνται ούτε καταστρέφονται) και που από την άπειρη ποικιλία του σχήματος, του μεγέθους,

τέσσερεις¹⁰⁷⁵ ουσίες προϋποτίθεντο για τους Προσωκρατικούς, ενώ ο Αριστοτέλης προσέθεσε και μία πέμπτη¹⁰⁷⁶). Οι πρώτοι στοχαστές που σκέφτονταν με επιστημονικό τρόπο ήταν και αυτοί που αποπειράθηκαν τη μεγαλύτερη απλοποίηση. Βάση αυτού ο Θαλής τον 6ο πχ αιώνα θεωρούσε το νερό ως την πρώτη και ίσως την μόνη ουσία με πραγματική ύπαρξη¹⁰⁷⁷ ενώ λίγες δεκαετίες αργότερα δύο άλλοι στοχαστές από την Ιωνία, ο Αναξιμένης και, από διαφορετική σκοπιά, ο Ηράκλειτος, θεώρησαν αντιστοίχως ως πρώτη ουσία τον αέρα και την φωτιά¹⁰⁷⁸. Έχοντας διαλέξει μια αρχική ουσία οι έλληνες φυσικοί έθεταν την ίδια ερώτηση κάπως διαφοροποιημένη· δεν ρωτούσαν πόσες ουσίες αλλά πόσες καταστάσεις ή είδη ή επίπεδα της μίας και μοναδικής ουσίας έπρεπε ν' αναγνωριστούν. Και πάλι οι απαντήσεις ανάμεσα στους έλληνες φυσικούς ήταν είτε πάρα πολύ λίγες είτε πάρα πολλές. Έτσι ο Θαλής θεωρεί ότι το νερό μπορεί να επιδέχεται απεριόριστη ποικιλία διαμορφώσεων ή καταστάσεων, ο Αναξιμένης θεωρεί ότι ο αέρας αραιωμένος μετατρέπεται σε φωτιά και συμπυκνωμένος σε νερό και γη και ότι από το μίγμα αυτών των τεσσάρων ουσιών φτιάχνεται ο κόσμος¹⁰⁷⁹, ο Ηράκλειτος φαίνεται να επιτρέπει στη φωτιά και σε δύο παράγωγα της, το νερό και την γη, να φτιάχνουν τον κόσμο του¹⁰⁸⁰ ενώ ο Δημόκριτος αργότερα φαίνεται να προϋποθέτει πολλά είδη ατόμων φτιαγμένων όμως από την ίδια μοναδική ουσία¹⁰⁸¹.

Όπως φαίνεται και από τα σαφώς ελλιπή και αποσπασματικά στοιχεία που έχω παραθέσει, ανεξάρτητα από το αν οι ουσίες που είχαν πραγματική ύπαρξη ήταν μία ή περισσότερες, οι Προσωκρατικοί προϋπέθεταν πάντα μία ή περισσότερες πρώτες αρχές που αποτελούσαν "το πρωταρχικό συστατικό υλικό όλων των πραγμάτων, που διατηρείται πάντα ως υπόστρωμα και στο οποίο αποσυντίθενται τα πάντα"¹⁰⁸², και οι οποίες συνήθως, αν όχι πάντα¹⁰⁸³, ταυτίζονταν με κάποιο ή κάποια από τα στοιχεία που είχαν πραγματική ύπαρξη.

της χωρικής κατανομής, της κίνησης και της θέσης των οποίων, εξαρτάται η πολλαπλότητα του κόσμου όπως αυτός γίνεται αντιληπτός από τις αισθήσεις (DK 67 A 6,37,14 και 68 A 37,40). Προκειμένου δε να στηρίξουν την θεωρία τους, επικαλούνται την πραγματική ύπαρξη του κενού το οποίο τους είναι απαραίτητο για να εξηγήσουν την πολυπλοκότητα του κόσμου· για τον Δημόκριτο το άτομο είναι το όν, ενώ το κενό είναι το μη όν το οποίο όμως, σε αντίθεση με την Παρμενίδια αλήθεια που είχε αποκλείσει την ύπαρξη του μη όντος, "υπάρχει πραγματικά και έχει την ίδια φύση και υπόσταση με το όν" (DK 68B 156).

¹⁰⁷⁴ Ο Ξενοφάνης πιο αόριστα και πιο σαφώς ο Παρμενίδης (φώς, νύχτα) ανέπτυξαν την διυλιστική άποψη.

¹⁰⁷⁵ Ο Εμπεδοκλής από τους Προσωκρατικούς "ήταν ο πρώτος που είτε ότι τα υλικά στοιχεία είναι τέσσερα..." (ΜΦ 985 a31-33, DK31A 37) και αργότερα ο Πλάτωνας.

¹⁰⁷⁶ Στα τέσσερα στοιχεία του Εμπεδοκλή, φωτιά, νερό, αέρας και γη (που τα θεωρεί ομογενή, αμετάβλητα, χωρίς αρχή και τέλος και ίσης αξίας) ο Αριστοτέλης προσθέτει και τον αθήρα από τον οποίο, κατά την άποψη του, συνίσταται όλος ο υπερσεληνικός χώρος.

¹⁰⁷⁷ ο Θαλής είναι ο πρώτος κατά την άποψη του Burnet, που θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ως άνθρωπο της επιστήμης (Burnet 1908)

¹⁰⁷⁸ Το γεγονός ότι ο μονισμός προηγήθηκε του πλουραλισμού αντανακλά την τάση της πρώιμης επιστημονικής σκέψης να κάνει χρήση προεπιστημονικών απόψεων διαισθητικής ή μυθικής προέλευσης. Ο επιστημονικός μονισμός ήταν η έκφραση της πρωτογενούς ανάγκης των πρώτων στοχαστών να βρουν μια ενότητα στη φύση

¹⁰⁷⁹ ΜΦ 984a 5

¹⁰⁸⁰ DK 22 B 31 και Kirk Raven 206

¹⁰⁸¹ Βλ. υπ.1073

¹⁰⁸² Kirk Raven 102. Αυτή είναι η έννοια της λέξης αρχή, που απέδιδε ο Αριστοτέλης στους Προσωκρατικούς.

¹⁰⁸³ Ένας από τους τρόπους που μπορούμε να δούμε το πέρασμα από τον μονισμό στον πλουραλισμό είναι να το θεωρήσουμε σαν μια εξέλιξη από μία καθαρά υλοζωιστική αντίληψη σε μία άποψη όπου αναδύεται ένα κινητικό στοιχείο που είναι ξεχωριστό από τα άλλα, που δρα πάνω σ'αυτά, και του οποίου η σύλληψη δείχνει τη σταδιακή διάκριση του 'πνεύματος', ως κάτι μη σωματικού, από την ύλη και την αναπτυσσόμενη επίγνωση μιας υπεραισθητής πραγματικότητας. Έτσι ο Εμπεδοκλής

Η παραδοχή των πρώτων αρχών ήταν συνδεδεμένη στην Ελληνική σκέψη με δύο διαφορετικές ιδέες γύρω από τη φύση των αλλαγών · οι αλλαγές ήταν είτε μεταμορφώσεις και μετατροπές είτε ανακατανομές στο χώρο που συνέβαιναν χωρίς μεταμόρφωση. Αυτά τα δύο είδη αλλαγής περιγράφονται με διαφορετικούς τρόπους στα φυσικά συστήματα διαφορετικών στοχαστών και έχουν αντιστοίχως και διαφορετικά αποτελέσματα στις ιδέες που αναπτύσσουν για την ύλη και την ζωή. Η πρώτη αρχή μπορεί να προηγηθεί χρονικά ή να είναι το στοιχείο από το οποίο παράγονται, και στο οποίο μπορούν να επαναμετατρέπονται, όλα τα άλλα ή να ορίζει το μόνο πράγμα που κάθε στιγμή υπάρχει, όπως τα άτομα του Δημόκριτου, και του οποίου οι διαφορετικές κατανομές στο χώρο παράγουν την πολλαπλότητα των πραγμάτων. Το πρόβλημα της φύσης των αλλαγών γίνεται πολύ πιο οξύ όταν προϋποτίθενται περισσότερες από μία πρώτες αρχές, οπότε γεννιέται και το ερώτημα της δυνατότητας μετατροπής του ενός στοιχείου στο άλλο, φερ'επειν της φωτιάς σε αέρα. Για τον Εμπεδοκλή που είναι και ο ιδρυτής της θεωρίας των τεσσάρων στοιχείων μια τέτοια μετατροπή ήταν αδιανόητη, ενώ, σε επόμενη περίοδο, για τον Αριστοτέλη δεν παρουσίαζε δυσκολίες. Ενδιαμέσως, η θεωρία του Πλάτωνα επέτρεπε αλληλομετατροπές ανάμεσα στη φωτιά, τον αέρα και το νερό, όπου όμως μετατροπή για την Πλατωνική θεωρία σήμαινε χωρική ανακατανομή των συστατικών που ούτως ή άλλως οι πρώτες αρχές του είχαν κοινά.

Απόψεις για την σχέση της ζωής με την ύλη στην αρχαία Ελλάδα

Η ζωή όπως ειπώθηκε είχε διπλή σημασία για την ελληνική βιολογία καθότι ο οργανισμός εθεωρείτο από τους περισσότερους στοχαστές ότι κατείχε μαζί και ζωή ως ψυχή και ζωή ως δράση. Αυτός ο δυισμός μάς αφορά άμεσα γιατί συνήθως οι έλληνες στοχαστές απέδιδαν την ψυχή σε μια συγκεκριμένη ουσία · είτε σε μια πρώτη αρχή ή στοιχείο είτε σε συνδυασμό πολλών στοιχείων. Γι' αυτούς τους στοχαστές συνήθως όλα τα πράγματα είναι έμψυχα και το πρόβλημα ζωής - ύλης ήταν ένα πρόβλημα ταυτοποίησης της υπόστασης του φορέα της ψυχής αλλά και καθορισμού της φύσης της ψυχής πέραν αυτού. Μερικοί, έκαναν το λογικό

προκειμένου να ξεφύγει από το επιχείρημα του Παρμενίδη, βάσει του οποίου ότι υπάρχει είναι ακίνητο, και μη μπορώντας να επιστρέψει στην υλοζωιστική άποψη (όπου το ίδιο το υπόστρωμα είναι ταυτοχρόνως και το αίτιο της αλλαγής του), προσθέτει στις τέσσερις πρώτες αρχές του και δύο ρυθμιστικές δυνάμεις αλλαγής (τη φιλότητα και το νείκος), με αποτέλεσμα στο θεωρητικό του σύστημα να επικαλείται έξι θεμελιώδεις παράγοντες · τέσσερις παθητικούς και δύο ενεργούς. Παρ' όλα αυτά στη θεωρία του Εμπεδοκλή δεν είναι ακόμη σαφής ο διαχωρισμός του πνευματικού χαρακτήρα των δύο ρυθμιστικών δυνάμεων από την φυσική μορφή καθότι αυτές εκφράζονται μόνο όταν είναι αναμειγμένες με τα τέσσερα στοιχεία. Είναι ψυχολογικές δυνάμεις που εκφράζονται με υλικούς όρους. (Βλ και Guthrie II p.122, 155,159). Η αποδέσμευση από την ύλη θα γίνει πιο σαφής στη θεωρία του Αναξαγόρα όπου ο Νους είναι μια οντότητα άπειρη, ομοιογενής, καθαρή, απρόσμηκτη και επιπλέον είναι η μόνη οντότητα που κατέχει διανοητική και κινητήρια δύναμη. Ο Αναξαγόρας παρ' όλο που δεν καταφέρνει να περιγράψει τον Νου ως μια αληθινά άυλη οντότητα (αν και αυτό προσπαθεί να κάνει) και κατά κάποιο τρόπο του αποδίδει σωματική υπόσταση, τον αντιπαραβάλλει και τον διαχωρίζει πλήρως από την ύλη (Guthrie II 275,279). Από αυτή τη σκοπιά, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τον Αναξαγόρα ως δυιστή όπου ο δυισμός του θεωρείται από πολλούς ένας δυισμός πνεύματος και ύλης (Kirk Raven σ.371,490) · "...θα νόμιζε κανείς ότι ο Αναξαγόρας θεωρεί τις υλικές αρχές άπειρες, ενώ την αιτία της κίνησης και της γέννησης μόνο μία, δηλαδή τον Νου. Αν όμως υποθέσει κανείς ότι το μείγμα όλων των πραγμάτων ήταν μία και μόνη ουσία, άπειρη στη μορφή και το μέγεθος, τότε ο Αναξαγόρας δέχεται μόνο δύο αρχές: την ουσία του απείρου και τον Νου."(DK 59 A 41).

Όλα όσα αναφέραμε σ' αυτή την υποσημείωση θα δούμε ότι σχετίζονται άμεσα και με το πρόβλημα της έννοιας της ζωής που εξετάζουμε. Αρκεί να υπενθυμίσουμε ότι η βασικότερη ιδιότητα της ψυχής (ζωή ως ψυχή) είναι ότι ταυτίζεται με την αιτία της κίνησης.

βήμα να ορίσουν ρητά ότι μόνο τα πράγματα που περιέχουν αυτή την έμψυχη ουσία σε κατάλληλη παράθεση ή αναλογία με άλλες ουσίες ήταν ικανά να κινούνται, να τρέφονται, να πολλαπλασιάζονται και γενικά να εκδηλώνουν ζωή ως δράση. Γι' αυτούς τους στοχαστές η λύση του προβλήματος εξαρτιόνταν από την δεδομένη ή προϋπάρχουσα σχέση ανάμεσα στην έμψυχη αρχή ή ουσία με τις άλλες ουσίες του σώματος.

Από τις πρώτες ουσίες, τρεις ξεχωρίζουν χαρακτηριστικά στην προσπάθεια των ελλήνων να ταυτοποιήσουν το έμψυχο συστατικό · το νερό, ο αέρας και η φωτιά. Ανιχνεύοντας όμως το ενδιαφέρον των Ελλήνων στοχαστών γι' αυτές τις ουσίες θα πρέπει να είμαστε πολύ προσεχτικοί γιατί τα ιστορικά στοιχεία είναι μερικά και περιστασιακά και άρα δεν μπορούμε πάντα να είμαστε βέβαιοι για το ποιός έκανε μια συγκεκριμένη δήλωση ή τι ακριβώς σήμαινε αυτή η δήλωση για τον συγγραφέα της. Γι' αυτό και το ενδιαφέρον μου εδώ δεν εστιάζεται στο ποιός είπε τι, αλλά στις ίδιες τις ιδέες και τις έννοιες που συγκροτήθηκαν εκείνη την εποχή και στο πρόβλημα της ερμηνείας τους. Οι πρώιμες επιστημονικές ιδέες είναι ανάκατες με ποίηση, μύθο και θρησκεία και μερικές απ' αυτές δεν είναι παρά ακαθόριστοι υπαινιγμοί ή ημιτελείς εκφάνσεις ωριμότερων επιστημονικών εννοιών. Υπήρχαν όμως και ιδέες που στέκονταν εμπρός με υπολογίσιμη σαφήνεια. Και στις δύο περιπτώσεις πάντως, αντιπροσωπεύουν την πρώτη, και πολύ συχνά γόνιμη, προσπάθεια να λυθούν κεντρικά φυσικά προβλήματα.

Ανατρέχοντας σ' όλη την ιστορία της βιολογίας μπορούμε να διακρίνουμε διάφορους τρόπους με τους οποίους κατά καιρούς συσχετίζεται η ζωή με την ύλη και τους οποίους, σε πολύ γενικές γραμμές, μπορούμε να τους εντάξουμε σε μία από τις παρακάτω κατηγορίες:

1) και 2) Η ζωή ως ταυτόσημη της ύλης ή η ζωή ως εμμενής στην ύλη.

Κάποιοι στοχαστές φαίνονταν να θεωρούν την ζωή ως μια πραγματική παραλλαγή της ύλης, ως μία υλική ή σωματική διαφοροποίηση του κόσμου, ενώ κάποιοι άλλοι φαίνονταν να την θεωρούν όχι ως ύλη με την αυστηρή έννοια αλλά σαν μια ιδιότητα εμμενής στην ύλη και σχετιζόμενη μ' αυτή όπως η έκταση ή η μάζα. Αυτά τα δύο είδη συσχετισμού ύλης και ζωής δεν διακρίνονται πάντα επαρκώς μεταξύ τους στις θεωρίες διάφορων στοχαστών και γι' αυτό συχνά δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι σε ποιά διατύπωση αναφέρονται¹⁰⁸⁴. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις πάντως διακρίνονται δύο πιθανότητες · είτε όλη η ύλη να θεωρείται ταυτόσημη με την ζωή ή ότι περιέχει εμμενώς την ζωή, είτε κάποιο είδος ύλης να θεωρείται ταυτόσημο με την ζωή ή ότι περιέχει εμμενώς την ζωή.

3) η ζωή ως επιβαλλόμενη στην ύλη.

Η ιδέα της ζωής ή ψυχής ως επιβαλλόμενης στην ύλη υποδηλώνει την ανεξάρτητη ύπαρξη της απ' αυτήν χωρίς όμως ν' αποκλείει την περιστασιακή συνύπαρξη · αφού η ψυχή ή η εκάστοτε θεωρούμενη ζωτική δύναμη εκλαμβάνεται ως άυλη ή ασώματη μπορεί να βρίσκεται στον ίδιο τόπο με την ύλη, να επιβάλλεται σ' αυτήν, και να δρα ως το αίτιο για την εκδήλωση της ζωής ως δράσης¹⁰⁸⁵.

4) η ζωή ως οργάνωση.

¹⁰⁸⁴ Για παράδειγμα, ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο Αναξιμένης ταυτοποιεί τη ζωή ως ψυχή με τον αέρα, ο Ηράκλειτος με τη φωτιά, ο Ίππος με το νερό, ο Κριτίας με το αίμα κλπ. Από τα αποσπάσματα που σώζονται όμως είναι πολύ δύσκολο να βεβαιωθούμε για το αν αυτοί οι στοχαστές θεωρούσαν τα υπό ερώτηση υλικά σώματα ως εμμενώς ζωντανά (ζωντανά επειδή η ζωή είναι ιδιότητα που εμπεριέχεται εμμενώς στην ύλη) ή ως ταυτόσημα με την ίδια τη ζωή. Το 18ο και το 19ο αιώνα με την ιδέα της ζωής ως ψυχής ευρέως διαδεδομένη συναντάμε συχνά την έννοια της ζωής ως ταυτόσημης με τον ηλεκτρισμό ή διάφορα άλλα είδη ασαφούς, δυσδιάκριτης ή αβαρούς ύλης. Η ιδέα της ζωής ως εμμενούς στην ύλη αναβίωσε στα μέσα του 18ου αιώνα με τον Maupertuis, το Buffon και το Diderot, και το 19ο με τον Haeckel.

¹⁰⁸⁵ Πχ ο Πλάτωνας θεωρούσε την ψυχή ως μια διακριτή ενδιάμεση ασώματη οντότητα, δεμένη σε συγκεκριμένα αντικείμενα στα οποία επάγει ένα χαρακτηριστικό σύνολο συμπεριφορών, τη ζωή ως δράση.

Κάποιες φορές θα συναντήσουμε την ιδέα ότι η ζωή δεν είναι ούτε ένα διακριτό είδος ύλης ή μια ανεξάρτητη οντότητα, ούτε μια εμμενής ή επιβαλλόμενη ιδιότητα, παρά είναι μια ειδική και συγκεκριμένη διάταξη της ύλης που της επιτρέπει να εκδηλώνεται με ζωντανό τρόπο· το σώμα που είναι έτσι οργανωμένο τρώει, κινείται, αναπτύσσεται, αναπαράγεται και γενικά εκδηλώνει αυτά που θεωρούμε ως ενδείξεις ζωής¹⁰⁸⁶.

5) η ζωή ως μια αναδυόμενη συνέπεια της οργάνωσης της ύλης.

Τέλος, η ζωή μπορεί να θεωρηθεί ως ένα σύνολο από διακριτές δραστηριότητες στις οποίες εμπλέκονται μόνο συγκεκριμένα όντα αποκλειστικά λόγω της υλικής τους συγκρότησης. Σ' αυτό το είδος της προτεινόμενης σχέσης μεταξύ ύλης και ζωής έχει αποδοθεί ο όρος ανάδυση¹⁰⁸⁷ καθότι, βάσει αυτής της θεωρίας, η ζωή εμφανίζεται ως το αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης οργάνωσης της ύλης και όχι ως η ίδια η οργάνωση.

Όσον αφορά τη Προσωκρατική φιλοσοφία, συναντάμε κυρίως απόψεις που εκλαμβάνουν την ζωή ως ταυτόσημη ή εμμενή στην ύλη και πολύ σπανιότερα, και όχι σαφώς τεκμηριωμένα, απόψεις που θεωρούν την ζωή ως επιβαλλόμενη ή ως αναδυόμενη ιδιότητα. Ένας τρόπος να περιορίσουμε αλλά και να συγκεκριμενοποιήσουμε καλύτερα το πρόβλημα που μελετάμε, είναι να εντοπίσουμε την έρευνα μας στη διάκριση που έκαναν αυτοί οι στοχαστές ανάμεσα στο ζωντανό και το μη ζωντανό. Αυτή η διάκριση, όπου υπάρχει ρητά ή έστω προκύπτει ερμηνευτικά, είναι η μόνη που μπορεί να μάς δώσει ένα νήμα που με κάποιον τρόπο θα δείχνει τις πρώτες προσπάθειες ανεξαρτητοποίησης της 'βιολογίας' από την κοσμολογία. Όπως θα διαπιστώσουμε όμως, μόνο σταδιακά και ατελώς η Προσωκρατική σκέψη προχώρησε σ' αυτή τη διάκριση μεταξύ ζωντανού και μη ζωντανού που σήμερα θεωρούμε δεδομένη.

Προκειμένου να κατανοήσουμε την αντίληψη των Προσωκρατικών για τη ζωή ως εμμενή ιδιότητα της ύλης θα διεξάγουμε μια εκτεταμένη αναφορά στις απόψεις του Θαλή και θα συνεχίσουμε εκθέτοντας τις απόψεις κάποιων από τους υπόλοιπους. Η αναφορά μου

¹⁰⁸⁶ Κατά πολλούς εκπρόσωπος αυτής της άποψης ήταν και ο Αριστοτέλης, ο οποίος και εξομοίωσε την ζωή ως ψυχή με την μορφή. Με τον όρο μορφή εννοούσε, ανάμεσα και σε άλλα πράγματα, μια δυναμική κατάσταση της ύλης που της επέτρεπε να μεταδώσει την ίδια αυτή κατάσταση και σε άλλη κατάλληλη ύλη. Ωστόσο, κατά την γνώμη μου την οποία και αναπτύσσω αλλού, η άποψη του Αριστοτέλη για την ψυχή ως μορφή, και άρα για την ζωή, είναι πολύ πιο σύνθετη και ενδιαφέρουσα. Γενικά αυτή η έννοια της ύλης ως οργάνωσης δεν είναι ιδιαίτερα συνηθισμένη στην ιστορία της θεωρίας της βιολογίας. Ένας μεταγενέστερος βιολόγος που υπερασπίστηκε αυτή την ιδέα, ήταν ο Λαμάρκ ο οποίος και εξομοίωσε τη ζωή με τη διάταξη (ως διευθέτηση που αντιστοιχεί και σε βαθμίδα ταξινόμησης) και την όρισε ως μια ειδική κατάσταση πραγμάτων και συμβάντων που υπάρχει και εμφανίζεται στα φυτικά και ζωικά σώματα.

¹⁰⁸⁷ Ο όρος έχει χρησιμοποιηθεί κατά κόρον και στη σύγχρονη βιολογία με διάφορους αλληλεπικαλυπτόμενους τρόπους. Στην εξελικτική σκέψη, έχει χρησιμοποιηθεί για να προτείνει ότι η αυξανόμενη πολυπλοκότητα της οργάνωσης υψηλότερων μορφών ζωής επιτρέπει την εμφάνιση σ' αυτούς νέων τρόπων ή χαρακτηριστικών ζωής καθώς και νέων λειτουργιών ή συμπεριφορών που είναι αδύνατο να εκδηλωθούν σε λιγότερο οργανωμένες μορφές. Ο όρος έχει επίσης χρησιμοποιηθεί για να προτείνει ότι η συμπεριφορά και ο χαρακτήρας ενός οργανωμένου συστήματος, ζωντανού ή άλλου, δεν μπορεί να προβλεφθεί, τουλάχιστον σ' όλες του τις όψεις, από την γνώση των μερών του. Το θεμελιώδες σημείο και στις δύο αυτές χρήσεις του όρου είναι ότι τα συστήματα έχουν χαρακτηριστικά που απουσιάζουν από τα απομονωμένα συστατικά τους· χαρακτηριστικά που εμφανίζονται ή αναδύονται μόνο όταν τα μέρη είναι 'συναρμολογημένα'. Η ιδέα της ζωής ως αναδυόμενης ιδιότητας μπορεί στην αρχή να μην φαίνεται διαφορετική από την αμέσως προηγούμενη σύλληψη της ζωής ως οργάνωσης ή διάταξης αλλά η διάκριση μεταξύ των δύο απόψεων είναι σημαντική. Ο Λαμάρκ εξομοίωνε τη ζωή με την ίδια την οργάνωση, ενώ οι μελετητές που υποστηρίζουν τη θεωρία της ανάδυσης εκλαμβάνουν την ζωή περισσότερο σαν δράση (ενέργεια, ιδιότητα, πράξη) που επέρχεται ως αποτέλεσμα της οργάνωσης. Η τελευταία άποψη πάντως έχει κερδίσει ένα μεγάλο αριθμό υποστηρικτών στην σύγχρονη βιολογία.

σ'αυτούς θα είναι αρκετά πιο περιορισμένης έκτασης και εμβάθυνσης και θ'αποσκοπεί απλώς στην σκιαγράφηση της πορείας της Προσωκρατικής σκέψης κατά την αναζήτηση λύσεων στο πρόβλημα του ορισμού της έννοιας της ζωής. Σημαντικοί σταθμοί σ'αυτή την πορεία αποτελούν οι θεωρίες που Εμπεδοκλή και του Αναξαγόρα στις οποίες για πρώτη φορά εμφανίζεται ένας ατελής δυϊσμός ύλης και 'πνεύματος'¹⁰⁸⁸. Γι'αυτούς τους στοχαστές θα μπορούσαμε να πούμε ότι κάτω από ένα συγκεκριμένο πρίσμα θεώρησης, η ζωή είναι αναδύομενη συνέπεια της οργάνωσης ή αναλογίας της ύλης (Εμπεδοκλής) ή μια ιδιότητα που εκφράζεται με την επιβολή στην ύλη μιας εξωτερικής αύλης οντότητας (Αναξαγόρας).

Όσον αφορά το Θαλή (~580 πχ) οι βασικότερες μαρτυρίες που σώζονται και που σχετίζονται με το θέμα μας είναι οι εξής:

[1] [D-K,11, A 1] Diogenes Laertius I 22-44...(24)...Αριστοτέλης[de amima A 2, 405 a 19] δε και Ιππίας[85 B 7] φασίν αυτόν και τοίς ανύχοις μεταδιδόναι ψυχής, τεκμαιρομένον εκ της λίθου της μαγνήτιδος και του ηλέκτρου.....(27) αρχήν δε των πάντων ύδωρ υπεστήσατο, και τον κόσμον έμψυχον και δαιμόνων πλήρη.

[2] ΑΕΤ.IV 2,1 Θαλής απεφήνατο πρώτος την ψυχήν φύσιν αεικίνητον ή αυτοκίνητον. (DK,11 A22)

[3] ΑΕΤ.I 7,11(D.301) νούν του κόσμου τόν θεόν, τό δε πάν έμψυχον άμα και δαιμόνων πλήρες : διήκειν δε και διά του στοιχειώδους υγρού δύναμιν θείαν κινητικήν αυτού.(DK11 A23)

[4] Αριστοτέλης, Μετ. Α 3, 983 β 6:γιατί πρέπει να υπάρχει κάποια φυσική ουσία, μία ή περισσότερες, από την οποία γίνονται τα άλλα πράγματα, ενώ αυτή διατηρείται. Αλλά σ'ό,τι αφορά το πλήθος και τη μορφή αυτής της πρώτης αρχής δεν συμφωνούν όλοι: ο Θαλής όμως, ο ιδρυτής αυτού του τύπου φιλοσοφίας, λέει ότι είναι το νερό (και γι'αυτό αποφάνθηκε ότι η γη στηρίζεται στο νερό) οδηγημένος ίσως σ'αυτή την υπόθεση από την παρατήρηση ότι η τροφή όλων των όντων είναι υγρή και το ίδιο το ζεστό δημιουργείται και συντηρείται από το νερό (και αυτό από το οποίο δημιουργούνται τα πάντα, είναι βέβαια, η πρώτη αρχή), οδηγημένος σ'αυτή την υπόθεση τόσο από αυτή την παρατήρηση όσο και από τη διατύπωση ότι τα σπέρματα όλων των όντων είναι από τη φύση τους υγρά και το νερό είναι η φυσική αρχή όλων των υγρών πραγμάτων.

[5] Αριστοτέλης, Περί ψυχής Α 2,405 a 19: Απ'όσα λένε, φαίνεται ότι και ο Θαλής υπέθεσε ότι η ψυχή είναι κάτι το κινητικό, αν είπε πράγματι, ότι η (μαγνητική) λίθος έχει ψυχή επειδή μπορεί και κινεί το σίδηρο.

Όπως ήδη διευκρίνισα, δεν θ'ασχοληθώ με το σύνολο των θεωριών των διάφορων στοχαστών, παρά θα εστιάσω, όσο αυτό είναι δυνατόν, στη διάκριση ανάμεσα στο ζωντανό και το μη ζωντανό. Αυτό δεν είναι πάντα εύκολο καθότι η κοσμολογία και η 'βιολογία' δεν είναι δύο επιστήμες αλλά μια φυσική επιστήμη ή φιλοσοφία της φύσης. Η διάκριση που για μάς είναι τόσο προφανής, ή θεωρούμε ότι είναι, αποτελεί προϊόν μακρόχρονης σκέψης και προβληματισμού. Όταν δε θέλουμε να εντοπίσουμε αυτή τη διάκριση στις θεωρίες του Θαλή τα πράγματα δυσκολεύουν πολύ περισσότερο. Αφενός γιατί ο Θαλής αποτελεί μια σχεδόν μυθική φιγούρα στην οποία αποδίδονται πολλές ιδέες και σκέψεις που αποτελούν μέρος μιας παραπλανητικής εικόνας καθότι δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι ο ίδιος τις διατύπωσε, και

¹⁰⁸⁸ Η αναφορά του όρου πνεύμα όσον αφορά τους Προσωκρατικούς επί της ουσίας είναι λανθασμένη ακόμη και όσον αφορά τον Αναξαγόρα. Ακόμα και η σύλληψη ασώματων δυνάμεων ή οντοτήτων για αυτούς του στοχαστές επί της ουσίας αφορά υλικούς τρόπους δράσης. Ετούτη άλλωστε είναι και η βασική κατηγορία του Αριστοτέλη προς τους προκατόχους του. Το ενδιαφέρον είναι ότι στην κριτική του Αριστοτέλη εμπίπτει και η πλατωνική αντίληψη της ψυχής ακριβώς για τον ίδιο λόγο. Ακόμα και ο απαθής νους του Αναξαγόρα κατά τον Αριστοτέλη δεν αποτελεί τέλος αλλά ένα είδος ποιητικού αιτίου που δρα χάριν άλλου.

αφετέρου γιατί δεν φαίνεται πουθενά στο έργο του(ούτε στις μαρτυρίες ούτε και στα ελάχιστα αποσπάσματα) να ορίζει κάποιο ξεκάθαρο τρόπο διάκρισης ανάμεσα σε πράγματα που συνήθως θεωρούμε ζωντανά(φυτά, ζώα, ανθρώπους) και σε άλλα πράγματα.

Ο Θαλής θεωρείται ο πρώτος στοχαστής που χάραξε το δρόμο σ' αυτό που αποκαλείται από κάποιους, και αμφισβητείται από άλλους, ως αρχαία επιστήμη. Επειδή όπως διευκρινίσαμε και στην εισαγωγή εμείς δεχόμαστε αυτή την τομή, και επειδή ως μία τομή που καθορίζεται εκ των υστέρων θα πρέπει να έχει μια αιτιολογημένη απαρχή, θα θεωρήσουμε τον Θαλή ως τον στοχαστή που για πρώτη φορά προσπάθησε να εξηγήσει τα φυσικά δεδομένα με 'φυσικές' έννοιες, προσπαθώντας έτσι να αντικαταστήσει τις ερμηνείες που ως τότε βασιζόνταν αποκλειστικά στους θεούς, τους μύθους και άλλες παραδοσιακές ασαφείς αντιλήψεις. Προφανώς η αντικατάσταση αυτή δεν θα μπορούσε να επέλθει αυτόματα ούτε και να προκύψει στο κεφάλι ενός και μόνο ανθρώπου και άρα οι απόψεις του Θαλή δεν θα γινόταν να μην είναι διάχυτες από μυθικά στοιχεία και προηγούμενες παραδοσιακές δοξασίες. Όπως όμως επισημαίνουν οι Kirk και Raven¹⁰⁸⁹ μόνο και μόνο το ότι δεν ακολουθεί τις μυθολογικές διατυπώσεις παρά προσπαθεί να εκλογικεύσει και να επιχειρηματολογήσει, δικαιολογεί τον ισχυρισμό ότι υπήρξε ο πρώτος φιλόσοφος, όσο απλοϊκή και αν ήταν ακόμη η σκέψη του.

Η δυσκολία που αντιμετωπίζουμε με όλους τους Προσωκρατικούς φιλοσόφους, δηλαδή τα λίγα αποσπάσματα που σώζονται και οι συχνές παρερμηνείες των μαρτυριών, είναι πολύ πιο έντονη όσον αφορά το Θαλή μια και οι γνώσεις μας για τη κοσμολογία του βασίζονται σε ελάχιστα χωρία που και αυτά είναι ως επί το πλείστον διατυπωμένα και ερμηνευμένα από τον Αριστοτέλη. Παρουσιάζεται σε μάς από διάφορους αρχαίους και σύγχρονους μελετητές, ως ο στοχαστής που επέλεξε το νερό ως πρώτη αρχή και το εφοδίασε με μια κινητική ψυχή (ζωή ως ψυχή) και στη συνέχεια θεώρησε το ζωντανό νερό ως αιτιακό παράγοντα στην αναπαραγωγή και στη θρέψη (ζωή ως δράση)¹⁰⁹⁰. Ο Αριστοτέλης συγκεκριμένα, που ως γνωστό είχε τη συνήθεια να ανακατασκευάζει τις απόψεις των προκατόχων του βάσει της δικής του φιλοσοφικής οπτικής¹⁰⁹¹, ούτως ώστε να τις ταιριάζει σ' ένα κοινό πλαίσιο για κριτική και συγκριτική μελέτη, είναι αυτός που λέει ότι ο Θαλής θεωρούσε την ζωή ως ψυχή εμμενή στο νερό και το νερό ως απαραίτητο συστατικό για τη ζωή ως δράση¹⁰⁹². Θεωρείται πλέον σχεδόν βέβαιο ότι ο Θαλής ποτέ δεν είπε ότι αρχή των πάντων είναι το νερό, και απλώς επιχειρηματολόγησε για το ότι τα πράγματα πλέουν στο νερό και όχι στον αέρα. Όπως αναλύουν οι Kirk και Raven¹⁰⁹³ ο Αριστοτέλης θέλοντας να ταιριάζει την 'αρχή' του Θαλή στη δική του υλική αρχή ή υλικό αίτιο¹⁰⁹⁴ δημιουργεί σύγχυση καθότι είναι πολύ πιθανό αντίθετα με "τη μηχανική εκδοχή του Αριστοτέλη ο Θαλής να διακήρυξε ότι η γη προέρχεται από το νερό (δηλαδή στερεοποιήθηκε κατά κάποιο τρόπο από το νερό), χωρίς να πιστεύει ότι η γη και τα περιεχόμενα της είναι νερό ή ότι έχουν κάποια συνεχή σχέση μ' αυτό, εκτός από τη σχέση που έχει ένας άνθρωπος με τους μακρινούς προγόνους του"¹⁰⁹⁵. Παρά το ότι όλες οι ερμηνείες της κοσμοθεωρίας του Θαλή βασίζονται σε Αριστοτελικές

¹⁰⁸⁹ KR1990 109

¹⁰⁹⁰ Hall 1969 23

¹⁰⁹¹ Το βασικό μέλημα του Αριστοτέλη όταν αναφέρεται στους Προσωκρατικούς, είναι να εντοπίσει ποιά από τα τέσσερα δικά του πρώτα αίτια (υλικό, ποιητικό, μορφικό και τελικό) είχαν ανακαλύψει και χρησιμοποίησει.

¹⁰⁹² KR 1990, 101-109 και Αριστοτέλης ΜΦ 983β6

¹⁰⁹³ KR 1990 102-105.

¹⁰⁹⁴ Κατά τον Αριστοτέλη οι πρώτοι φυσικοί φιλόσοφοι δέχονταν μόνο, ή κατά κύριο λόγο, την πρώτη από τις δικές του τέσσερις αιτίες, την ύλη και όπως είναι φυσικό αυτού του είδους η ανάλυση που κάνει και οι ομοιότητες που ψάχνει να βρει με βάση το δικό του φιλοσοφικό σύστημα αποτελεί πηγή σύγχυσης καθότι το πιθανότερο είναι η "αρχή" του Θαλή αλλά και των άλλων Προσωκρατικών να σημαίνει κάτι πολύ διαφορετικό από τις πρώτες αρχές του Αριστοτέλη.

¹⁰⁹⁵ KR 1990 103

διατυπώσεις και όπως αναλύουν οι Kirk και Raven¹⁰⁹⁶ δεν μπορούμε να είμαστε καθόλου βέβαιοι ούτε για το ότι η φράση ‘τα πάντα είναι νερό’ αποτελεί αξιόπιστη ανακεφαλαίωση των αντιλήψεων του Θαλή ούτε να έχουμε κάποια ιδέα για το πως σχετιζόνταν τα πράγματα με το νερό κατά το Θαλή, με βάση αυτά τα ελλιπή και υποθετικά στοιχεία, θα προσπαθήσω να διατυπώσω κάποιες απόψεις σχετικά με το βασικό μας ερώτημα.

Απ’ό,τι φαίνεται, ο Θαλής προσπάθησε να εκφράσει επιστημονικά και ίσως και υποστασιακά την ιδέα της ενότητας του κόσμου που διακατείχε μέσω του μύθου και της θρησκείας την προεπιστημονική σκέψη. Έτσι άμεσα μάλλον επηρεασμένος από τους κοσμογονικούς μύθους της Εγγύς Ανατολής επιλέγει για ενοποιητική ουσία κάτι που κινείται, υπόκειται σε μετασχηματισμούς και είναι εφοδιασμένο με ψυχή και άρα θεωρείται ζωντανό. Το ότι η πρώτη αρχή του Θαλή, όπως και αν ο Θαλής εννοούσε την αρχή, είναι το νερό που κατά τη γνώμη του είναι ζωντανό, μάς επιτρέπει να εικάσουμε ότι κατά την άποψη του όλος ο κόσμος είναι, κατά κάποιο τρόπο ζωντανός και έμψυχος · μια άποψη ευρύτατα διαδεδομένη στη προφιλοσοφική σκέψη της Ανατολής και της αρχαίας Ελλάδας. Η επιλογή δε του νερού ως αρχή, επιρρώνει κατά κάποιο τρόπο αυτή την άποψη μια και το νερό κατ’επανάληψη εμφανίζεται ως ζωοποιό στους μύθους της Ελλάδας, της Αιγύπτου, της Βαβυλώνας, της Εγγύς Ανατολής και της Περσίας. Αυτό που εμάς μάς ενδιαφέρει στη συγκεκριμένη εργασία, είναι ότι η επιλογή μιας πρώτης αρχής που θεωρείται ζωντανή μάς δείχνει ότι στην πρώιμη ελληνική επιστημονική σκέψη η ιδιότητα της ζωής είχε σίγουρα πολύ ευρύτερη κατανομή απ’ό,τι στη σύγχρονη σκέψη και άρα αποδιδόταν και σε αντικείμενα που σήμερα θεωρούνται μη ζωντανά. Με την έναρξη της ελληνικής επιστήμης ο μύθος δεν εγκαταλείπεται αλλά εκλογικεύεται ενώ ταυτόχρονα, μαζί με την καθημερινή παρατήρηση, αποτελεί σημαντική πηγή υλικού για επιστημονικές υποθέσεις. Έτσι δεν πρέπει να μάς κάνει εντύπωση η σύνδεση του νερού με την ζωή γιατί όπως στους προεπιστημονικούς πολιτισμούς αυτή η σύνδεση αποτελούσε κοινό τόπο για την κατασκευή μύθων, έτσι και στην πρώιμη επιστημονική σκέψη απετέλεσε το βασικό υλικό για τη διατύπωση των πρώτων επιστημονικών υποθέσεων. Εξάλλου, με βάση την υπόθεση του Αριστοτέλη οι λόγοι για τους οποίους ο Θαλής έδινε τόσο μεγάλη σημασία στο νερό ως συστατικό των πραγμάτων ήταν κυρίως φυσιολογικοί¹⁰⁹⁷ και παρόμοιοι με τους κοινούς τύπους που συνέδεαν το νερό με τη ζωή στην προεπιστημονική εποχή (όπως το ότι η διατροφή των όντων εξαρτάται από το νερό, ότι το σπέρμα είναι υγρό κλπ). Βάση αυτών αλλά και μερικών άλλων κοσμογονικών μύθων ο Αριστοτέλης οδηγήθηκε στο συμπέρασμα ότι το νερό για το Θαλή εκτός από το να είναι κοσμογονική αρχή, συμμετέχει επίσης και στη σύσταση του κόσμου. Ανεξάρτητα πάντως από το αν ο Θαλής πίστευε ότι το νερό είναι το συνεχές κρυμμένο συστατικό όλων των πραγμάτων (όπως πίστευε ο μεταγενέστερος του Αναξιμένης για τον αέρα, ο οποίος ως γνωστό εκλέπτυνε και επέκτεινε ορισμένες θεμελιώδεις φιλοσοφικές αρχές που εγκαινίασε ο Θαλής) ή αν πίστευε απλώς ότι υπάρχει

¹⁰⁹⁶ Οπ 101-105

¹⁰⁹⁷ Όπως αναφέρουν οι Kirk και Raven (103) εκτός από τα μετεωρολογικά φαινόμενα (που περιλαμβάνουν και τα αστρονομικά) βάσει των οποίων, κρίνοντας από τους διαδόχους του, ο Θαλής θα περιμέναμε να στηρίζει τις απόψεις του, υπάρχουν λόγοι να πιστεύουμε ότι η εξήγησή του για τον κόσμο ήταν επηρεασμένη όχι μόνο απ’αυτό το πολύμορφο παραδοσιακό υπόβαθρο των παλιότερων ελληνικών ημιμυθολογικών κοσμογονιών, αλλά και από μια ιδιαίτερη κοσμογονική αντίληψη, που ίσως να προερχόταν άμεσα από την Ανατολή. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η επιστημονική μελέτη της ιατρικής άρχισε τον 5ο πχ αιώνα και ότι εκείνη την εποχή οι παραλληλισμοί ανάμεσα στον κόσμο και τις λεπτομέρειες της δομής του ανθρώπινου σώματος άρχισαν να γίνονται συχνότεροι αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι τέτοιοι παραλληλισμοί δεν είχαν την πηγή τους σε προηγούμενους αιώνες. Δεν έχουμε παρά να εξετάσουμε την έντονη γενεαλογική χροιά που είχαν οι περισσότερες ελληνικές προφιλοσοφικές αντιλήψεις, καθώς και τη σημασία που είχε η αναλογία της φυσιολογικής αναπαραγωγής.

κάποια μακρινή γενεαλογική σχέση με το νερό, εμείς μπορούμε να καταλήξουμε σε μερικά χρήσιμα συμπεράσματα.

Όπως φαίνεται και από τα αποσπάσματα, ο Θαλής απέδιδε ζωή (ή πιο συγκεκριμένα ζωοδότρα ψυχή) και σε αντικείμενα που σήμερα θεωρούνται άψυχα ή πιο σωστά μη ζωντανά, όπως ήταν η μαγνητική λίθος και το ήλεκτρο. Το ενδιαφέρον εδώ είναι ότι ο κύριος λόγος που τους αποδίδει ψυχή είναι η δυνατότητα τους να θέτουν σε κίνηση άλλα αντικείμενα. Αυτό φαίνεται να συμφωνεί με την άποψη του Αριστοτέλη που ταυτίζει την ψυχή με την αιτία της κίνησης¹⁰⁹⁸ αλλά από την άλλη θα ήταν άκριτο να αμφισβητήσουμε το ότι αυτή η άποψη μπορεί ν'ανήκει στο Θαλή γιατί όπως αναφέρει και ο Guthrie¹⁰⁹⁹ αποτελούσε πραγματικά μια καθολική ιδέα της αρχαίας ελληνικής σκέψης να θεωρείται η κινητική ικανότητα ως πρωταρχική και ουσιαστική ιδιότητα της ψυχής. Αυτό είναι μια διαπίστωση που προκύπτει και από τη μελέτη των μύθων και γενικά της προφιλοσοφικής σκέψης αλλά και από τη μελέτη των στοχαστών μετά το Θαλή. Η μεγάλη διαφορά με την Αριστοτελική σκέψη¹¹⁰⁰ στην προκειμένη περίπτωση βρίσκεται στο ότι ενώ για το πιο φιλοσοφικά εξελιγμένο και αναλυτικό μυαλό του Αριστοτέλη η αρχή είναι κάτι που λέγεται κατά πολλούς τρόπους και για την πλήρη κατανόηση ενός φαινομένου είναι αναγκαίο να τους προσδιορίσουμε όλους, για τους φιλοσόφους του βου αιώνα δεν υπήρχε καμία λογική αναγκαιότητα να χωρίσουν την πρώτη αρχή τους, σε υλικό και σε κινητικό στοιχείο. Κατ'αυτούς το ίδιο το υπόστρωμα είναι συγχρόνως και το αίτιο της αλλαγής του ενώ κατά τον Αριστοτέλη αυτή η άποψη είναι εντελώς παράλογη και εσφαλμένη και να βάσει της θεωρίας του όλα τα πράγματα θα παρέμεναν απαθή και ακίνητα αν δεν υπήρχε κάποιο κινητικό αίτιο που να δρα σ'αυτά. Αν όμως θέλουμε να καταλάβουμε τους φιλοσόφους του βου αιώνα θα πρέπει ν'απαλλάξουμε το μυαλό μας και από την ατομιστική σύλληψη της νεκρής ύλης που τίθεται από εξωτερικές δυνάμεις σε μηχανική κίνηση και από τον Καρτεσιανό δυισμό ύλης και νου, και να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε ότι για αυτούς δεν υφίστατο η έννοια της νεκρής, απαθούς ύλης.

Αποδεχόμενοι το νερό(Θαλής) ή τον αέρα (Αναξίμανδρος) ή τη φωτιά(Ηράκλειτος) ως τη μοναδική πηγή του είναι, είχαν στο μυαλό τους και την έμφυτη κινητικότητα αυτής της αρχής · το νερό δίνει ζωή και η θάλασσα δείχνει μια αδιάκοπη αναίτια κίνηση, ο αέρας ξεχύνεται παντού με τη μορφή του ανέμου και η φωτιά (που έγινε αργότερα για τον Ηράκλειτο η ζωή του κόσμου) αναπηδά, τρεμουλιάζει και ανατροφοδοτείται πάνω σε άλλα υποστρώματα. Από την άλλη, κάπου είναι παράδοξο ν'αποκαλούμε αυτό τον τρόπο σκέψης φυσιολογικό, (με την έννοια ότι αυτοί οι στοχαστές ενδιαφέρονταν για την φυσιολογία), γιατί αν θέλουμε να τον εξετάσουμε μέσω της σωστής ιστορικής προοπτικής θα πρέπει να συνειδητοποιήσουμε ότι αναφερόμαστε σε μια εποχή που ναι μεν αποτελεί το κατώφλι του ορθολογισμού αλλά από την άλλη βρίσκεται πολύ πιο κοντά απ'ό,τι η σύγχρονη ή και η Αριστοτελική σκέψη στον ανιμισμό της προεπιστημονικής περιόδου · αναφερόμαστε σε μια εποχή όπου η ανθρώπινη σκέψη δεν έχει κάνει ακόμη καμία διάκριση ανάμεσα στο πνεύμα και την ύλη, το έμψυχο και το άψυχο, και άρα η πρώτη αρχή θα πρέπει, εκτός από το υλικό που αλλάζει, να είναι και η άδηλη αιτία αυτής της αλλαγής.

Βάσει αυτών, θα ήταν καλό να επανεξετάσουμε την, αμφισβητήσιμη, άποψη ότι το νερό αποτελεί για το Θαλή το συνεχές κρυμμένο συστατικό όλων των πραγμάτων σε συνδυασμό με τη φράση που αποδίδεται στο Θαλή ότι όλος κόσμος είναι έμψυχος και γεμάτος θεούς, ούτως ώστε να διευκρινίσουμε όσο δυνατόν περισσότερο τη σημασία της εικασίας που κάναμε προηγουμένως, ότι δηλαδή για το Θαλή ολόκληρος ο κόσμος είναι, κατά κάποιο τρόπο, ζωντανός. Όπως αναλύει ο Guthrie¹¹⁰¹, ο Αριστοτέλης απέδωσε στο Θαλή την ιδέα ότι όλα τα πράγματα είναι γεμάτα θεούς και τη συνέδεσε για δικούς του λόγους με την

¹⁰⁹⁸ ΠΨ 405a19

¹⁰⁹⁹ Guthrie 1962 65.

¹¹⁰⁰ Βλ. και Guthrie 1962 63-66

¹¹⁰¹ Guthrie 1962 65

άποψη άλλων στοχαστών ότι ‘η ψυχή είναι αναμειγμένη στο όλο’. Η δυσκολία, έγκειται στο ότι ακόμη και αν δεχτούμε ότι ο Θαλής διακήρυττε ότι όλα τα πράγματα είναι γεμάτα θεούς (άποψη που έχει αποδοθεί και στον Ηράκλειτο) δεν μπορούμε να είμαστε καθόλου βέβαιοι για την ερμηνεία και τη φιλοσοφική βαρύτητα αυτής της άποψης. Εύκολα μπορούμε να δεχτούμε ότι αποτελεί κατάλοιπο της βαθειά ριζωμένης ψυχολατρίας και πνευματοκρατίας της προφιλοσοφικής εποχής, γιατί όπως αναφέραμε και σε προηγούμενα σημεία η σκέψη των Μιλησίων στοχαστών διατηρεί στενή συγγένεια με τους μύθους και τη θρησκεία. Ωστόσο, εκείνο που κυρίως μάς ενδιαφέρει είναι ο διαφορετικός τρόπος με τον οποίο καταπιάνονται μ’αυτές τις δοξασίες, το κριτικό πνεύμα τους και η αποφασιστικότητα τους να τις ταιριάζουν σ’ένα ορθολογικό ενοποιημένο σχήμα. Ο Θαλής, όπως φαίνεται να τονίζουν οι σχολιαστές του δεν κάνει καμία διάκριση ανάμεσα σε άψυχο και έμψυχο και, όπως ανέφερα και προηγουμένως, αποδίδει και στα άψυχα αντικείμενα ζωή βασιζόμενος στη συμπεριφορά του μαγνήτη και του κεχρμπάριου. Κατά τον Guthrie αυτό ακριβώς το παράδειγμα του Θαλή δείχνει ότι η σκέψη του όσα ασυνείδητα μυθολογικά κατάλοιπα και αν κουβαλά έχει ξεφύγει από αυτό το στάδιο και έχει αποκτήσει επιστημονική χροιά· πρόκειται για ένα επιχείρημα που βασίζεται στην παρατήρηση του εντυπωσιακού και ανεξήγητου, για την εποχή εκείνη, φαινομένου του μαγνητισμού. Ο μαγνήτης και το κεχρμπάρι παρόλο που δεν ανήκουν ούτε στο ζωικό ούτε στο φυτικό βασίλειο, φαίνεται να κατέχουν την φυσική ιδιότητα να επάγουν την κίνηση και άρα, όπως εξηγήσαμε προηγουμένως, δεν μπορεί παρά να είναι έμψυχα και κατ’επέκταση ζωντανά. Το ερώτημα από και και πέρα, είναι το πως και το αν η παρατήρηση ότι ορισμένα φαινομενικά άψυχα αντικείμενα (όπως ο μαγνήτης) είναι ζωντανά, έχουν ψυχή, επειδή έχουν μια περιορισμένη δυνατότητα να κινούνται, συνδέεται με το συμπέρασμα στο οποίο φέρεται να κατέληξε ο Θαλής, ότι ο κόσμος είναι γεμάτος θεούς και άρα όλα τα πράγματα είναι έμψυχα και ζωντανά.

Μια πιθανή ερμηνεία είναι ότι ο Θαλής από τη παρατήρηση ότι ορισμένα φαινομενικά άψυχα αντικείμενα είναι ζωντανά, έκανε μία γενίκευση και επαγωγικά κατά κάποιο τρόπο έφτασε στο συμπέρασμα ότι όλα τα πράγματα είναι σε ένα βαθμό έμψυχα (η ψυχή είναι αναμειγμένη στο όλο). Από την άλλη, εκ πρώτης όψεως ευσταθεί και η αντίθετη ερμηνεία που δίνει ο Burnet¹¹⁰² όταν επιχειρηματολογεί ότι “όταν λέει κανείς πως ο μαγνήτης και το κεχρμπάρι είναι ζωντανά, υπονοεί αν μη τι άλλο ότι άλλα πράγματα δεν είναι”. Το σίγουρο είναι ότι από τα αποσπάσματα που έχουμε είναι αδύνατο να προσδιοριστεί επακριβώς η άποψη του Θαλή και άρα δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για καμία από τις δύο εκδοχές. Μια άλλη πιθανή εκδοχή, που κατά τη γνώμη μου συμφωνεί περισσότερο με τα δεδομένα της εποχής εκείνης και όσα έχω αναλύσει έως τώρα, είναι ότι με α priori κριτήρια ο Θαλής θεωρούσε ότι όλα τα πράγματα στο σύνολο τους είναι διαποτισμένα από κάποια ζωική αρχή, και άρα σε κάθε τι ενυπάρχει η ψυχή, η οποία όμως συχνά είναι άδηλη και άρα δεν εκδηλώνει τη δράση της σε όλα τα πράγματα. Θα μπορούσαμε δε να επεκτείνουμε την υπόθεση αυτή, αν και θα είναι ό,τι πιο υποθετικό έχει λεχθεί για τον Θαλή ως αυτό το σημείο, και να θεωρήσουμε ότι η παρατήρηση του φαινομένου του μαγνητισμού, αντί να προσελκύσει, όπως θεωρεί ο Burnet, το ενδιαφέρον του Θαλή λόγω της διαφορετικής συμπεριφοράς αντικειμένων που κατά κανόνα είναι ακίνητα, να είχε στο πρώιμο επιστημονικά μυαλό του ακριβώς το αντίθετο αποτέλεσμα¹¹⁰³: αφού ο μαγνήτης και το κεχρμπάρι εκδηλώνουν την ‘ζωική’ τους δύναμη μετά από συγκεκριμένη διεργασία, όπως η θέρμανση ή το τρίψιμο, είναι πιθανό και τα άλλα πράγματα που φαίνονται άψυχα να μπορούν να εκδηλώσουν αυτή τη φυσική ιδιότητα, δηλαδή την ζωή που εκδηλώνεται ως

¹¹⁰² EGP 50

¹¹⁰³ Βλ. και Guthrie 1962 36

δυνατότητα επαγωγής της κίνησης, αν ανακαλυφθεί η σωστή διεργασία μέσω της οποίας θα την αποκαλύψουν¹¹⁰⁴.

Μπορούμε λοιπόν να καταλήξουμε ότι η ουσία της αντίληψης του Θαλή ήταν ότι η ψυχή ή η ζωή καλύπτει ένα φάσμα πολύ μεγαλύτερο απ'όσο φαίνεται αλλά δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι για το αν και με ποιό τρόπο ο Θαλής συνέδεε αυτή τη ζωική δύναμη με το νερό. Από την άλλη, με βάση τα όσα έχουμε πει ως τώρα, το συμπέρασμα του Αριστοτέλη ότι η ψυχή είναι εμμενής στο νερό και ότι το νερό είναι το συνεχές κρυμμένο συστατικό όλων των πραγμάτων¹¹⁰⁵ φαίνεται να ταιριάζει στη σκέψη του Θαλή (τουλάχιστον έτσι όπως αυτή έχει ανακατασκευαστεί από κάποιους σύγχρονους μελετητές του) καθότι στηρίζει και την κοινή σε όλους τους πρώιμους φιλοσόφους άποψη, ότι ο κόσμος είναι κατά κάποιο τρόπο ζωντανός, ότι περνάει από αυθόρμητες αλλαγές και επομένως (πράγμα απαράδεκτο κατά τον Αριστοτέλη) ότι δεν υπάρχει ανάγκη να δοθεί κάποια ειδική εξήγηση στην φυσική αλλαγή.

Για να γίνω πιο σαφής το επιχείρημα συνοψίζεται στα εξής: ο Θαλής αφού προϋπέθεσε ότι ο κόσμος αποτελείται μόνο από μία ουσία θεώρησε ότι το νερό (ή πιο σωστά το υγρό στο οποίο περιλαμβάνονται και ουσίες όπως το αίμα και οι χυμοί των φυτών) είναι η αρχή του κόσμου γιατί ικανοποιεί καλύτερα από οποιοδήποτε άλλο στοιχείο τη συνθήκη της αυθόρμητης αλλαγής δηλαδή εμπεριέχει το αίτιο της κίνησης και της αλλαγής του. Αυτό όμως σημαίνει ότι είναι ψυχικής φύσεως και άρα είναι ζωντανό και αθάνατο. Ζωντανό και αθάνατο όμως στην Ελληνική σκέψη ήταν μόνο οι θεοί και άρα ο Θαλής παρόλο που απέρριπτε τις ανθρωπομορφικές θεότητες της λαϊκής θρησκείας είναι πιθανό να διατήρησε κάποιες διατυπώσεις, όπως το ότι 'ο κόσμος είναι γεμάτος θεούς' οι οποίες όμως στα πλαίσια της επιχειρηματολογίας του αποκτούσαν διαφορετικό νόημα · ο Θαλής προσπαθώντας να ερμηνεύσει τον κόσμο και αναζητώντας το αθάνατο υπόστρωμα που αποτελεί τη βάση όλης της φύσης, δεν χρησιμοποίησε όπως οι μυθολογικοί πρόδρομοί του ανεξήγητες και αναπόδεικτες ύπαρξης θεότητες, παρά ήταν ο πρώτος που επιχειρηματολόγησε και προσπάθησε να εξηγήσει την ποικιλία της φύσης ως τις τροποποιήσεις ενός στοιχείου της που κατά τη γνώμη του και για λόγους που ήδη ανέφερα ήταν το νερό.

Στις θεωρίες του Θαλή και όλων των Μιλησίων αποδίδεται συχνά ο όρος 'υλοζωϊσμός' ο οποίος όμως δεν περιγράφει κάτι ενιαίο, προσδιορίσιμο και συνειδητό καθότι εφαρμόζεται σε τουλάχιστον τρεις διαφορετικές ιδέες¹¹⁰⁶: Πρώτον, στην συνειδητή ή μη συνειδητή παραδοχή ότι όλα ανεξαιρέτως τα πράγματα είναι κατά κάποιο τρόπο ζωντανά. Δεύτερον, στην πεποίθηση ότι ο κόσμος είναι διαποτισμένος από ζωή και πολλά μέρη του που φαίνονται άψυχα είναι στην πραγματικότητα έμψυχα. Και τρίτον, στην τάση να αντιμετωπίζεται ο κόσμος ως σύνολο, όποια και αν είναι η λεπτομερής συγκρότηση του, ως ένας ενιαίος ζωντανός οργανισμός. Υπάρχουν αρκετοί μελετητές που θεωρούν τον όρο αυτό παραπλανητικό στη βάση του ότι υποδηλώνει θεωρίες που σαφώς αρνούνται την χωριστή πραγματικότητα ύλης και πνεύματος. Κατά τη γνώμη μου η αντίρρηση αυτή δεν ευσταθεί γιατί ο όρος υλοζωϊσμός παραπέμπει στην ουσία αυτών των θεωριών που εκφράζουν επακριβώς μια τέτοια θεώρηση του κόσμου όπου το ανθρώπινο μυαλό δεν είχε ακόμη διαμορφώσει μια καθαρή εννοιολογική διάκριση ανάμεσα στα δύο. Αυτό που έχει σημασία όμως, είναι να έχουμε πλήρη συνείδηση ότι ο όρος υλοζωϊσμός δεν σχετίζεται καθόλου με

¹¹⁰⁴ Αν αυτή η υπόθεση ευσταθεί, τότε μπορούμε να μιλάμε και για την πρώτη ένδειξη πειράματος στην ελληνική σκέψη.

¹¹⁰⁵ Εκτός από το απόσπασμα για το μαγνήτη και το κεχριμπάρι δεν έχουμε κανένα στοιχείο για το πως η ζωή ως ψυχή επάγει τη ζωή ως δράση στα αντικείμενα που εμείς σήμερα θεωρούμε ζωντανά · δηλαδή στα ζώα, τα φυτά και τον άνθρωπο.

¹¹⁰⁶ KR 108

τον υλισμό γιατί ο τελευταίος αναφέρεται σε θεωρίες που τεκμηριώθηκαν αφού έγινε σαφής η διάκριση ανάμεσα στο υλικό και το μη υλικό, και οι υποστηρικτές του αρνούνται την ύπαρξη του πνεύματος και υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχει τίποτα που να μην προέρχεται από υλικά φαινόμενα. Όπως αναφέρει και ο Guthrie, το να θεωρήσουμε ότι οι φιλόσοφοι του βου αιώνα ήταν ικανοί να σκεφτούν μ' αυτό τον τρόπο θα αποτελούσε ένα πολύ σοβαρό αναχρονισμό. Ο τρόπος σκέψης των πρώτων φιλοσόφων είναι ένας τρόπος σκέψης που αποτελεί γέφυρα ανάμεσα στον μύθο και τον ορθό λόγο και που σαφώς επηρεασμένος από τις προφιλοσοφικές αντιλήψεις κατευθύνεται, τουλάχιστον στο ξεκίνημα του προς το μονισμό και την ιδέα ενός ζωντανού ή έμψυχου σύμπαντος. Ο κόσμος προέρχεται από μία και μόνο ουσία, όλο το σύμπαν είναι κατά μία έννοια ζωντανό, ο διαχωρισμός ανάμεσα σε μετεωρολογικά και φυσιολογικά φαινόμενα σ' αυτό το εννοιολογικό πλαίσιο δεν έχει ακόμη νόημα και ο μακρόκοσμος είναι αυτός που εξηγείται κατ' αναλογία με το μικρόκοσμο¹¹⁰⁷.

Όσον αφορά κάποιους από τους υπόλοιπους μονιστές Προσωκρατικούς μπορούμε συνοπτικά να πούμε τα εξής:

Για τον Αναξίμανδρο (~565 π.χ.) πρώτη αρχή του κόσμου είναι το άπειρο το οποίο όμως δεν αποτελεί μια υλική πρώτη αρχή ή ουσία αλλά μια αδιαφοροποίητη ύπαρξη που προηγήθηκε στο χρόνο και η οποία μπορούσε να διαχωριστεί σε δύο διαφορετικές και αντίθετες μεταξύ τους αρχές, το υγρό και το θερμό, που από τα διάφορα μίγματα τους προέκυπταν τα γνωστά στοιχεία¹¹⁰⁸ από τα οποία αποτελείται ο κόσμος. Ασχολείται εκτεταμένα με την καταγωγή των ζώων¹¹⁰⁹ τα οποία και θεωρεί ότι προέκυψαν από το νερό και από τους ατμούς της θάλασσας και τα οποία αφού βγήκαν στη στεριά απαλλάχτηκαν από το κέλυφος που τα προστάτευε από την εξαέρωση και έδωσαν γέννηση στα χερσαία ζώα και στον άνθρωπο. Βλέπουμε δηλαδή ότι κρατά την σύνδεση της ζωής με το νερό αλλά το πιθανότερο είναι ότι στην ψυχή, που προφανώς ενυπήρχε σ' όλα τα πράγματα, απέδιδε μια αερώδη φύση¹¹¹⁰. Η σύνδεση της ζωής ως ψυχής με τον αέρα είναι μία απ' αυτές τις πρώιμες επιστημονικές ιδέες που έχουν σαφώς τις ρίζες τους στην προφιλοσοφική περίοδο και οι οποίες έπαιξαν πρωτεύοντα ρόλο για την διαμόρφωση της έννοιας της ζωής ως και το τέλος της κλασσικής επιστήμης¹¹¹¹.

¹¹⁰⁷ ο Guthrie για να στηρίξει αυτή την άποψη παραθέτει κάποιες αναλογίες μικρόκοσμου και μακρόκοσμου και τις χρήσεις της λέξεως 'τρέφεται' τόσο για τους ζωντανούς οργανισμούς όσο και για τις ουράνιες φωτιές που ανευρίσκονται στη δοξογραφία [Guthrie 1962 1 67]

¹¹⁰⁸ DK 12 A 9,10,16

¹¹⁰⁹ α) Αέτιος V,19,4: Ο Αναξίμανδρος είπε ότι τα πρώτα ζώα γεννήθηκαν στο υγρό στοιχείο, τυλιγμένα μέσα σε αγκαθωτούς φλοιούς, και ότι με την πάροδο του χρόνου έβγαιναν στο στεγνότερο μέρος της γης και, όταν έσκαζε ο φλοιός τους, ζούσαν για ένα σύντομο χρονικό διάστημα ένα διαφορετικό είδος ζωής. β) Ιππόλυτος, Ελ.Ι,6,6: Τα ζώα δημιουργήθηκαν από το υγρό στοιχείο, που το εξάτμιζε ο ήλιος. Όσο για τον άνθρωπο, αρχικά ήταν παρόμοιος με ένα άλλο πλάσμα, και συγκεκριμένα με ψάρι. γ) Πλούταρχος, Συμποσιακά Ζητήματα VIII,730 ε(DK 12 A 30): ...γιατί εκείνος δεν λέει ότι τα ψάρια και οι άνθρωποι γεννήθηκαν από τους ίδιους γονείς, αλλά ότι αρχικά οι άνθρωποι γεννήθηκαν μέσα σε ψάρια και αφού τράφηκαν, όπως οι γαλέοι, και έγιναν ικανοί να φροντίζουν τους εαυτούς των βγήκαν και πήραν τη στεριά.

¹¹¹⁰ ΑΕΤ. IV 3,2 (DK 12 A 29): 'Αναξίμενης δέ και Αναξίμανδρος και Αναξαγόρας και Αρχέλαος αερώδη της ψυχής την φύσιν ειρήκασιν'. Δεν υπάρχουν πολλές μαρτυρίες για τις απόψεις του Αναξίμανδρου για την ψυχή. Το πιο πιθανό είναι ότι εκτός από τον αέρα προσέδιδε εξαρχής και στο ίδιο το άπειρο αισθητηριακές και συνειδησιακές ικανότητες.

¹¹¹¹ πχ στις θεωρίες του Γαληνού και των Στωικών.

Αυτή η σύνδεση γίνεται πιο σαφής και ρητή στον Αναξιμένη (~550 π.χ.) στο θεωρητικό σύστημα του οποίου ο αέρας αποτελεί την πρώτη αρχή¹¹¹², μέσω της οποίας προσπαθεί να διατυπώσει μια φυσική εξήγηση της πολλαπλότητας των φυσικών φαινομένων συνεπεί με μια μονιστική σύλληψη της πραγματικότητας όπου ταυτοχρόνως ο αέρας είναι ψυχή¹¹¹³. Είναι απολύτως σαφές ότι κατά την άποψη του Αναξιμένη η ύλη είναι κατά κάποιο τρόπο ζωντανή, καθότι ενέχει το αίτιο της κίνησης και της αλλαγής της, πράγμα που ίσως πίστευε ότι επιβεβαιώνεται από τη συνεχή κινητικότητα του αέρα, ιδιαίτερα δε, αν δεχόταν ότι είναι πράγματι αέρας μόνο όταν είναι αισθητός¹¹¹⁴. Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει η αναφορά του αέρα ως του κοσμικού ισοδυνάμου της ζωοποιού ψυχής του ανθρώπου · έχουμε δηλαδή μια άμεση σύνδεση του μικρόκοσμου με το μακρόκοσμο όπου όπως η ψυχή που είναι πνοή συνέχει και ελέγχει το σώμα από μέσα, έτσι και ο αέρας που είναι η πνοή του κόσμου συνέχει και ελέγχει ολόκληρο τον κόσμο απ'έξω. Ο κόσμος κατά πάσα πιθανότητα¹¹¹⁵ αντιμετωπίζεται ως ένας ζωντανός οργανισμός. Η ιδέα τώρα της ψυχής ως παράγοντα που προσδίδει την συνέχεια και άρα την οργάνωση στο σώμα, (καθότι όταν αυτή φεύγει το τελευταίο αποσυντίθεται τουλάχιστον στο μεγαλύτερο μέρος του και χάνει τη συνοχή και την οργάνωση του), αποτελεί μία βασική πηγή μετέπειτα φυσιολογικών υποθέσεων για την έννοια της ζωής. Διακόσια χρόνια αργότερα ο Αριστοτέλης θα ταυτίσει την ψυχή με την μορφή¹¹¹⁶ ως αίτιο και κατεύθυνση της οργάνωσης και της ενότητας του σώματος, ενώ από

¹¹¹² (DK 13 A 4) ΜΦ 984α5: 'Ο Αναξιμένης και ο Διογένης τοποθετούν τον αέρα πριν από το νερό και μάλιστα τον θεωρούν αρχή των απλών πραγμάτων'. (DK 13 A 5) 'Ο Αναξιμένης από τη Μίλητο...σύντροφος του Αναξιμανδρου, λέει και αυτός ότι η θεμελιώδης ουσία είναι μία και άπειρη, όπως ακριβώς υποστήριζε και εκείνος, αλλά δεν την άφησε απροσδιόριστη όπως ο Αναξιμανδρος, παρά την προσδιόρισε, ταυτίζοντας την με τον αέρα · και ο χαρακτήρας της μεταβάλλεται με την πυκνωση και την αραιωση. Όταν ο αέρας αραιώνεται γίνεται φωτιά, ενώ όταν πυκνώνεται γίνεται άνεμος, κατόπιν σύννεφο, όταν πυκνωθεί ακόμη περισσότερο γίνεται νερό, έπειτα γη, έπειτα πέτρες · και τα υπόλοιπα υλικά προέρχονται από αυτά. Και ο Αναξιμένης επίσης θεωρεί την κίνηση αέναη και λέει ότι αυτή προκαλεί τη μεταβολή'.

¹¹¹³ ΑΕΤ. Ι 3,4 (DK 13 B2): Ευρυστράτου Μιλήσιος αρχήν των όντων αέρα απεφήνατο · εκ γάρ τούτου πάντα γίνεσθαι και εις αυτόν πάλιν αναλύεσθαι. οίον η ψυχή, φήσιν, ή ημετέρα αήρ ούσα συγκρατεί ημάς, και όλον τον κόσμον πνεύμα και αήρ περιέχει' (λέγεται δέ συνωνύμως αήρ και πνεύμα). αμαρτάνει δέ και ούτος εξ απλού και μονοειδούς αέρος και πνεύματος δοκών συνεστάναι τά ζώια · αδύνατον γάρ αρχήν μίαν την ύλην των όντων υποστήναι, αλλά και το ποιούν αίτιον χρή υποτιθέναι · οίον άργυρος ούκ αρκεί προς το έκπομα γενέσθαι, εάν μή τό ποιούν ήι, τουτέστιν ο άργυροκόπος · ομοίως και επί του χαλκού και του ξύλου και της άλλης ύλης. [...] αποφάνθηκε ότι η αρχή των όντων είναι ο αέρας · γιατί από αυτόν γεννιούνται τα πάντα και σ' αυτόν διαλύονται πάλι. Όπως η ψυχή μας, λέει όντας αέρας μας συγκρατεί, έτσι και το πνεύμα(ή πνοή) και ο αέρας περιέχουν ολόκληρο τον κόσμο · εδó ο αέρας και το πνεύμα είναι συνώνυμοι όροι. Σφάλλει δηλαδή και αυτός, νομίζοντας ότι τα ζωντανά πλάσματα αποτελούνται από απλό και ομοιογενή αέρα και πνεύμα.....] Οι Kirk και Raven (167) σχολιάζουν ότι η σύλληψη της ψυχής ως πνεύμα είναι πιθανότατα αρχαϊκή και τη συγκρίνουν με την ομηρική σύλληψη της ψυχής που διακρίνεται σε ζωοποιό ψυχή, που συνήθως ταυτίζεται με την πνοή, και την αισθητήρια διανοητική ψυχή, που συνήθως αποκαλείται θύμος.

¹¹¹⁴ KR 156

¹¹¹⁵ Είναι δύσκολο να αποφανθούμε αν ο Αναξιμένης σε μια τόσο πρόωπη εποχή οδηγήθηκε, όπως κάποιοι μεταγενέστεροι στοχαστές στα τέλη του 5ου αιώνα, σε ολοκληρωμένη και σαφή εξαγωγή συμπερασμάτων από το γνωστό μικρόκοσμο, δηλαδή τον άνθρωπο, για τον άγνωστο μακρόκοσμο, ή αν απλώς, με δεδομένη την υλοζωϊστική αντίληψη του, διατύπωσε παραστασιακά μια υπόθεση του για τον κόσμο κάνοντας αναφορά στον άνθρωπο και την ψυχή (KR 168).

¹¹¹⁶ Η ψυχή για τον Αριστοτέλη δεν είναι άυλη υπόσταση ούτε και μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από την ύλη · ούτε επιπροστίθεται, ούτε και δρα, ως ποιητικός φορέας που τραβά και σπρώχνει πάνω στην παθητική ύλη. Είναι η μορφή ή η τάση προς την τελειότητα του σώματος. Άρα υπάρχει μόνο ένα ζωντανό πράγμα που έχει μαζί και υλικές και άυλες όψεις και που είναι εφοδιασμένο με δυνατότητες ή ικανότητες · κατά τον Αριστοτέλη έχει θρεπτικές ικανότητες (που τις έχει οτιδήποτε ζει), αισθητηριακές ικανότητες (που περιορίζονται στα ζώα και στον άνθρωπο), κινητικές ικανότητες (στα ζώα που κινούνται και στον άνθρωπο), και ικανότητα λόγου (που την έχει μόνο ο άνθρωπος). Η ψυχή

κει και πέρα δύο πολύ πιεστικά ερωτήματα απασχολούν τους βιολόγους ως και σήμερα · πως προκύπτει αρχικά η οργάνωση του σώματος και πως αυτή διατηρείται · πως η ζωή αντιστέκεται στην αποδιοργάνωση, στον θάνατο. Αυτές οι απόψεις μπορούμε να θεωρήσουμε ότι ξεκινάνε από τον Αναξιμένη με την επιφύλαξη όμως ότι η ορολογία του, όσον αφορά κάποιες λέξεις¹¹¹⁷, δεν έχει αλλοιωθεί από τους σχολιαστές του.

Φεύγοντας από την παράδοση των Μιλησίων, αλλά παραμένοντας ακόμη στα πλαίσια μιας μονιστικής σύλληψης της πραγματικότητας, φτάνουμε στον Ηράκλειτο (~500 π.χ.) ο οποίος υιοθετεί μια παρόμοια αντίληψη που την παρέλαβε, κατά τους Kirk και Raven, από ένα άλλο κανάλι της λαϊκής παράδοσης¹¹¹⁸. Η ψυχή θεωρείται φτιαγμένη από πύρινο αιθέρα που και αυτός γεμίζει τον εξώτερο ουρανό, και ο άνθρωπος και ο έξω κόσμος αποτελούνται από το ίδιο υλικό και συμπεριφέρονται σύμφωνα με παρόμοιους νόμους¹¹¹⁹. Πιο συγκεκριμένα στο σύστημα του Ηράκλειτου το σώμα, όπως και όλα τα άλλα πράγματα, συνίστανται από τρία στοιχεία (γη, νερό και φωτιά) εκ των οποίων η φωτιά είναι το θεμελιώδες στοιχείο, η πρώτη αρχή, με την έννοια ότι αποτελεί την ‘αρχετυπική μορφή της ύλης’¹¹²⁰ από την οποία όλα τα άλλα στοιχεία παράγονται και στην οποία εν τέλει επαναμετατρέπονται¹¹²¹. Η φωτιά είναι και ο φορέας της ψυχής, ή πιο σωστά ταυτίζεται με την ψυχή, και άρα είναι ζωντανή, δηλαδή εμπεριέχει την αιτία της κίνησης και της αλλαγής της. Στο σύστημα του Ηράκλειτου δεν θα βρούμε κοσμογονία με την μιλήσια έννοια καθότι η φωτιά δεν αποτελεί την πρωταρχική ουσία, όπως το νερό για το Θαλή ή ο αέρας για τον Αναξιμένη, αλλά αποτελεί την αστεϊρευτή πηγή όλων των φυσικών διαδικασιών¹¹²². ο κόσμος ενέχεται σε μια αέναη διαδικασία αλληλομετατροπής των στοιχείων που τον αποτελούν η οποία μπορεί να είναι είτε ανοδικής κατεύθυνσης (δηλαδή από τη γη στο νερό και από το νερό στη φωτιά) είτε καθοδικής (δηλαδή από τη φωτιά στο νερό και από το νερό στη γη)¹¹²³. Η συνεχής αυτή αλλαγή (η αλληλομετατροπή των στοιχείων η οποία δεν γίνεται αντιληπτή από τις αισθήσεις), συμβαίνει ταυτοχρόνως σ’όλα τα πράγματα τα οποία όμως βρίσκονται σε μια κατάσταση δυναμικής ισορροπίας η οποία και τους προσδίδει την φαινομενική σταθερότητα τους. Οι εμφανείς αλλαγές όπως η γέννηση, ο θάνατος και γενικά οι ανακατατάξεις που συμβαίνουν στον οργανισμό ή τον κόσμο είναι εν τέλει απλές μετατοπίσεις της ισορροπημένης αυτής ροής· μια αρμονία¹¹²⁴ που είναι τόσο θεμελιώδης για όλα. Όλα τα πράγματα, κάθε στιγμή τραβιόνται ταυτοχρόνως προς δύο αντίθετες κατευθύνσεις, αλλά παραδόξως ακριβώς αυτή η διάταση των αντιθέτων είναι ο αναγκαίος όρος για την αρμονία και την ακεραιότητα των φυσικών αντικειμένων. Η αρμονία αυτή

επί της ουσίας είναι αυτό που παρέχει στο ζωντανό ον το σύνολο αυτών των δυνατοτήτων οι οποίες δεν ενεργούν ανεξάρτητα αλλά συνεργατικά καθώς οι κατώτερες από την μια προϋποθέτουν αλλά από την άλλη υπάγονται στις ανώτερες. Οι ψυχικές αριστοτελικές δυνάμεις δεν είναι ιδιότητες, συμβάντα ή κατάστασης αλλά ενέργειες ή πράξεις του οργανισμού ως όλον.

¹¹¹⁷ Πχ η λέξη ‘συγκρατεί’ που αναφέρεται στο απόσπασμα για την ψυχή, όπως αναφέρουν οι Kirk και Raven(166) δεν ανήκει στην ιωνική διάλεκτο.

¹¹¹⁸ Ο Αναξιμένης είχε βγάλει συμπεράσματα για τη φύση της ψυχής ακολουθώντας πιθανότατα την ομηρική αντίληψη της ψυχής ως πνοή ενώ ο Ηράκλειτος στράφηκε σε μια άλλη λαϊκή δοξασία που θεωρούσε την ψυχή καμωμένη από πύρινο αιθέρα.

¹¹¹⁹ KR 1990169.

¹¹²⁰ KR 205

¹¹²¹ (DK 22 B 31)...”...μετατροπές της φωτιάς · πρώτα θάλασσα, και το ένα μισό της θάλασσας είναι γη, το άλλο μισό ‘φλογιστή’....(η γη) διαλύεται στη θάλασσα, και η ποσότητα της είναι τέτοια ώστε να έχει την ίδια αναλογία όπως πριν γίνει γη.” (DK 22 B 90).. “Όλα τα πράγματα ανταλλάσσονται με φωτιά και η φωτιά με όλα τα πράγματα,...” (DK 22 B 64)...”Τα πάντα τα κατευθύνει ο κεραυνός”

¹¹²² (DK 22 B 30)...”...κόσμον τόνδε, τόν αυτόν απάντων, ούτε τις θεών ούτε ανθρώπων εποίησεν, άλλ’ ήν αεί και έστιν και έσται πύρ αείζων, απτόμενον μέτρα και αποσβεννόμενον μέτρα.”

¹¹²³ βλέπε υπ.41

¹¹²⁴ DK 22 B 51,53,54,60,67,80,88.

σημαίνει ισορροπία και ρύθμιση και είναι αποτέλεσμα του Λόγου. Ο Λόγος εκφράζεται υλικά από τη φωτιά¹¹²⁵ και είναι ο κυβερνήτης των πάντων και ο κανόνας του μέτρου βάσει του οποίου συμβαίνουν όλες οι φυσικές αλλαγές¹¹²⁶. Η φωτιά, αφού αποτελεί την υλική έκφραση του Λόγου, είναι το κατεξοχήν συστατικό στοιχείο των πραγμάτων, αυτό που καθορίζει ενεργά τη δομή τους και τη συμπεριφορά τους και αυτό που εξασφαλίζει όχι μόνο την αντίθεση των αντιθέτων¹¹²⁷, αλλά και την ενότητα τους μέσω του ‘ανταγωνισμού’¹¹²⁸. Η ψυχή είναι καμωμένη από πύρινο αιθέρα, κοσμική φωτιά, και η δομή της συγγενεύει όχι μόνο με τη δομή του σώματος αλλά με τη δομή ολόκληρου του κόσμου¹¹²⁹. Όλος ο κόσμος δηλαδή είναι έμψυχος και άρα ζωντανός· ένας ζωντανός οργανισμός.

Το ενδιαφέρον για στη θεωρία του Ηράκλειτου είναι ότι μολονότι όλα τα πράγματα είναι κατά μία έννοια ζωντανά, αφού η φωτιά αποτελεί το κατεξοχήν συστατικό τους στοιχείο, ζωή ως δράση εμφανίζουν μόνο αυτά που έχουν την κατάλληλη σύσταση. Μόνο εκείνα που βρίσκονται σε μια συγκεκριμένη θέση ισορροπίας ώστε να επιτρέπουν στο μερίδιο της φωτιάς να αποκαλύπτεται ως αυτό που είναι, δηλαδή ως ψυχή. Το βασικότερο χαρακτηριστικό της ψυχής για τον Ηράκλειτο είναι η αντίληψη και γι’ αυτό μετατοπίσεις της ισορροπίας προς τα πάνω (δηλαδή προς τη ζεστή, φωτεινή, ξερή, πύρινη κατεύθυνση) θεωρούνται επιθυμητές καθότι εντείνουν την αντίληψη¹¹³⁰. Μια μικρή μετατόπιση της ισορροπίας προς τα κάτω (δηλαδή προς την υγρή κατεύθυνση) μειώνει την έκφραση της ψυχής και την κάνει λιγότερο ενσυνείδητη και με μικρότερη αντιληπτική ικανότητα¹¹³¹, ενώ μια μεγαλύτερη μπορεί να καταστήσει το σώμα ακατάλληλο τόπο διαμονής για την ατομική ψυχή οπότε η τελευταία υγροποιείται και αφήνει το κρύο πια φυσικό σώμα να συνεχίσει την καθοδική πορεία μετατροπής του σε νερό και γη¹¹³². Αν όμως η ατομική ψυχή, το μερίδιο φωτιάς, είναι ενάρτεη, δηλαδή ξηρή,¹¹³³ υπάρχει περίπτωση ν’ αποφύγει το θάνατο από υγροποίηση γιατί διεγερόμενη, μέσω των αισθήσεων από την κοσμική ψυχή, θα εγκαταλείψει το σώμα και θα ενωθεί με την αιθέρια φωτιά καταφέροντας έτσι να ταυτοποιηθεί εν μέρει με το Λόγο που κυβερνά τα πάντα.

¹¹²⁵ Αν υπάρχει, δεν είναι καθόλου ευκρινής η διαφοροποίηση του Λόγου από τη φωτιά και γι’ αυτό πολύ συχνά οι μελετητές τον ταυτίζουν με τη φωτιά (πχ KR σ.217)

¹¹²⁶ DK 22 B 1,2,30-32,45,50,72

¹¹²⁷ Η αντίθεση των αντιθέτων είναι για τον Ηράκλειτο καθολική και θεμελιώδης και η αρμονία που επέρχεται λόγω της ανάμιξης του Λόγου δεν σημαίνει εξάλειψη του ανταγωνισμού ο οποίος βρίσκεται παντού. Χαρακτηριστικό παράδειγμα η επιμονή του Ηράκλειτου ότι τα πράγματα εν μέρει ζουν πεθαίνοντας.(DK 22 23,51,76,80,88)

....”Δίκης όνομα ούκ άν ήδεσαν εί ταύτα μή ήν.” (DK 22 B 76) ..”ζήι πύρ τον γής θάνατον και αήρ ζήι τον πυρός θάνατον, ύδωρ ζήι τόν αέρος θάνατον, γή τόν ύδατος...πυρός θάνατος αέρι γένεσις, και αέρος θάνατος ύδατι γένεσις. ..ότι γής θάνατος ύδωρ γενέσθαι και ύδατος θάνατος αέρα γενέσθαι και αέρος πύρ και έμπαλιν.” (DK 22 B 23)”ταυτό τ’ένι ζών και τεθνηκός και [τό] εγρηγορός και καθεύδον και νέον και γηραιόν· τάδε γάρ μεταπεσόντα εκείνά έστι κάκείνα páλιν μεταπεσόντα ταύτα.” (DK 22 B 88)

¹¹²⁸ KR 206

¹¹²⁹ (DK 22 B 45) “...ψυχής πείρατα ιών ούκ άν εξεύροιο, πάσαν επιπορευόμενος οδόν· ούτω βαθύν λόγον έχει”

¹¹³⁰ (DK 22 B 118) “αυγή ξηρή ψυχή σοφωτάτη και αρίστη ...· αύη ψυχή σοφωτάτη και αρίστη.”

¹¹³¹ (DK 22 B 117) “Ο μεθυσμένος οδηγείται από ένα αμούστακο παιδί, παραπατώντας και μη ξέροντας που πηγαίνει, με την ψυχή του υγρή”.

¹¹³² (DK 22 B 36)”ψηγήμισιν θάνατος ύδωρ γενέσθαι, ύδατι δέ θάνατος γήν γενέσθαι, εκ γής δέ ύδωρ γίνεται, εξ ύδατος δέ ψυχή”. (DK 22 B 77) ...”·όθεν και Ηράκλειτον ψυχήισι φάναι τέρψιν ή θάνατον υγρήισι γενέσθαι. τέρψιν δέ είναι αυταίς την είς γένεσιν πτώσιν, αλλαχού δέ φάναι ζήν ημάς τόν εκείνων θάνατον και ζήν εκείνας τόν ημέτερον θάνατον”

¹¹³³ (DK 22 B 136) “Οι ψυχές που χάνονται στον πόλεμο είναι καθαρότερες από εκείνες που πάνε από αρρώστιες” Ο Ηράκλειτος δηλαδή μάλλον θεωρούσε ότι οι ψυχές αυτών που σκοτώνονται στη μάχη είναι κατεξοχήν πύρινες ενώ οι ψυχές των αρρώστων χάνουν τα φλόγινα κατάλοιπα τους και γίνονται υδαρείς (KR 214)

Όλες οι απόψεις στις οποίες ως τώρα αναφέρθηκα περιγράφουν μια μονιστική υλοζωϊστική σύλληψη του κόσμου βάσει της οποίας η ζωή είναι εμμενής ιδιότητα της ύλης. Το αίτιο της κίνησης εμπεριέχεται ως ύλη στο κινούμενο υπόστρωμα, και η πολλαπλότητα του κόσμου που συλλαμβάνουν οι αισθήσεις οφείλεται στις διαφοροποιήσεις μιας πρώτης αρχής που συνήθως είναι και ο φορέας της ψυχής και η μόνη ουσία με πραγματική ύπαρξη. Ενώ για τους Μιλήσιους μια τέτοια σύλληψη του κόσμου, όπου αυτά που εμείς συλλαμβάνουμε ως ύλη και πνεύμα είναι ενοποιημένα σ'ένα υλικό υπόστρωμα, δεν παρουσιάζει προβλήματα ούτε και εγείρει αμφιβολίες που θα χρειάζονταν υπεράσπιση, δεν μπορούμε να πούμε το ίδιο και για τους διαδόχους τους. Σταδιακά οι δυσκολίες μιας τέτοιας αντίληψης άρχισαν να γίνονται εμφανείς και οι ασάφειες και η υιοθέτηση αντιθετικών μεταξύ τους ιδεών στις θεωρίες μεταγενέστερων στοχαστών, όπως ο Ηράκλειτος, μπορούν να εξηγηθούν, όπως τουλάχιστον υποστηρίζει ο Guthrie¹¹³⁴, με το γεγονός ότι ενώ η 'ύλη' και το 'πνεύμα' τραβούσαν όλο και περισσότερο τους δεσμούς με τους οποίους ήταν ενωμένοι, οι φιλόσοφοι δεν μπορούσαν να συλλάβουν, ούτε που ακριβώς έγκειται το πρόβλημα, ούτε την αναγκαιότητα να διαχωρίσουν αυτά τα δύο. Με την Ελεατική παράδοση, που ακολούθησε την Μιλήσια, ο πραγματικός κόσμος παραμένει ένας αλλά ο μονισμός εγκαταλείπεται και δίνει τη θέση του σε ένα πλουραλιστικό μοντέλο βάσει του οποίου υπάρχουν περισσότερες από μία πρώτες αρχές. Όλες είναι εξίσου πραγματικές και αιώνιες και συγκροτούν τον αισθητό κόσμο. Τα προβλήματα όμως εξακολουθούν να υπάρχουν και γίνονται πολύ οξύτερα με τα δύο συμπεράσματα στα οποία καταλήγει η επιχειρηματολογία του Παρμενίδη (~475π.χ) σύμφωνα με τα οποία είναι αδύνατη η ύπαρξη του μη όντος και ό,τι υπάρχει δεν γίνεται παρά να είναι απολύτως ενιαίο και αμετάβλητο. Προκειμένου λοιπόν να ξεφύγουν από τη σύγχυση που επέφερε η Παρμενίδεια αλήθεια, που ήθελε ό,τι υπάρχει να είναι ακίνητο μετατρέποντας έτσι την κίνηση και την αλλαγή σε δύο έννοιες αδύνατες και απορριπτέες, οι μεταγενέστεροι του στοχαστές οδηγήθηκαν σταδιακά όχι μόνο στην παραδοχή περισσότερων από μία πρωταρχικών ουσιών αλλά και στην υπόθεση της ύπαρξης ενός αιτιακού παράγοντα της κίνησης που ήταν εξωτερικός και ανώτερος των ουσιών του φυσικού κόσμου.

Πιο συγκεκριμένα, ο Εμπεδοκλής (~465π.χ), προκειμένου να ξεφύγει από την επιχειρηματολογία του Παρμενίδη, (βάσει της οποίας ό,τι υπάρχει είναι ακίνητο), και μη μπορώντας να επιστρέψει στην υλοζωϊστική άποψη (αν ό,τι υπάρχει είναι ακίνητο δεν είναι δυνατό το ίδιο το υπόστρωμα να είναι ταυτοχρόνως και το αίτιο της αλλαγής του), προσθέτει στις τέσσερις πρώτες αρχές του και δύο ρυθμιστικές δυνάμεις αλλαγής (τη Φιλότητα και το Νείκος), με αποτέλεσμα στο θεωρητικό του σύστημα να επικαλείται έξι θεμελιώδεις παράγοντες · τέσσερις παθητικούς και δύο ενεργούς. Τα τέσσερα θεμελιώδη στοιχεία¹¹³⁵ (φωτιά, νερό, αέρας και γη) που ο Εμπεδοκλής τα θεωρεί ομογενή, αμετάβλητα, χωρίς αρχή και τέλος και ίσης αξίας, συγκροτούν τον κόσμο μόνο κάτω από την επίδραση των δύο ρυθμιστικών δυνάμεων οι οποίες είναι υπεύθυνες για τις ανακατατάξεις που δίνουν στο κόσμο την πολυπλοκότητα με την οποία συλλαμβάνεται από τις αισθήσεις. Τα τέσσερα στοιχεία δηλαδή δεν εμπεριέχουν το αίτιο της κίνησης και της αλλαγής τους και η οποιαδήποτε αλλαγή μπορεί να συμβεί μόνο κάτω από την επίδραση αυτών των δύο δυνάμεων · κάτω από την επίδραση της Φιλότητας τα στοιχεία ενοποιούνται ενώ κάτω από την επίδραση του Νείκους τα στοιχεία διαχωρίζονται¹¹³⁶, και αυτό αποτελεί μια διττή

¹¹³⁴ Guthrie 1962 145

¹¹³⁵ ..ήταν ο πρώτος που είπε ότι τα υλικά στοιχεία είναι τέσσερα..’ ΜΦ 985 a31-33 (DK31A 37)

¹¹³⁶ (DK 31 A 28)...’Ε. δέ τά τέτταρα πρὸς τοῖς εἰρημένοις[ύδωρ, αἴρ, πῦρ] γῆν προσθεῖς τέταρον · ταῦτα γάρ αἰεὶ διαμένειν και οὐ γίνεσθαι ἀλλ’ ἢ πλήθει και ολιγότητι συγκρινόμενα και διακρινόμενα εἰς ἓν ἓν τε και ἕξ ἑνός. οὐ’τος δέ τά μὲν σωματικά στοιχεία ποιεῖ τέτταρα, πῦρ και αἆρα και ὕδωρ

διαδικασία που επειδή επαναλαμβάνεται αέναα προσδίδει μια συνολική σταθερότητα στα πράγματα¹¹³⁷. Παρόλα αυτά στη θεωρία του Εμπεδοκλή δεν είναι ακόμη σαφής ο διαχωρισμός του 'πνευματικού' χαρακτήρα των δύο ρυθμιστικών δυνάμεων από την φυσική μορφή καθότι αυτές εκφράζονται μόνο όταν είναι αναμειγμένες με τα τέσσερα στοιχεία. Αν και όπως υποστηρίζει ο Cornford, "καθώς η σύλληψη του σωματικού στοιχείου γίνεται σαφέστερη, η ζωή εκτοπίζεται απ' αυτό και η ζωντανή δύναμη της κίνησης εναποτίθεται από τον Εμπεδοκλή σε ξεχωριστές ουσίες"¹¹³⁸, υπάρχουν σοβαρές αμφιβολίες για το κατά πόσον στην θεωρία του είναι σαφής η διάκριση ανάμεσα σε απαθή ύλη και μηχανική δύναμη. Ούτε τα τέσσερα στοιχεία μπορούν να θεωρηθούν ως απολύτως νεκρή ύλη καθότι το καθένα διαθέτει μια εσωτερική τάση δηλαδή μια έμφυτη εσωτερική αναγκαιότητα ή φύση¹¹³⁹ η οποία κατά τη συγκρότηση του κόσμου (όταν δηλαδή αναμειγνύεται τυχαία με τα άλλα στοιχεία κάτω από την επίδραση των δύο ρυθμιστικών δυνάμεων) του υπαγορεύει την κατεύθυνση προς την οποία θα κινηθεί¹¹⁴⁰, ούτε και οι δύο ρυθμιστικές δυνάμεις μπορούν να εκληφθούν ως άυλες καθότι είμαστε ακόμη σε μια εποχή που η ύπαρξη είναι απόλυτα συνυφασμένη με την έκταση στο χώρο. Οι δύο αυτές δυνάμεις έχουν σωματική φάση¹¹⁴¹, εκφράζονται μόνο όταν αναμειχθούν με τα τέσσερα στοιχεία (τα οποία θα ήταν πιο σωστό να πούμε ότι εμψυχώνονται--παίρνουν ζωή-- και όχι ότι κινούνται απ' αυτές) και εν τέλει ορίζονται ως ψυχολογικές δυνάμεις που εκφράζονται με υλικούς όρους¹¹⁴².

Όμως, παρά τα κάποια υλοζωϊστικά κατάλοιπα, η θεωρία του Εμπεδοκλή αποτελεί ένα μεγάλο άλμα της σκέψης που η σημασία του έγκειται στο βήμα που έκανε ο Εμπεδοκλής δηλώνοντας ότι τα στοιχεία είναι άφθαρτα και αμετάβλητα, ότι ο κόσμος συγκροτείται από τυχαία ανάμιξη αυτών των στοιχείων σε διάφορες αναλογίες, και πάνω από όλα, στο ότι το αίτιο της κίνησης, που χρειάζεται για να γίνει αυτή η ανάμιξη, δεν ενυπάρχει στα ίδια τα στοιχεία αλλά σε ξεχωριστές δυνάμεις που επιδρούν σ' αυτά. Με δεδομένο τώρα ότι η βασικότερη ιδιότητα της ψυχής (ζωή ως ψυχή) είναι το ότι μπορεί να επάγει την κίνηση, είναι προφανές ότι η έννοια της ζωής και η σχέση της με την ύλη συλλαμβάνονται με διαφορετικό τρόπο.

Ο Εμπεδοκλής αναφέρει ότι τα ζωντανά πράγματα αποτελούνται από τα στοιχεία που αναμειγνύονται σε συγκεκριμένες προσδιορίσιμες μαθηματικές αναλογίες την περίοδο της

και γήν, αΐδια μὲν ὄντα, πλήθει δὲ και ολιγότητι μεταβάλλοντα κατὰ την σύγκρισιν και διάκρισιν, τὰς δὲ κυρίως ἀρχάς, ὑφ' ὧν κινεῖται ταῦτα, Φιλίαν και Νεΐκος, δεῖ γάρ διατελεῖν ἐναλλάξ κινούμενα τα στοιχεία, πότε μὲν ὑπὸ της Φιλίας συγκρινόμενα, πότε δὲ ὑπὸ του Νεΐκου διακρινόμενα...'

¹¹³⁷(DK 31 B 17)... ".....ὅσο ὅμως δεν τελειώνει η ἀδιάκοπη ἐναλλαγὴ τους, τόσο ὑπάρχουν πάντα ἀπαράλλαχτα στου κύκλου την πορεία". Ἐδώ, μπορούμε να θεωρήσουμε ὅτι ο Εμπεδοκλής(ο οποίος ἀποδεχόταν το σπῆμα του Παρμενίδη για την μη δυνατότητα ὑπαρξης κενού ἀλλὰ προσπαθεῖ να υποστηρίξει τη δυνατότητα τοπικῶν ἀλλαγῶν), μέσω ἐνός Ηρακλείτειου συμπεράσματος, προσπαθεῖ να συμβιβάσει τις φαινομενικά ἀντικρουόμενες ἀντιλήψεις των Μιλησίων ὅτι η γέννηση, ο θάνατος και γενικά η ἀλλαγὴ ὑπάρχουν, και ὡστόσο, ὅπως υποστήριξε ο Παρμενίδης, το εἶναι εἶναι ἀμετάβλητο και αἰώνιο. (Kirk Raven 295-296)

¹¹³⁸ Guthrie II 155

¹¹³⁹ ἀναγκαῖα τύχη. Soph. El. 48, Aj. 485 · κατὰ τύχην ἐξ' ἀνάγκης, φύσει και τύχη. Plato, Laws, 889c

¹¹⁴⁰(DK 31 B 53, 54) Ἀριστ. Περί γενέσεως και φθοράς B 6, 334 a 1: Τα στοιχεία τα διαχώρισε η Φιλονικία που σπῆμασε ψηλά τον αέρα · ἀπεναντίας ο Ε. δίνει μερικές φορές την ἐντύπωση ὅτι αὐτὸ συνέβη τυχαία "γιατί τότε ἔτυχε να τρέχει, συχνὰ ὅμως γινότανε ἀλλιῶς"(απ.53) ἐνῶ ἄλλες φορές λέει ὅτι ἀπὸ τη φύση της η φωτιά ἀνεβαίνει προς τα πάνω, ἀλλὰ ο αἰθέρας ὅπως λέει, "βούλιαξε στη γη με ρίζες μακριές"(απ.54).

¹¹⁴¹(DK 31 B 17)... ".....(18).. η φωτιά και το νερό κι η γη και του ἀγέρα το θεόρατο ὕψος, και, χωριστὰ ἀπ' αὐτὰ, η ὀλέθρια Φιλονικία, ἴδια ἀπ' ὅπου κι ἀν τη δεῖς, κι ἀνάμεσα τους η Ἀγάπη, ἴση στο μήκος και στο πλάτος.". Κατὰ τον Guthrie δεν θα μπορούσαν τα πράγματα να εἶναι διαφορετικά σε μια εποχή που ἀκόμη και η φυσικὴς ιδιότητες συλλαμβάνονταν υλικά ὡς πνοή ἢ αἶμα(Guthrie II p.157)

¹¹⁴² Βλ. και Guthrie II 122, 155,159,167.

κυριαρχίας της Φιλότητας¹¹⁴³. Αν τώρα συμεριστούμε την άποψη κάποιων μελετητών (όπως ο Cornford και η Millerd), ότι η αρχή των συγκεκριμένων αναλογιών περιορίζεται μόνο στα ‘οργανικά’ μίγματα¹¹⁴⁴, μπορούμε να πούμε ότι η συγκεκριμένη αριθμητική αναλογία του κάθε μίγματος (που από τον Αριστοτέλη αποκαλείται λόγος¹¹⁴⁵ του μίγματος) είναι το κριτήριο διάκρισης των ζωντανών όντων από την ανόργανη μάζα. Αν τώρα, βάσει μιας συγκεκριμένης ερμηνείας, τα οργανικά μίγματα θεωρηθούν προϊόντα της τυχαίας ανάμιξης των στοιχείων την περίοδο της κυριαρχίας της Φιλότητας, που επιβιώνουν επειδή τα στοιχεία που τις αποτελούν αναμίχθηκαν τυχαία με τις κατάλληλες αναλογίες, τότε είναι θεμιτό να θεωρήσουμε ότι για τον Εμπεδοκλή η ζωή είναι μια αναδυόμενη ιδιότητα της ύλης. Η ζωή ως δράση δηλαδή, παύει να συλλαμβάνεται ως το αποτέλεσμα της έκφρασης της ψυχής (ζωή ως ψυχή που και αυτή με τη σειρά της παύει να θεωρείται εμμενής ιδιότητα της ύλης), και γίνεται ένα φαινόμενο που προκύπτει ή αναδύεται από την τυχαία ανάμιξη των στοιχείων την περίοδο της κυριαρχίας της Φιλότητας.

Η προηγούμενη ερμηνεία αν και, για κάποιους, ελκυστική καθότι ταιριάζει στον σύγχρονο υλιστικό τρόπο θεώρησης των πραγμάτων, δεν είναι η μόνη. Μια συνολική θεώρηση του έργου του μάς δείχνει ότι οι απόψεις του Εμπεδοκλή δεν είναι σ’όλα τα σημεία τόσο σαφείς ώστε να μην επιτρέπουν την ανάπτυξη και κάποιων άλλων εξίσου εύλογων ερμηνειών. Υπάρχουν μελετητές όπως ο Gompertz και ο Bigone που θεωρούν, ότι παρόλο που από τον Εμπεδοκλή δεν δίνεται κανένα συγκεκριμένο παράδειγμα στο οποίο ν’αναφέρεται ότι η αρχή των συγκεκριμένων αναλογιών ισχύει και για τη συγκρότηση των ‘ανόργανων’ μιγμάτων, υπάρχουν αποσπάσματα¹¹⁴⁶ που υπονοούν ότι η αρχή αυτή της ‘αρμονικής μίξης’¹¹⁴⁷ είναι καθολική¹¹⁴⁸. Αυτή η ερμηνεία, όπως σχολιάζει και ο Guthrie¹¹⁴⁹,

¹¹⁴³(DK 31 B 9,17,19-23,57,59-62,71,73). Περιληπτικά αναφέρουμε ότι κατά την άποψη του Εμπεδοκλή όταν κυριαρχεί το Νεικος αναδύονται μορφές χωρίς άκρα, ερμαφρόδιτες και γενικά μη βιώσιμες ενώ όταν κυριαρχεί η Φιλότητα συγκροτούνται πρώτα τα διάφορα όργανα τα οποία στη συνέχεια αναμιγνύονται κατά τύχη και δίνουν μορφές άλλοτε χιμαιρικές και μη βιώσιμες και άλλοτε βιώσιμες. (απ.61): “Στις περιπτώσεις λοιπόν που όλα έγιναν έτσι όπως ακριβώς θα συνέβαινε αν υπήρχε κάποια σκοπιμότητα, αυτά τα πλάσματα επιβίωσαν, γιατί έτυχε να έχουν συσταθεί με τον κατάλληλο τρόπο · όσα όμως δεν είχαν συσταθεί έτσι, χάθηκαν και εξακολουθούν να χάνονται...” Παρατηρούμε ότι ο Εμπεδοκλής στην ζωογονία του χρησιμοποιώντας τον παράγοντα τύχη και την επιβίωση των καταλληλότερων μορφών παρουσιάζει μια πολύ ενδιαφέρουσα εξελικτική θεωρία. Στη συγκεκριμένη εργασία δεν θα ασχοληθούμε μ’αυτή του την άποψη και απλώς αναφέρουμε ότι προφανώς ξεκινά από διαφορετικές προκείμενες απ’ό,τι η θεωρία της εξέλιξης του 19ου αιώνα.

¹¹⁴⁴(DK 31 B 96): “Κι η γη πρόθυμα δέχτηκε στις χόανες τις φαρδιές της δύο από τα οκτώ μέρη της λάμψης που’χει η Νήστη και τέσσερα από τον Ήφαιστο · κι έγιναν τ’άσπρα κόκαλα, θεσπέσια ενωμένα από της Αρμονίας την κόλλα.” (DK 31B 98): “Κι η γη, σε ίση περίπου ποσότητα, συντύχε τον Ήφαιστο, τη βροχή και τον αιθέρα τον αστραφτερό, αραγμένη στις Κύπριδος(Φιλότητας) τα τέλεια λιμάνια, είτε λίγο περισσότερη είτε λιγότερη σε περισσότερα. Κι έτσι έγινε το αίμα και της σάρκας τα διάφορα είδη.”

¹¹⁴⁵ΠΖΜ 642 a 17

¹¹⁴⁶(DK 31 B 23,71). απ.23:”Όπως όταν στολίζουν τ’αναθήματα οι ζωγράφοι...όταν πίνουν στο χέρι τους πολύχρωμες βαφές, αρμονικά ανακατεύοντας περισσότερο από τη μία, λιγότερο από την άλλη, φτιάχνουν μορφές που μοιάζουν μ’όλα, δένδρα και άνδρες και γυναίκες, θηρία, πουλιά και νερόθρεφτα ψάρια και θεούς μακρόβιους, πρώτους στις τιμές. Μη σε πλανέψει λοιπόν η απάτη και φαντασείς πως άλλη είναι η πηγή των αμέτρητων θνητών πραγμάτων που γύρω βλέπεις, παρά βαλ’τα καλά στο νου σου αυτά, γιατί θεού το λόγο άκουσες.” απ.71:”εί δέ τί σοι περί τώνδε λιπόξυλος έπλετο πίστις, πως ύδατος γαίης τε και αιθέρος ηελίου τε κίρναμένων είδη τε γενοίαιο χροία τε θνητών τόσσ’, όσα νύν γεγάσι συναρμοσθέντ’ Αφροδίτη...”

¹¹⁴⁷Η εκάστοτε ερμηνεία εξαρτάται από το αν με την αρμονία στο απόσπασμα 23 ο Εμπεδοκλής εννοεί την Φιλότητα ή αν απλώς χρησιμοποιεί τη λέξη ως ουσιαστικό. Στη δεύτερη περίπτωση είναι πολύ πιθανό η λέξη αρμονία να συμπαραδηλώνει την συγκεκριμένη μαθηματική αναλογία(ατο λόγο) Guthrie II 213-214.

είναι βάσιμη καθότι είναι λογικό να θεωρήσουμε ότι ο συγκεκριμένος χαρακτήρας κάθε πράγματος εξαρτάται από την αναλογία μίξης των στοιχείων που το συγκροτούν, μια και διαφορετικά θα ήταν αδύνατο να παραχθεί η πολυπλοκότητα του κόσμου από τα τέσσερα στοιχεία και μόνο. Σ' αυτή την περίπτωση, δεδομένου ότι ο Εμπεδοκλής εισηγείται ότι η ανώτερη εκδήλωση της φυσικής ζωής (ζωή ως δράση) που είναι η ορθολογική σκέψη έχει ως φορέα της το αίμα¹¹⁵⁰ στο οποίο οι αναλογίες των στοιχείων πλησιάζουν αυτές της θεικής Σφαίρας¹¹⁵¹, το πιθανότερο είναι ότι η διαφορά των ζωντανών όντων από τα μη ζωντανά έγκειται στο διαφορετικό βαθμό ανάμιξης των στοιχείων στις δύο περιπτώσεις · στα μη ζωντανά πράγματα η ισορροπία των στοιχείων είναι λιγότερο αρμονική και αποδίδει λιγότερα πλεονεκτήματα απ' αυτή που αντιστοιχεί στα ζωντανά. Ως εδώ, (παρόλο που το κριτήριο διάκρισης αποδυναμώνεται αρκετά αφού ο λόγος χαρακτηρίζει και τα μη ζωντανά πράγματα), η προηγούμενη άποψη, βάσει της οποίας η ζωή για τον Εμπεδοκλή είναι ένα φαινόμενο που αναδύεται μόνο αν το μίγμα των στοιχείων έχει συγκεκριμένες αναλογίες που προκύπτουν τυχαία κάτω από την κυριαρχία της Φιλότητας, δεν παρουσιάζει ιδιαίτερα προβλήματα. Αν όμως λάβουμε υπόψη μας και κάποιες αμφισημίες που εντοπίζονται στα αποσπάσματα¹¹⁵² σχετικά με την επιρροή της Φιλότητας κατά τη συγκρότηση των ζωντανών οργάνων το τοπίο αλλάζει δραστικά. Πιο συγκεκριμένα, αν όπως δείχνουν κάποιες περιγραφές για τη συγκρότηση συγκεκριμένων 'οργανικών ιστών', η Φιλότητα είναι η μόνη δύναμη κάτω από την επιρροή της οποίας παράγονται τα συγκεκριμένα μίγματα, και επιπλέον αυτή είναι και ο αιτιακός παράγοντας της ανάμιξης όχι κατά τύχη (όπως για τα μη ζωντανά πράγματα) αλλά σύμφωνα με το λόγο, τότε η Φιλότητα μπορεί να εκληφθεί ως ένας επιβαλλόμενος κατευθυντήριος παράγοντας υπεύθυνος για την οργάνωση των ζωντανών οργανισμών. Βάσει αυτού όμως, η ζωή μπορεί να εκληφθεί ως ένα φαινόμενο εν μέρει αναδύμενο (ζωή ως δράση) λόγω του λόγου, και εν μέρει επιβαλλόμενο (ζωή ως ψυχή) λόγω της Φιλότητας που είναι η αιτία του λόγου · η ζωή ως ψυχή, δηλαδή η δράση της Φιλότητας, δεν αναδύεται μετά την ανάμιξη της με τα τέσσερα στοιχεία αλλά είναι εμμενής ιδιότητα της Φιλότητας που επιβάλλεται και κατευθύνει την ανάμιξη των στοιχείων προκειμένου αυτά να συγκροτήσουν τους ζωντανούς οργανισμούς.

Αποδεχόμενοι αυτή την τελευταία ερμηνεία, μπορούμε να εξηγήσουμε εν μέρει και την αντίφαση που εντοπίζουν οι μελετητές ανάμεσα στα δύο έργα του Εμπεδοκλή · στο Περί Φύσης η ψυχή εμφανίζεται ως αναδύμενη και κατά συνέπεια θνητή ενώ στους Καθαρμούς εμφανίζεται ως μεταναστευτική και κατά συνέπεια αθάνατη¹¹⁵³. Αν διαχωρίσουμε λίγο τις έννοιες θα διαπιστώσουμε ότι είναι πολύ πιθανό η θνητή ψυχή ν' αναφέρεται στη δυνατότητα για φυσική ζωή και στην γνώση μέσω των αισθήσεων (ενσυνείδητος νους) τα οποία και εξαρτώνται από την δράση του αίματος (και άρα όταν η θερμότητα φύγει απ' αυτό η ψυχή πεθαίνει), ενώ η αθάνατη ψυχή να συσχετίζεται με τη Φιλότητα η οποία βάση της προηγούμενης ερμηνείας είναι δυνατό να κρατά την εμμενή ψυχή της ακόμα και μετά το διαχωρισμό της από τα στοιχεία κατά το θάνατο.

¹¹⁴⁸Υπ' αυτή τη σκοπιά ο Εμπεδοκλής μπορεί να θεωρηθεί προάγγελος της σύγχρονης αρχής των χημικών αναλογιών.

¹¹⁴⁹ Guthrie II 214-216

¹¹⁵⁰ (DK 31 B 105): "(Η καρδιά) η θρεμμένη στη θάλασσα του αγαλήνευτου, εκεί που είναι προπάντων ότι οι άνθρωποι ονομάζουν σκέψη(νόημα) · γιατί το αίμα που κυλάει γύρω από την ανθρώπινη καρδιά είναι η σκέψη."

¹¹⁵¹ (DK 31 B 98). Όταν τα τέσσερα στοιχεία ενώνονται ολωσδιόλου, χάρη στη Φιλότητα, σχηματίζεται η Σφαίρα που ο Εμπεδοκλής την υμνεί ως θεό. Το ενδιαφέρον όμως είναι ότι η Σφαίρα του Εμπεδοκλή διαφέρει απ' αυτή του Παρμενίδη γιατί είναι θνητή (KR σ.303)

¹¹⁵² Για παράδειγμα στο απόσπασμα 98 φαίνεται σαν το αίμα και όλα τα μέρη των ζώων να συγκροτήθηκαν (από συγκεκριμένες αναλογίες στοιχείων) κατά τύχη, ενώ στο απόσπασμα 96 φαίνεται σαν η συγκρότηση των κοκάλων (από συγκεκριμένη αναλογία στοιχείων) να έγινε κάτω από την καθοδήγηση της Φιλότητας.

¹¹⁵³ (DK 31 B 115,117,137)

Σ' αυτό το τελευταίο μέρος θα αναφερθώ συνοπτικά τους εντελώς διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους αντιμετώπισαν τις λογικές αντινομίες των Ελεατών δύο από τους τελευταίους στοχαστές που κατατάσσονται στους Προσωκρατικούς, και θα εξετάσω τις συνέπειες αυτών των λύσεων στο πρόβλημα ζωής-ύλης.

Ο Αναξαγόρας (~460 π.χ.), προκειμένου να εξηγήσει την προέλευση του κόσμου χωρίς να αναγάγει τη πολλαπλότητα με την οποία αυτός εμφανίζεται σε μια αρχική ενότητα και χωρίς να δεχτεί ότι υπάρχει πράγματι γένεση και αλλαγή, θεώρησε την ύλη, όπως και το μέγεθος, επ' άπειρον διαιρετή και δέχτηκε αξιωματικά ότι υπήρχαν εξαρχής άπειρα είδη ουσιών¹¹⁵⁴. Κατά την άποψη του Αναξαγόρα ο κόσμος συμπεριλαμβάνει μια απειρία από διάφορα είδη σωματιδίων που τα ονομάζει σπέρματα. Το κάθε είδος σπέρματος, όπως και κάθε είδος ουσίας, περιέχει μέρη απ' όλα τα άλλα και ο ξεχωριστός χαρακτήρας του κάθε είδους οφείλεται στο επικρατές μέρος. Σε αντιπαράθεση όμως με τα σπέρματα επικαλείται και την ύπαρξη μιας άλλης οντότητας, που την ονομάζει Νου, η οποία είναι άπειρη, ομοιογενής, καθαρή, απρόσμηκτη και επιπλέον είναι η μόνη οντότητα που κατέχει διανοητική και κινητήρια δύναμη¹¹⁵⁵. Η κοσμογονία κατά την άποψη του Αναξαγόρα, έγινε όταν ο Νους έδωσε την εναρκτήρια ώθηση στο αρχικό μίγμα σπερμάτων που αποτελούνταν από όλες τις ουσίες που θα περιείχε τελικά ο κόσμος, οπότε αυτά άρχισαν να ξεχωρίζουν και να διαφοροποιούνται στα διάφορα πράγματα με τη μορφή που τα βλέπουμε¹¹⁵⁶.

Μολονότι ο Αναξαγόρας, αν και προσπαθεί, δεν καταφέρνει να περιγράψει τον Νου ως μια αληθινά άυλη οντότητα και κατά κάποιο τρόπο του αποδίδει σωματική φάση¹¹⁵⁷, η

¹¹⁵⁴ Φ187a23 'Αυτοί οι δύο διαφέρουν μεταξύ τους από την άποψη ότι ο Εμπεδοκλής φαντάζεται έναν κύκλο τέτοιων αλλαγών, ενώ ο Αναξαγόρας μια γραμμική διαδικασία. Ο Αναξαγόρας, εξάλλου, δεχόταν ότι υπάρχουν άπειρες αρχές, δηλαδή τα ομοιομερή και τα αντίθετα, ενώ ο Εμπεδοκλής δεχόταν ότι υπάρχουν μόνο τα λεγόμενα στοιχεία. Η θεωρία του Αναξαγόρα ότι οι αρχές είναι απειράριθμες οφείλεται, όπως φαίνεται, στο ότι αποδέχεται την κοινή άποψη των φυσικών φιλοσόφων ότι τίποτα δεν γίνεται από το μη όν.Αλλά, όπως λένε, τα πράγματα φαίνονται διαφορετικά μεταξύ τους και παίρνουν διαφορετικά ονόματα ανάλογα με τη φύση του πράγματος που υπερέχει αριθμητικά ανάμεσα στα άπειρα συστατικά του μείγματος....' (DK 59 B 10) "Πως θα ήταν δυνατό η τρίχα να προέλθει από κάτι που δεν είναι τρίχα και η σάρκα από κάτι που δεν είναι σάρκα." Στο δεύτερο απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε επισημαίνεται έμμεσα ότι οι φυσικές ουσίες είναι οντολογικά ισότιμες με τα αντίθετα · γιατί αν η τρίχα δεν μπορεί να γίνει από κάτι που δεν είναι τρίχα και η σάρκα επίσης από κάτι που δεν είναι σάρκα, τότε και η τρίχα και η σάρκα επίσης, όπως ακριβώς και τα αντίθετα, πρέπει να υπήρχαν από πριν.(KR σ.376)

¹¹⁵⁵ (DK 59 B 12) "Όλα τα άλλα έχουν ένα μέρος από το κάθε τι, αλλά ο Νους είναι άπειρος και αυτοκυβέρνητος και δεν είναι ανάμεικτος με τίποτα, αλλά είναι μόνος και αυτοσυστατος... ..γιατί σε όλα υπάρχει ένα μέρος από όλα, όπως είπα πριν · και τα πράγματα που θα ήταν ανακατεμένα μαζί του θα τον εμπόδιζαν, έτσι ώστε δεν θα μπορούσε να ελέγχει κανένα πράγμα με τον ίδιο τρόπο που τα ελέγχει τώρα, όντας αυτοσυστατος. Γιατί είναι το λεπτότερο και το καθαρότερο από όλα τα πράγματα, ξέρει τα πάντα για το καθετί και έχει τη μεγαλύτερη ισχύ · και ο Νους ελέγχει όλα τα έμψυχα, τα μεγαλύτερα και τα μικρότερα. Ο Νους επίσης είχε τον έλεγχο ολόκληρης της περιστροφικής κίνησης, έτσι ώστε άρχισε να εκδηλώνεται περιστροφή..... Κι αυτή η περιστροφική κίνηση προκάλεσε τον αποχωρισμό.....Αλλά υπάρχουν πολλά μέρη από πολλά πράγματα και τίποτα δεν αποχωρίζεται εντελώς ούτε διασπάται, εκτός από το Νου. Ο Νους είναι όλος όμοιος, τόσο σε μεγαλύτερες όσο και σε μικρότερες ποσότητες, ενώ τίποτα άλλο δεν είναι όμοιο με κάτι άλλο, παρά κάθε μεμονωμένο σώμα έχει και είχε κυρίως την όψη των πραγμάτων εκείνων που τα περιέχει σε μεγαλύτερη ποσότητα."

¹¹⁵⁶ (DK 59 B 1,12,13). απ.13: "Και όταν ο Νους έδωσε το έναυσμα για να αρχίσει η κίνηση, από όλα όσα κινούνταν ξεχώρισε ο Νους, και όσο μέρος κίνησε ο Νους όλο αυτό διαφοροποιήθηκε · και καθώς τα πράγματα κινούνταν και διαφοροποιούνταν, η περιστροφική κίνηση αύξανε σε μεγάλο βαθμό τη διαφοροποίηση."

¹¹⁵⁷ Όπως ειπώθηκε και προηγουμένους είμαστε ακόμη σε μια εποχή που η ύπαρξη είναι απόλυτα συνωφασμένη με την έκταση στο χώρο · ο Νους όπως και κάθε τι άλλο, έχει σωματική φάση και

αποδέσμευση από την ύλη είναι πολύ πιο σαφής απ'ό,τι στις θεωρίες του Εμπεδοκλή καθότι τον αντιπαραβάλλει και τον διαχωρίζει πλήρως από αυτή. Πραγματοποιεί με τη σειρά του ένα ακόμη μεγαλύτερο άλμα καθότι είναι ο πρώτος που ρητά και ευκρινώς διαχωρίζει την αιτία της κίνησης από το κινούμενο υπόστρωμα, αποκαλώντας αυτή την τελειώς ξεχωριστή από τα υλικά πράγματα αιτία της κίνησης Νου¹¹⁵⁸, και βάση αυτού από πολλούς θεωρείται ως ο πρώτος δυϊστής που ο δυϊσμός του είναι σαφώς ένας δυϊσμός πνεύματος και ύλης¹¹⁵⁹.

Όσον αφορά την έννοια της ζωής, με τον Αναξαγόρα έχουμε και πάλι για πρώτη φορά ένα ρητό και σαφές κριτήριο διάκρισης μεταξύ ζωντανών και μη ζωντανών όντων: “Στο κάθε τι υπάρχει ένα μέρος από το κάθε τι, με εξαίρεση το Νου, και υπάρχουν μερικά πράγματα, στα οποία ενυπάρχει και ο Νους επίσης.”¹¹⁶⁰ Αν συνδυάσουμε αυτό το απόσπασμα με το απόσπασμα 12 (ειδικά με τη φράση όπου λέει ότι ο Νους ελέγχει όλα τα έμψυχα όντα)¹¹⁶¹, είναι προφανές ότι ο Αναξαγόρας πίστευε ότι αφού ο Νους έδωσε την αρχική ώθηση στο ακίνητο μίγμα σπερμάτων, έτσι ώστε αυτά να τεθούν σε κίνηση και ν'αρχίσουν να διαφοροποιούνται, από τη μία σταμάτησε να επεμβαίνει στη δημιουργία του άψυχου κόσμου (η περιστροφική κίνηση συνεχίστηκε λόγω κεκτημένης ταχύτητας) ενώ από την άλλη συνέχισε να δρα και να ελέγχει τα ζωντανά σώματα. Σε αυτή την περίπτωση είναι θεμιτό να συμπεράνουμε ότι ο Αναξαγόρας ταυτίζει το Νου με την ψυχή (ζωή ως ψυχή)¹¹⁶² και κατά συνέπεια να θεωρήσουμε ότι η ζωή ως ψυχή είναι επιβαλλόμενη στην ύλη και δρα ως το αίτιο για την εκδήλωση της ζωής ως δράσης η οποία και εκδηλώνεται με τη δυνατότητα της αυτό-κίνησης και, σε ανώτερες μορφές ζωής, με τη δυνατότητα γνώσης. Τέλος, η σύγχυση που μπορεί να δημιουργηθεί σε κάποιους επειδή ο Αναξαγόρας θεωρεί το Νου ως την πηγή κάθε κίνησης, μπορεί να αμβλυνθεί αν δεχτούμε την ερμηνεία του Guthrie βάσει της οποίας ο Νους, για τα άψυχα πράγματα δρα ως μια εξωτερική δύναμη ή αίτιο κίνησης, ενώ για τα έμψυχα είναι μια εσωτερική ικανότητα καθότι ενυπάρχει σ'αυτά¹¹⁶³.

Η απάντηση των ατομιστών τώρα στις Ελεατικές αντινομίες είναι όπως αναφέραμε και πριν πολύ διαφορετική απ'αυτή του Αναξαγόρα, καθότι αναπτύσσουν μια μονιστική σύλληψη του κόσμου βάσει της οποίας, αντί να προσπαθούν να βρουν πίσω από την πολλαπλότητα την ενότητα, ψάχνουν στο πολλαπλό να βρουν το ένα και μοναδικό κοινό συστατικό της ύλης. Πιο συγκεκριμένα, ο Δημόκριτος (~420π.χ), ο οποίος επεξεργάστηκε περεταίρω τις θεωρίες του Λεύκιππου, θεωρεί ότι όλα τα πράγματα αποτελούνται από μία και μοναδική ουσία (την ύλη) η οποία είναι τεμαχισμένη σε άπειρα μικροσκοπικά σωματίδια (άτομα) τα οποία είναι αόρατα, εσωτερικά ομοιογενή, αδιαίρετα, αδιαπέραστα και άφθαρτα(ούτε δημιουργούνται ούτε καταστρέφονται) και που από την άπειρη ποικιλία του σχήματος, του μεγέθους, της χωρικής κατανομής, της κίνησης και της θέσης των οποίων, εξαρτάται η πολλαπλότητα του κόσμου όπως αυτός γίνεται αντιληπτός από τις αισθήσεις¹¹⁶⁴.

χρωστάει τη δύναμη του αφενός στη λεπτότητα του και αφετέρου στο γεγονός ότι μόνο αυτός παραμένει απρόσμηκτος, αν και υπάρχει στο μίγμα.(KR 371)

¹¹⁵⁸ Από την άλλη μεριά, όπως αναφέρει και ο Guthrie, δείχνει μία τάση να περιορίσει τη δράση του Νου μόνο στην αρχική ώθηση του πρωταρχικού μίγματος, και να εξηγήσει την υπόλοιπη διαδικασία με τη δράση άλλων (μηχανικών) αιτιών. (απ.13.Guthrie 274)

¹¹⁵⁹ (DK 59 A 41)“...θα νόμιζε κανείς ότι ο Αναξαγόρας θεωρεί τις υλικές αρχές άπειρες, ενώ την αιτία της κίνησης και της γέννησης μόνο μία, δηλαδή τον Νου. Αν όμως υποθέσει κανείς ότι το μείγμα όλων των πραγμάτων ήταν μία και μόνη ουσία, άπειρη στη μορφή και το μέγεθος, τότε ο Αναξαγόρας δέχεται μόνο δύο αρχές: την ουσία του απείρου και τον Νου.”

¹¹⁶⁰ (DK 59 B 11). Όπως θα εξηγήσουμε αμέσως παρακάτω τα πράγματα στα οποία ενυπάρχει ο Νους είναι τα ζωντανά όντα.

¹¹⁶¹ Βλ. υπ.1155.

¹¹⁶² Και ο Αριστοτέλης καταλήγει στο συμπέρασμα ότι ο Αναξαγόρας δεν ξεχωρίζει το Νου από την ψυχή. (ΠΨ 404b1)

¹¹⁶³ Guthrie II 316

¹¹⁶⁴ DK 67 A 6,37,14 και 68 A 37,40.

Για να επιτευχθεί όμως αυτή η πολλαπλότητα είναι απαραίτητη η παραδοχή της ύπαρξης του κενού¹¹⁶⁵. Χωρίς την ύπαρξη κενού που να διαχωρίζει τα πράγματα μεταξύ τους, αυτά, (βάσει των υπόλοιπων Ελεατικών αρχών για την ύπαρξη που στην πλειονότητα τους ήταν αποδεκτές από τους ατομιστές), δεν θα μπορούσαν ούτε να είναι περισσότερα του ενός, ούτε και θα μπορούσαν να κινηθούν. Έτσι, στη θεωρία του Δημόκριτου το όν έχει αντικατασταθεί από άπειρα όντα (δηλαδή τα άτομα όπου το καθένα χωριστά ικανοποιεί τις Ελεατικές συνθήκες για την ύπαρξη) τα οποία είναι διασκορπισμένα στο άπειρο κενό το οποίο στο βαθμό που καταλαμβάνει μία θέση υπάρχει πραγματικά. Βλέπουμε δηλαδή ότι με τους ατομιστές έχουμε για πρώτη φορά στην ιστορία της σκέψης μια σαφή σύλληψη της έννοιας του κενού (όσο βέβαια αυτό είναι δυνατόν γενικότερα) όπου το ομολογουμένως αρκετά παράδοξο επιχείρημα τους θα μπορούσε ίσως να ανασυγκροτηθεί ως εξής: ναι μεν ό,τι πραγματικά υπάρχει, το όντως όν, έχει σωματική φάση, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται, όπως για όλους τους προηγούμενους στοχαστές¹¹⁶⁶, ότι είναι παρών παντού και συνεχώς. Κατά συνέπεια, εφόσον δεν μπορούμε να αρνηθούμε την ύπαρξη μιας άδειας θέσης, το κενό υπάρχει, και είναι μια μυστηριώδης οντότητα η οποία ταυτίζεται με το μη όν, δηλαδή με την άρνηση της ουσίας¹¹⁶⁷.

Το κενό τώρα, είναι αυτό που επιτρέπει την κίνηση των ατόμων έτσι ώστε αυτά να συγκροτούνται μεταξύ τους και αναλόγως, αν ταιριάζουν μεταξύ τους στο σχήμα να συμπλέκονται και να συγκροτούν τα σύνθετα σώματα¹¹⁶⁸, ενώ αν δεν ταιριάζουν να διασπείρονται, δηλαδή να αναπηδούν προς την μία ή την άλλη κατεύθυνση^{1169, 1170}. Βάσει της αριστοτελικής ανάλυσης όμως η αιτία και η φύση της κίνησης των ατόμων μένουν ανεξήγητες στη θεωρία των ατομιστών· ναι μεν η κανονική (δευτερογενής) κίνηση των ατόμων οφείλεται στις αναπηδήσεις των ατόμων μετά τη σύγκρουση και ο χαρακτήρας της καθορίζεται από το βάρος, το σχήμα και τις προηγούμενες κινήσεις των ατόμων που συγκρούονται (δηλαδή είναι μια καθαρά μηχανική κίνηση), αλλά η αιτία (το πρώτο αίτιο) και η φύση της αρχικής κίνησης, δηλαδή της κίνησης που προκαλεί τις πρώτες συγκρούσεις των ατόμων, δεν φαίνεται να εξηγείται πουθενά. Κατά τον Αριστοτέλη δηλαδή, αυτοί που ορίζουν το κενό ως αιτία της κίνησης δίνουν μόνο τον αναγκαίο όρο αυτής της κίνησης χωρίς να ορίζουν θετικά το ποιητικό αίτιο της¹¹⁷¹. Αν όμως δούμε τα πράγματα από διαφορετική σκοπιά, είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι αφού τα άτομα και το κενό κατά την

¹¹⁶⁵για τον Δημόκριτο το άτομο είναι το όν, ενώ το κενό είναι το μη όν το οποίο όμως, σε αντίθεση με την Παρμενίδεια αλήθεια που είχε αποκλείσει την ύπαρξη του μη όντος, 'υπάρχει πραγματικά και έχει την ίδια φύση και υπόσταση με το όν' (DK 68B 156)

¹¹⁶⁶ για όλους τους προηγούμενους στοχαστές η πρώτη αρχή ή οι πρώτες αρχές καταλαμβάνουν το όλο.

¹¹⁶⁷ Guthrie II p.389-392, KR σ.414-416, (DK 67 A 6,14) και (DK 68 A 37)

¹¹⁶⁸ Όλα τα άτομα πέραν από το ότι διαφέρουν στο μέγεθος και το σχήμα έχουν την ίδια φύση(αποτελούνται από την ίδια, μία και μοναδική πραγματική ουσία) και διαφέρουν από τις ουσίες των αισθητών πραγμάτων στο ότι δεν διαθέτουν ιδιότητες(ποιότητες)· τουλάχιστον όχι αισθητές(δευτερογενείς)(DK 68 A 57,124,125,49,59). Όλες οι ποιοτικές διαφορές των αντικειμένων(τα οποία αποτελούν σύμπλοκα ατόμων) εξαρτώνται μόνο από ποσοτικές διαφορές και διαφορές θέσης και διάταξης των ατόμων που τα συγκροτούν. Για παράδειγμα, τα μεγάλα και βαριά άτομα συγκροτούν τη γη, τα άτομα μεσαίου βάρους και μεγέθους συγκροτούν τον αέρα και το νερό και τα σφαιρικά, μικρά, ελαφρά και ιδιαίτερα κινητικά άτομα συγκροτούν τη φωτιά (ιδιαίτερο σχήμα αποδίδεται μόνο στα άτομα της φωτιάς)· με τον ίδιο ακριβώς τρόπο με τον οποίο τα τέσσερα στοιχεία προκύπτουν από τις συγκρούσεις, προκύπτουν και όλα τα άλλα σώματα, και τα φυτά και οι άνθρωποι.(DK68A57)

¹¹⁶⁹Είναι προφανές απ'όσα είπαμε για την φύση των ατόμων ότι κατά τη σύμπλοκή τους ποτέ δεν συγχωνεύονται· τα άτομα απλώς έρχονται σε επαφή μεταξύ τους, αλλά διατηρούν πάντα το σχήμα και την ιδιαιτερότητα τους. Μια άλλη καινοτομία των ατομιστών είναι η άποψη ότι αφού υπάρχουν αναρίθμητα άτομα και ένα άπειρο κενό, είναι λογικό να παράγονται και άπειροι κόσμοι ένας εκ των οποίων είναι και ο δικός μας.

¹¹⁷⁰(DK 68 A 37,40) και (DK 67 A 14)

¹¹⁷¹ΜΦ 985b19 και Φ214b16

άποψη των ατομιστών υπήρχαν ανέκαθεν, θα πρέπει να θεωρούσαν ότι υπήρχε πάντα και η κίνηση και οι συγκρούσεις που την ακολουθούν, και κατά συνέπεια δεν είχαν κανένα λόγο να εγείρουν ερωτήματα σχετικά με την πρώτη αιτία της κίνησης. Σε αντίθεση δηλαδή με όλους τους προηγούμενους στοχαστές, που επειδή δεν δέχονταν την ύπαρξη του κενού (και άρα το όλο ήταν κατειλημμένο από την πρώτη αρχή ή τις πρώτες αρχές) είτε ήταν εγκλωβισμένοι σε μια υλοζωιστική αντίληψη είτε (μετά την Ελεατική παράδοση) ήταν ‘αναγκασμένοι’ να ορίσουν μια αιτία της κίνησης εξωτερική της ύλης¹¹⁷², οι ατομιστές με το να αποδέχονται την ύπαρξη του κενού είναι σε θέση να αναπτύξουν μια πολύ διαφορετική και ‘σύγχρονη’ υλιστική άποψη: Η ύπαρξη του κενού σε συνδυασμό με την παραδοχή ότι αυτό δεν έχει χρονική αρχή, καθιστά τα άτομα ελεύθερα και αυτό κατά τη γνώμη τους αρκεί για να εξηγηθεί η κίνηση τους · το κενό δηλαδή, εκτός από αναγκαίος είναι κατά τη γνώμη τους και ο ικανός όρος (δηλαδή το ποιητικό αίτιο) της κίνησης. Το ενδιαφέρον εδώ, είναι ότι επαναφέρεται η έννοια της κίνησης ως μια εγγενής και αιώνια ιδιότητα της ύλης, χωρίς όμως αυτή η νέα σύλληψη να κουβαλά τον ίδιο τύπο υλοζωισμού · ενώ για τους Ίωνες στοχαστές (πριν την εποχή του Παρμενίδη) οι διάφορες αλλαγές και κινήσεις συμβαίνουν επειδή το υπόστρωμα συλλαμβάνεται ως κάτι ζωντανό που κατέχει ψυχή και άρα εμπεριέχει το αίτιο της κίνησης του (που είναι η ψυχή), για τους ατομιστές το αίτιο της κίνησης είναι απολύτως άψυχο · η κίνηση προκύπτει είτε ‘αυτόματα’ είτε από αναγκαιότητα¹¹⁷³ και είναι αμιγώς μηχανική.

Όσον αφορά όμως την έννοια της ζωής, για τους ατομιστές το κριτήριο διάκρισης μεταξύ ζωντανών και μη ζωντανών πραγμάτων είναι η ψυχή η οποία, όπως και η φωτιά (ή η θερμότητα), συνίσταται από ένα ειδικό τύπο μικρών σφαιρικών ατόμων. Ο Αριστοτέλης¹¹⁷⁴, όπως και κάποιοι άλλοι σχολιαστές, υποστηρίζει ότι ο Δημόκριτος α) ταυτοποιεί τη ψυχή με τη φωτιά και τη θερμότητα (αφού λέει ότι αποτελούνται από το ίδιο είδος ατόμων) και β) ανήκει στη σχολή που θεωρεί την κίνηση ως το βασικότερο χαρακτηριστικό της ζωής (αφού λέει ότι τα άτομα της ψυχής επειδή είναι πιο διεισδυτικά και ευκίνητα, λόγω του σφαιρικού σχήματός τους, μπορούν να παρασύρουν όλο το σώμα στο οποίο κατοικούν σε κίνηση)¹¹⁷⁵. Είναι προφανές ότι μια τέτοια ερμηνεία έρχεται σε σύγκρουση με βασικές αρχές

¹¹⁷² πχ ο Νους του Αναξαγόρα και η Φιλότιτα και το Νείκος του Εμπεδοκλή

¹¹⁷³ Δεν απαιτείται κανένα αίτιο ή δύναμη για να τεθούν αρχικά τα άτομα σε κίνηση. Από κει και πέρα όμως, όσον αφορά τις δευτερογενείς κινήσεις και τις κατευθύνσεις που αυτές παίρνουν, και η τύχη και η αναγκαιότητα φέρονται από τους ατομιστές ως αίτια. Ο όρος ‘αυτόματα’ χρησιμοποιείται ως συνώνυμος της έκφρασης ‘ανάγκη και τύχη’ ή ‘αναγκαία τύχη’ που πιθανότατα σχετίζεται με την φύση, δηλαδή τις εγγενείς ιδιότητες των οντοτήτων (των ατόμων στην προκειμένη περίπτωση) που κινούνται και προσδίδουν στον κόσμο την οργάνωσή του. Για τη διευκρίνιση της χρήσης αυτών των όρων από τους ατομιστές βλέπε Guthrie II p.414-419.

¹¹⁷⁴ (DK 67 A 28) ΠΨ 404a1 “Δημόκριτος μὲν πῦρ τι και θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι[τὴν ψυχὴν] · ἀπειρῶν γάρ ὄντων σχημάτων και ατόμων [τα σφαιροειδῆ πῦρ και ψυχὴν λέγει οἶον ἐν τῷ αέρι τα καλούμενα ζῦσματα ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ακτίσιν, ὧν] τὴν μὲν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως · τούτων δὲ τα σφαιροειδῆ ψυχὴν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντός δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιοῦτους ρυθμούς και κινεῖν τα λοιπὰ κινούμενα και αὐτά, υπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι το παρέχον τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν, διὸ και τοῦ ζῆν ὄρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν. συνάγοντος γάρ τοῦ περιέχοντος τα σώματα και ἐκθλίβοντος τῶν σχημάτων τὰ παρέχοντα τοῖς ζώοις τὴν κίνησιν διὰ τὸ μηδ’ αὐτὰ ἠρεμεῖν μηδέποτε, βοήθειαν γίνεσθαι θύραθεν ἐπεισιόντων ἄλλων τοιοῦτων ἐν τῷ ἀναπνεῖν · κωλύειν γάρ αὐτὰ και τὰ ἐνυπάρχοντα ἐν τοῖς ζώοις ἐκκρίνεσθαι, συναεῖρονται τὸ συνάγον και πηγνύον · και ζῆν δὲ, ἕως ἂν δύνωνται τοῦτο ποιεῖν.” (DK 68 A 101) ΠΨ 405a5 “ἔδοξε τισι πῦρ εἶναι · και γάρ τοῦτο λεπτομερέστατον τε και μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον, ἐπι δὲ κινεῖται τε και κινεῖ τα ἄλλα πρώτως.....ψυχὴν μὲν γάρ εἶναι ταυτό και νοῦν. τοῦτο δ’ εἶναι τῶν πρώτων και ἀδιαρέτων σωμάτων, κινητικόν δὲ διὰ μικρομέρειαν και το σχῆμα · τῶν δὲ σχημάτων ευκινήτατον τὸ σφαιροειδές λέγει · τοιοῦτον δ’ εἶναι τὸν τε νοῦν και τὸ πῦρ.”

¹¹⁷⁵ ΠΨ 403 b 31, 406 b 15

της ατομιστικής παράδοσης και πάνω απ'όλα είναι ασυνεπής με την απόλυτα υλιστική θεώρηση του κόσμου που ως τώρα φαίνονταν να υποστηρίζουν.

Σύμφωνα με τις ατομικές αρχές, ένα μεμονωμένο άτομο (σφαιρικό ή όχι) δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ούτε ως φωτιά ούτε ως ψυχή γιατί όλα τα άτομα αποτελούνται από την ίδια ουσία. Επομένως δεν έχουν δευτερογενείς ποιότητες, και τα ξεχωριστά χαρακτηριστικά όλων των σύνθετων σωμάτων είναι απλά επιφαινόμενα του συνδυασμού των ατόμων που τα αποτελούν¹¹⁷⁶. Κατά συνέπεια, τα μικρά σφαιρικά άτομα που συνθέτουν τη φωτιά και παράδειγμα, δεν είναι τα ίδια φωτιά, καθώς σε ορισμένους συνδυασμούς παράγουν φωτιά¹¹⁷⁷ ενώ σε άλλους συνδυασμούς, όπως στο σώμα ενός ζωντανού οργανισμού, παράγουν την ψυχή. Κατά το Δημόκριτο, το ζωντανό σώμα αποτελείται από ένα συνδυασμό ψυχικών ατόμων (δηλαδή ατόμων που παράγουν ψυχή) και σωματικών ατόμων (δηλαδή ατόμων που παράγουν το σώμα) τα οποία κατανέμονται εναλλακτικά. Τα ψυχικά άτομα δηλαδή είναι διεσπαρμένα σ'όλο το σώμα με τέτοιο τρόπο ώστε μεμονωμένα ψυχικά άτομα να εναλλάσσονται με μεμονωμένα σωματικά¹¹⁷⁸, και αυτό συμβαίνει γιατί, κατά την άποψη του Δημόκριτου, με μια τέτοια κατανομή η ψυχή μπορεί να εκπληρώσει καλύτερα το βασικό έργο της που δεν είναι άλλο από τη μετάδοση της κινητικής της ικανότητας.

Παρόλο που σ'αυτό το σημείο εμφανίζεται κάποια ασάφεια που φαίνεται να ευνοεί την Αριστοτελική ερμηνεία, καθότι θα μπορούσε κάποιος να θεωρήσει ότι ο Δημόκριτος αποδίδει όντως δευτερογενείς ιδιότητες στα ψυχικά άτομα και άρα είναι ασυνεπής με το μονισμό της ατομικής θεωρίας του, κατά την άποψη του Guthrie δεν συντελείται κανένα ρήγμα και η εξήγηση γι'αυτό έχει ως εξής: Όλα ανεξαιρέτως τα μεμονωμένα άτομα είναι σε κίνηση. Τα μεγαλύτερα και τα βαρύτερα απ'αυτά, όπως και αυτά που το σχήμα τους ευνοεί την μεταξύ τους περιπλοκή, συγκρούονται μεταξύ τους και η κίνηση τους επιβραδύνεται ή σταματά. Όμως τα μικρά, λεία σφαιρικά άτομα είναι τόσο ευκίνητα, που ακόμη και όταν παγιδεύονται στα μεγαλύτερα σύμπλοκα ατόμων, συνεχίζουν να κινούνται ελεύθερα ανάμεσα σ'αυτά, και άρα μεταδίδουν την κίνηση τους και μετατρέπουν όλο το σώμα σ'ένα αυτο-κίνητο και άρα ζωντανό ον. Η ζωή ως δράση δηλαδή, εμφανίζεται ή αναδύεται μόνο όταν το σύμπλοκο σωματικών και ψυχικών ατόμων μιας οντότητας έχει τις κατάλληλες αναλογίες· όταν διαθέτει έναν επαρκή αριθμό ψυχικών ατόμων κατάλληλα αναμεμιγμένων με τα σωματικά που επιτρέπουν την ανάδυση της ψυχής (ζωή ως ψυχή). Επειδή τώρα τα ψυχικά άτομα, λόγω της ατμοσφαιρικής πίεσης, εξωθούνται από το σώμα, η ζωή διατηρείται με την αναπνοή η οποία, επειδή επιτρέπει στον αέρα και στα ψυχικά άτομα που αυτός περιέχει να μπουν στο σώμα, εμποδίζει την αραίωση των ψυχικών ατόμων. Όταν λόγω της υπερίσχυσης της πίεσης του περιβάλλοντος ο ζωντανός οργανισμός δεν μπορεί να αναπνεύσει, τα περισσότερα ψυχικά άτομα φεύγουν, το σώμα κρύνει και επέρχεται ο θάνατος που είναι κοινός και για το σώμα και για την ψυχή¹¹⁷⁹.

¹¹⁷⁶ βλέπε υπ.84

¹¹⁷⁷(DK 68 A 93) “...τα γεννητικά του πυρός...”

¹¹⁷⁸Guthrie II 432

¹¹⁷⁹(DK 68 A 106) Αριστοτέλης Περί Αναπνοής 471 b 30 “Δ. δ’ότι μὲν ἐκ τῆς ἀναπνοῆς συμβαίνει τὶ τοῖς ἀναπνεύουσι λέγει, φάσκων κωλύειν ἐκθίβεσθαι τὴν ψυχὴν ·λέγει δ’ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταυτὸν, τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιροειδῶν. συγκρινόμενων οὖν αὐτῶν ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἐκθλίβοντος, βοήθειαν γένεσθαι τὴν ἀναπνοῆν φησιν. ἐν γὰρ τῷ αέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἅ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχὴν · ἀναπνεόντος οὖν καὶ εἰσιόντος τοῦ αέρος συνεισιόντα ταῦτα καὶ ἀνείργοντα τὴν θλίψιν κωλύειν τῆ ἐνοῦσαν ἐν τοῖς ζώοις διέμειναι ψυχὴν. καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθνήσκειν · ὅταν γὰρ κρατῆ τὸ περιέχον συνθλίβον καὶ μηκέτι θύραθεν εἰσιὸν δυνήται ἀνείργειν, μὴ δυναμένου ἀναπνεῖν, τότε συμβαίνει τὸν θάνατον τοῖς ζώοις · εἶναι γὰρ τὸν θάνατον τὴν τῶν τοιούτων σχημάτων ἐκ τοῦ σώματος ἔξοδον ἐκ τῆς τοῦ περιέχοντος ἐκθλίψεως...” (DK 68 A 117)...”ο δέ Δ. πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς, καὶ τὰ νεκρά τῶν σωμάτων, διότι αἰεὶ διαφανῶς τινος θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει τοῦ πλείονος διαπνεομένουτα νεκρά τῶν σωμάτων αἰσθάνεται, ὡς ὄιετο.”

Έτσι, χωρίς την εμπλοκή άλλων ιδιοτήτων εκτός του σχήματος, του μεγέθους και της διάταξης, που είναι βασικές για όλη την ατομική θεωρία, δίνεται, παρά τις κάποιες δυσκολίες και ασάφειες, μια εξήγηση του φαινομένου της ζωής απόλυτα συνεπής με την υλιστική, μηχανιστική θεώρηση του κόσμου των ατομιστών. Παρόλο που τα ειδικά σφαιρικά άτομα (που σε κατάλληλο συνδυασμό με τα σωματικά δίνουν την ψυχή και το νου, ο οποίος είναι μια κατ'εξάίρεσιν συσσωμάτωση των ψυχικών ατόμων σ'ένα συγκεκριμένο σημείο του σώματος) αιωρούνται μαζί με άλλα άτομα στον έξω κόσμο, ο κόσμος δεν είναι ούτε ζωντανός ούτε σκεπτόμενος · η ψυχή και ο νους είναι για τους ατομιστές απλά επιφανόμενα, τα οποία δεν υπήρχαν εξαρχής και τα οποία δεν έπαιξαν κανένα ρόλο στην διαμόρφωση και στην διάταξη του κόσμου¹¹⁸⁰. Αν όμως είναι έτσι οι ατομιστές αντιμετωπίζουν παρόμοια προβλήματα με αυτά του σύγχρονου υλισμού και η κριτική του Αριστοτέλη όσον αφορά το πρόβλημα της ανάδυσης καθαυτής καθώς και του επιφανομεναλισμού που συνεπιφέρει παραμένει επίκαιρη.

Σε κάθε περίπτωση, ο Αριστοτέλης στο ΠΨ1 αντιμετωπίζει όλους τους προκατόχους του, ανεξαρτήτως των διαφορών τους, βάσει του ότι emπίπτουν σε ένα θεμελιώδες σφάλμα. Είτε θεωρούν ότι η ύλη, όλη ή κάποιο από τα βασικά στοιχεία, ταυτίζεται με την ψυχή, είτε θεωρούν ότι υπάρχουν αρχές που δεν είναι υλικές, είτε αυτές είναι οι αρχές του Εμπεδοκλή είτε οι πλατωνικές ψυχές είτε οι αριθμοί, αποδίδουν στην ψυχή υλικές ιδιότητες. Εν ολίγοις, είτε θεωρούν την ψυχή ως κάτι σωματικό είτε ως κάτι ασώματο, δεν παύουν να την εκλαμβάνουν ως στοιχείο και κυρίως ως κάτι που κινεί επειδή κινείται το ίδιο. Αφ' ης στιγμής όμως θεωρούν ότι η ψυχή κινεί επειδή κινείται της αποδίδουν αυτομάτως σωματικές ιδιότητες. Αν δε η ψυχή είναι ένα είδος αρμονίας, όπως οι λόγοι του Εμπεδοκλή, τότε θεωρεί απορίας άξιον, το πώς γίνεται η αρμονία είτε ως αριθμός είτε ως ποιότητα να θέτει σε κίνηση το σώμα ή το πώς γίνεται το σώμα να κάνει λόγω αυτής της αρμονίας ή δομικής διευθέτησης πράγματα που δεν μπορούν να κάνουν τα ίδια τα συστατικά του¹¹⁸¹. Η τελευταία αυτή κριτική αφορά κάθε άποψη, αρχαία ή σύγχρονη, που εκλαμβάνει τα έμβια ως πολύπλοκη ιεραρχική υλική οργάνωση. Η κριτική του Αριστοτέλη απευθύνεται σε πρώτη φάση κατά του αρχαίου υλιστικού δυϊσμού που εκλαμβάνει την ψυχή ως κάτι σωματικό που συνήθως ταυτοποιούνταν με κάποιο συγκεκριμένο υλικό στοιχείο και σε δεύτερη φάση εντάσσει σε αυτή την κριτική και την δυϊστική άποψη περί ψυχής που ενώ θεωρεί την ψυχή ασώματη αποδίδει στην ψυχή υλικές αιτιακές δυνάμεις· φερ'επιείν ότι κινεί το σώμα επειδή και η ίδια κινείται. Συγχρόνως, απορρίπτει και κάθε έννοια υλιστικού μονισμού είτε αυτός είναι ο αρχαίος πανβιταλισμός ή υλοζωισμός είτε κάποιο είδος θεωρίας περί αρμονίας ή υλικής οργάνωσης. Κατά τον Αριστοτέλη η ψυχή ενός έμβιου όντος είναι κάτι διαφορετικό από το σώμα εκλαμβανόμενο ως ύλη, ένα 'έτερον τι', διαφορετικής οντολογικής τάξης, το οποίο χωρίς να υπάρχει ανεξάρτητα από το σώμα εξηγεί τόσο την ενότητα του έμβιου όσο και το σύνολο των προσίδιων συμπεριφορών του που εκτείνονται από την θρέψη ως και την σκέψη. Η εν λόγω ενότητα είναι αιτιακής φύσεως αλλά δεν emπίπτει στα υλικά-ποιητικά αίτια, ούτε των αρχαίων ούτε των σύγχρονων αντιλήψεων. "Η ψυχή είναι η πρώτη εντελέχεια ενός φυσικού οργανικού σώματος. Για αυτό δεν πρέπει να ερευνούμε αν η ψυχή και το σώμα είναι ένα πράγμα, όπως δεν το κάνουμε για το κερύ και το αποτύπωμα, ούτε, γενικά, για την ύλη κάθε πράγματος και για εκείνο του οποίου είναι ύλη. Γιατί μολονότι το ένα και το είναι λέγονται με πολλούς τρόπους, ο κύριος είναι η εντελέχεια"¹¹⁸². Ο Αριστοτέλης τόσο στον υλιστικό όσο και στον αντιυλιστικό δυϊσμό¹¹⁸³ αντιπαραθέτει την αιτιακή ανάλυση που χαρακτηρίζει κατ'αναλογία τόσο το γίγνεσθαι όσο και το είναι, και άρα και την διατήρηση

¹¹⁸⁰ (DK 67 A 22) "Λεύκιππος δέ και Δημόκριτος και Επίκουρος ούτ' έμψυχον ούτε προνοία διοικείσθαι (τον κόσμον), φύσει δέ τινι αλόγω εκ των ατόμων συνεστάτα."

¹¹⁸¹ ΠΨ407β35-408α36. Βλ. και Frede 1992.

¹¹⁸² ΠΨ 412β6-9

¹¹⁸³ Για αυτή την διατύπωση βλ. Menn 2002 86.

στην ύπαρξη, όλων των φθαρτών πραγμάτων ως κάτι συγκεκριμένο. Η εμμένεια της αριστοτελική ψυχής στο σώμα η οποία συμποσούται στην κατανόηση της ως μορφικού αίτιο που συγχρόνως είναι και εσωτερικό καθοριστικό ποιητικό αίτιο επειδή είναι τελικό αίτιο ή ακίνητο κινούν, τουτέστιν δεν κινείται η ίδια και άρα προκαλεί κίνηση χωρίς να δρα με υλικούς τρόπους, αποτελεί κατά την γνώμη μου την πιο πλήρη και εμβριθή ερμηνεία της ζωής η οποία επιπλέον παρέχει και γόνιμες κατευθύνσεις για την επίλυση του σύγχρονου προβλήματος του σώματος και του νου. Από την άλλη, η αριστοτελική ερμηνεία αφορά μια μεταφυσική ερμηνεία η οποία μολονότι δεν συγκρούεται απαραίτητα με τις σύγχρονες επιστημονικές θεωρίες και την όποια άποψη για την σύσταση της ύλης και τις ιδιότητες της, συγκρούεται με κάθε φιλοσοφική άποψη που ριζώνει στον Καρτεσιανό δυϊσμό και άρα με τις περισσότερες κυρίαρχες σύγχρονες επιστημολογικές αναλύσεις της ζωής και του νου. Αφορά μια διαφορετική σύλληψη της φύσης και της αιτιότητας από την οποία δεν μπορούμε να απομονώσουμε μόνο τις αριστοτελικές απόψεις για την ψυχή εκλαμβάνοντας την ψυχή ως σύστοιχη του σύγχρονου νου. Δεν μπορούμε καν να ερμηνεύσουμε αριστοτελικά ούτε τις βασικές ψυχικές ικανότητες όπως αυτή της θρέψης, αν και οι περισσότεροι δεν ασχολούνται με αυτή την απολύτως καίρια διάσταση της αριστοτελικής ανάλυσης της θρέψης ως ψυχικής δυνατότητας, γιατί μια αριστοτελικού τύπου ανάλυση της ζωής απαιτεί μια διαφορετική αντίληψη για την αιτιότητα και για το τι συνιστά ύλη ενός πράγματος. Απαιτεί εν ολίγοις μια διαφορετική μεταφυσική έννοια σχετικά με την ίδια την ύλη.

Η ΖΩΗ Ως EMMENEIA ΕΝΟΣ ΚΑΝΟΝΙΣΤΙΚΟΥ Α PRIORI

Canguilhem: Από το ‘Κανονικό και το Παθολογικό’ στην φιλοσοφία του σφάλματος, της ζωής και της γνώσης.

“...Η επιστήμη της ζωής ανακαλύπτει έτσι ότι έχει τη ζωή και ως υποκείμενο (μιας και αποτελεί εγχείρημα του ζώντος ανθρώπου), και ως αντικείμενο”. “...Ερμηνευμένη υπό μία ορισμένη οπτική η σύγχρονη βιολογία συνιστά, κατά κάποιο τρόπο, μια φιλοσοφία της ζωής”. [ΚΠ 272, Etudes 364].

“Γιατί λοιπόν να μην ονειρευόμαστε ένα κυνήγι ετερόδοξων γονιδίων, μια γενετική ιερή εξέταση;.....Στη βάση αυτού του ονείρου υπάρχει η γενναιόδωρη φιλοδοξία να απαλλάξουμε τα αθώα και ανήμπορα έμβια όντα από το βαρύ φορτίο να αντιπροσωπεύουν τα σφάλματα της ζωής. Στο τέλος όμως, βρίσκουμε την αστυνομία των γονιδίων, συγκαλυμμένη από την επιστήμη των γενετιστών.....οφείλουμε να θυμίσουμε στην ιατρική συνείδηση ότι το όνειρο μιας απόλυτης γιαιτρείας είναι συχνά το όνειρο μιας γιαιτρείας χειρότερης από την αρρώστια.”[ΚΠ 358-359]

Εισαγωγή

Το βιβλίο «Το Κανονικό και το Παθολογικό» του G.Canguilhem συνιστά ένα πολυδιάστατο έργο μείζονος θεωρητικής εμβέλειας. Πρόκειται για μια πραγματεία που αφορά κατ’αρχάς την φιλοσοφία της ιατρικής¹¹⁸⁴. Ωστόσο, ο συγγραφέας της πραγματευόμενος εκ νέου το πρόβλημα της σχέσης του κανονικού φαινομένου με το παθολογικό εγείρει συγχρόνως μια σειρά από θεμελιώδη εννοιολογικά ζητήματα που χρήζουν επαναδιερεύνησης. Όπως δηλώνει ο ίδιος, οικειοποιούμενος τον ορισμό του Leon Brunschvicg ότι “η φιλοσοφία είναι η επιστήμη των λυμένων προβλημάτων”, ακολουθεί “μια απαίτηση της φιλοσοφικής σκέψης, που επιτάσσει να ανοίγουμε εκ νέου τα προβλήματα παρά να τα κλείνουμε”¹¹⁸⁵. Το βιβλίο συνιστά υπόδειγμα άσκησης αυτής της φιλοσοφικής απαίτησης μέσω μιας μεθόδου που βασίζεται κυρίως στην εννοιολογική ανάλυση και γενεαλογία.

Κατά τον Canguilhem, ο ορισμός μιας έννοιας συνεπάγεται τη διατύπωση ενός προβλήματος ενώ η έννοια αποκτά καταρχάς νόημα μέσω της λογικής συναρμογής της με άλλες έννοιες¹¹⁸⁶. Ως εκ τούτου, η διαχρονική παρουσία μιας αμφίσημης έννοιας κατά την ιστορική διαδοχή διάφορων θεωριών μαρτυρεί την μόνιμη παρουσία του ίδιου προβλήματος στην καρδιά των προτεινόμενων λύσεων. Η δε αναγνώριση της εμμονής του προβλήματος, παρά τις συνεχείς του θεωρητικές αναδιατυπώσεις, είναι εκείνο που μπορεί να μας παρέχει το νήμα ορθολογικότητας που συνδέει την αλλαγή θεωριών και εκείνο που, αν χρειάζεται, μπορεί να μας οδηγήσει σε μια νέα κατεύθυνση επίλυσης. Αναδεικνύει τόσο την θεμελιώδη ιστορικότητα και ασυνέχεια που χαρακτηρίζουν την ορθολογική γνώση όσο και την κανονιστικότητα, δηλαδή τον κανόνα ορθολογικότητας, που διέπει την αναδρομική συνέχεια

¹¹⁸⁴ Επί της ουσίας πρόκειται για την διδακτορική του διατριβή στην ιατρική (το 1943), επεξεργασμένη και εμπλουτισμένη με ένα πρόσθετο κείμενο που γράφτηκε είκοσι χρόνια μετά (το 1963). Αξίζει να επισημάνουμε εδώ πως ο Canguilhem σπούδασε ιατρική μετά το τέλος των φιλοσοφικών του σπουδών και ενώ παράλληλα δίδασκε φιλοσοφία. Ένας λόγος, όπως αναφέρει ο ίδιος στην εισαγωγή του βιβλίου, ήταν η “..απόπειρα να υπαχθούν στον φιλοσοφικό στοχασμό μερικές από τις μεθόδους και τις κατακτήσεις της ιατρικής...” και να συνεισφέρει «στην ανανέωση ορισμένων μεθοδολογικών εννοιών, βελτιώνοντας την εννόσή τους μέσω της επαφής τους με την ιατρική πληροφορία» (ΚΠ, 56)

¹¹⁸⁵ ΚΠ, 57

¹¹⁸⁶ Βλ. IR 18γ, FCR 6, Etudes 21. Γενικότερα βλ. IR 32-37, FCR 3-6, Etudes 18-23.

αυτής της γνώσης προς την ‘αλήθεια’ από την προνομιακή σκοπιά του εκάστοτε παρόντος¹¹⁸⁷. Πρόκειται για τον κανόνα που πρέπει να διέπει την γνώση προκειμένου να μπορεί να χαρακτηριστεί ορθολογική και άρα για έναν κανόνα στον οποίο βασίζεται η κρίση του επιστημολόγου προκειμένου να διακρίνει την αλήθεια από το ψεύδος και να ανασυγκροτεί τον τρόπο με τον οποίο εδραιώνεται η γνώση σε ένα θεωρητικό πεδίο. Ωστόσο, κατά τον Canguilhem, ο κανόνας αυτός είναι ένας αξιολογικός κανόνας ανοικτός σε μελλοντικές αλλαγές που δεν συγκροτείται στη βάση μιας παγιωμένης ή αιώνιας αλήθειας αλλά με αναφορά στους τρόπους διαπλοκής της αλήθειας με το σφάλμα στην ιστορία συγκρότησης ενός γνωστικού κλάδου¹¹⁸⁸. Έτσι, ο επιστημολόγος προκειμένου να αποκαταστήσει την αυτονομία του επιστημονικού γίνεσθαι, δηλαδή να προσδιορίσει την ορθολογικότητα που διέπει την αλλαγή θεωριών επιλέγοντας αξιολογικά τα ορόσημα που κατατείνουν προς την σημερινή διευρυμένη αλήθεια, οφείλει προηγουμένως να εξιχνιάσει, υπό την σκοπιά του παρόντος, το σύνολο των δεσμών που καθιστούν τις συνεχώς αναδιατυπούμενες έννοιες αλληλένδετες με το θεωρητικό πεδίο διαμόρφωσής τους.

Ο εντοπισμός της πολυσημίας και η ανάλυση των παραμορφώσεων, των διορθώσεων, των αμφισημιών και των συμπαραδηλώσεων που φέρουν οι έννοιες αποκαλύπτουν την ορθολογική εντέλει διαδρομή τους αποκαθιστώντας έτσι μια σειρά ‘ενοσιολογικής προόδου’. Αποκαλύπτουν τον τρόπο με τον οποίο μπορεί μία έννοια να έχει εισαχθεί από ένα θεωρητικό, ή ακόμη και ιδεολογικό, πλαίσιο αναφοράς σε άλλο, μέχρι να καταλήξει να αποκτήσει το σημερινό, ωστόσο πάντα υπό αίρεση, “αληθινό της νόημα”: νόημα που, εν πρώτοις, δεν μπορεί παρά να συγκροτείται από τη “λογική συνοχή της με άλλες έννοιες”¹¹⁸⁹. Υπό το πρίσμα ακριβώς μιας τέτοιας νοηματικής αλληλοδιαπλοκής των εννοιών, ο Canguilhem, στην προσπάθεια του στο εν λόγω βιβλίο να επανορίσει την εντασιακή σχέση του κανονικού με το παθολογικό και να θέσει έτσι τις καταστατικές αρχές που πρέπει να διέπουν την έννοια του κανόνα, αναδεικνύει συγχρόνως την γνωσιακή σημασία του σφάλματος και βάσει αυτού καταλήγει να επιλαμβάνεται του προβλήματος της αλήθειας και της ζωής.

Το ‘Κανονικό και το Παθολογικό’ είναι από εκείνες τις πραγματείες που μπορούν να χαρακτηριστούν ως διαρκώς επίκαιρες. Εγκύπτει στα μεγάλα φιλοσοφικά προβλήματα χωρίς να παρέχει προκατασκευασμένες απαντήσεις παρά μόνο τα εργαλεία και τη μέθοδο

¹¹⁸⁷ Ο Canguilhem προσυπογράφει την άποψη του G.Bachelard πως “Κάθε ιστορικός της επιστήμης είναι υποχρεωτικά ιστοριογράφος της αλήθειας” και πως “ Τα συμβάντα της επιστήμης είναι συνδεδεμένα μέσα σε μια σταθερά αυξανόμενη αλήθεια”(IR 10-12). Ωστόσο, διαφοροποιούμενος από την ‘ιστορική επιστημολογία’ του δασκάλου του διατυπώνει την μέθοδο της ‘επιστημολογικής ιστορίας’ όπου προκρίνει την ιστορία των εννοιών έναντι της ιστορίας των θεωριών (και των τοπικών επιστημολογιών) και όπου η ιστορία της επιστήμης, επί της ουσίας, εμπίπτει στο έργο της “φιλοσοφικής γνωσιολογίας” (Etudes 23). Έτσι, κατά τον Canguilhem, το πρόβλημα του επιστημολόγου είναι να εγκαθιδρύσει την υποκείμενη σειρά ενοσιολογικής προόδου “προς την διεκδίκηση της αλήθειας η οποία μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο εκ των υστέρων και της οποίας η σύγχρονη έννοια επιστημονικής αλήθειας είναι το προσωρινό και υπό αίρεση καταληκτικό σημείο της”.Canguilhem 1988 IR, 9-12και Canguilhem FCR 1955, 3-6, Lecourt 1972, 77-79, Canguilhem 1975 Etudes, 13-23, Canguilhem 1988 IR, 10-15, 32-37.

¹¹⁸⁸ Η διάκριση της αλήθειας από το ψεύδος συνιστά τον πρόσκαιρο κανόνα. Μια οποιαδήποτε θεωρία προκειμένου να έχει αξιώσεις αλήθειας θα πρέπει να συνδυάζει τις έννοιες της κατά ένα τρόπο που δεν είναι τυχαίος, δηλαδή κατά ένα τρόπο που διέπεται από μια εσωτερική λογική στη βάση της οποίας διακρίνεται η αλήθεια από το ψεύδος. Ο τρόπος καθορισμού αυτής της διχοτομίας μπορεί να είναι ασυνεχής και αυτή η ασυνέχεια επιβάλλει την θεώρηση της ιστορίας ως μιας σειράς αυτοδιορθώσεων του επιστημονικού κανόνα. Η κρίση του επιστημολόγου μπορεί να αποφανθεί ότι μια θεωρία υπήρξε ψευδής μόνο στην βάση αυτών των αρχών, αναδεικνύοντας δηλαδή υπό το φώς του παρόντος την εσωτερική ασυνέπεια της υπό εξέταση θεωρίας.

¹¹⁸⁹ Canguilhem 1955, 6, Etudes 235

ανίχνευσής τους. Είναι ένα από τα λίγα έργα που δομείται στη βάση αυτών που υποστηρίζει. Αποτελεί το ίδιο άσκηση της ορθολογικής μεθόδου που προτείνει ενώ ‘οι απλές και ταπεινές μεθοδολογικές του προτάσεις’, όπως ονομάζει ο ίδιος ο Canguilhem τα αιρετικά για πολλούς συμπεράσματά του, επιφέρουν ανατροπές τόσο στο χώρο της επιστημολογίας όσο και της παραδοσιακής φιλοσοφίας¹¹⁹⁰. Ο Γιώργος Φουρτούνης στο εξαιρετικό επίμετρο της μετάφρασης¹¹⁹¹ εστιάζει στην κριτική τοποθέτηση του Canguilhem όσον αφορά στο φιλοσοφικό ζήτημα της κανονιστικότητας. Αναδεικνύει εύστοχα τη στενή συνάρθρωσή της με την αντίληψη του για την βιολογική κανονιστικότητα και αναλύει διεξοδικά τον τρόπο με τον οποίο καθορίζει τις απόψεις του για την επιστημονική ορθολογικότητα. Κατά τον Φουρτούνη η προβληματική του κανονικού είναι το νήμα που συνδέει την ανάπτυξη της σκέψης του Canguilhem καθώς συνιστά το ερώτημα που μέσα από την επιστημολογική διερεύνηση των βιο-ιατρικών επιστημών τον οδήγησε, αρχικά, στον επανορισμό της έννοιας του βιολογικού κανόνα και, συνακόλουθα, στην επαναδιερεύνηση της γενικότερης έννοιας του κανόνα κυρίως όσον αφορά το πεδίο της επιστημονικής και επιστημολογικής ορθολογικότητας. Επιπροσθέτως, ο Φουρτούνης αναδεικνύει και πώς, από την κριτική ανάλυση της έννοιας του βιολογικού κανονικού, αποσαφηνίζεται και το αίνιγμα του έμβιου όντος μέσα από “έναν βιταλιστικό οιονεί ορισμό της ζωής ως εμμενούς κανονιστικότητας”, ενώ, συγχρόνως, επιχειρηματολογεί πως “εδώ η ζωή πρέπει να κατανοηθεί ως μια υλιστική φιλοσοφική κατηγορία” η οποία “δεν αναφέρεται μόνο στο αντικείμενο των βιολογικών επιστημών, πράγμα που προσδιορίζει ως υλιστικό αυτόν τον βιταλισμό έναντι κάθε αναγωγισμού ή βιολογισμού”¹¹⁹².

Συμφωνώντας ως επί το πλείστον με την άρτια ανάλυση του Φουρτούνη, θα επικεντρωθώ στην *απαράκαμψη*, κατά την γνώμη μου, σημασία που κατέχει η θέση του Canguilhem για την “ζωτικότητα του βιταλισμού”¹¹⁹³ όσον αφορά το έργο του γενικότερα και το κανονικό και το παθολογικό ειδικότερα. Όπως δηλώνει ο ίδιος, “η κατανόηση της ζωτικότητας του βιταλισμού συμποσούται στην εμπλοκή σε μια έρευνα για το νόημα των σχέσεων της ζωής με την επιστήμη γενικότερα και της ζωής με την επιστήμη της ζωής ειδικότερα”¹¹⁹⁴. Το νήμα της σκέψης του μπορεί να εκδιπλωθεί μόνο αν κατανοήσουμε πως, πριν από όλα, “ο στοχασμός για το έμβιο οφείλει να αντλεί από το έμβιο την ιδέα του έμβιου” καθότι “ένας λελογισμένος ορθολογισμός οφείλει να γνωρίζει τα όρια του” και ως εκ τούτου να ξέρει πως “η νόηση δεν μπορεί να εφαρμοστεί στην ζωή παρά μόνο αναγνωρίζοντας την πρωτοτυπία της”¹¹⁹⁵. Υποστηρίζει πως η ίδια η γνώση αποτελεί μια *ιδιαζόντως ζωτική δραστηριότητα* που έγκειται κυρίως στην διαμόρφωση και την ανάπτυξη εννοιών οι οποίες, από μία πλευρά, συνιστούν έναν από τους τρόπους ανταλλαγής

¹¹⁹⁰ “Προσθέτω, τελειώνοντας, ότι ορισμένοι αναγνώστες ξαφνιάστηκαν από τη συντομία των συμπερασμάτων μου καθώς και από το γεγονός ότι αφήνουν ανοιχτή την πόρτα στη φιλοσοφία. Οφείλω να πω ότι αυτό έγινε εκ προθέσεως. Θέλησα να θέσω τις βάσεις για μία μελλοντική διατριβή στη φιλοσοφία. Είχα επίγνωση ότι θυσιάσα στον φιλοσοφικό δαίμονα αρκετά, εάν όχι πάρα πολλά, από μία ιατρική διατριβή. Έδωσα λοιπόν επίτηδες στα συμπεράσματά μου τη μορφή απλών και ταπεινών μεθοδολογικών προτάσεων”. ΚΠ 52-53

¹¹⁹¹ Εκδόσεις Νήσος (2007), *Μετάφραση, επιμέλεια, επίμετρο: Γιώργος Φουρτούνης*.

¹¹⁹² ΚΠ επίμετρο 401,414,415

¹¹⁹³ CV 85

¹¹⁹⁴ CV 85

¹¹⁹⁵ CV 13. Με ‘λελογισμένο ορθολογισμό’ αποδίδουμε τον δύστροπο όρο ‘rationalisme raisonable’ του ίδιου του Canguilhem, που, κατά την γνώμη μας, χαρακτηρίζει με τον καλύτερο τρόπο τον ιδιότυπο αλλά συνεπή ορθολογισμό του. Το παράθεμα που είναι από την εισαγωγή του βιβλίου του «La Connaissance de la Vie» τελειώνει με την χαρακτηριστική φράση που λέει πως “..... για να κάνουμε μαθηματικά θα αρκούσε να ήμασταν άγγελοι, αλλά για να κάνουμε βιολογία, ακόμη και με την βοήθεια της νόησης, χρειάζεται μερικές φορές να νοιώθουμε ζώα” (CV13) ενώ αργότερα στο ίδιο έργο συμπληρώνει πως “...θα πρέπει να μάθουμε να κάνουμε χώρο για το ανορθολογικό, ακόμη και όταν, ή μάλλον προπαντός όταν, θέλουμε να υπερασπιστούμε τον ορθολογισμό” (CV125)

πληροφορίας του ανθρώπου με ένα ήδη ζωτικά σημασιολογημένο και νοηματοδοτημένο περιβάλλον.¹¹⁹⁶ Υπ'αυτή την ιδιότυπη βιταλιστική σκοπιά ο Canguilhem δεν ισχυρίζεται μόνον ότι η ζωή αποτελεί μια μη αναγώγιμη έννοια που είναι απαραίτητη στην επιστήμη, αλλά υποστηρίζει και ότι η εννοιολογική γνώση είναι μια ιδιαζόντως ζωτική λειτουργία, και μάλιστα, όχι απλώς επειδή αποτελεί το έργο ενός ζώντος αλλά κυρίως λόγω του ότι συνιστά μια προσίδια στον άνθρωπο συνέχεια και επέκταση της καθολικής ικανότητας των ζωντανών όντων να αλληλεπιδρούν με το περιβάλλον τους.¹¹⁹⁷ Έτσι, η αναγνώριση της ιδιαιτερότητας της ζωής οδηγεί στην κατανόηση “της ύλης μέσα στη ζωή και της επιστήμης της ύλης, που είναι η επιστήμη tout court, εντός της δραστηριότητας του έμβιου”¹¹⁹⁸. Επί της ουσίας, ο Canguilhem μέσα από τον ιδιότυπο βιταλισμό του αναδεικνύει πως η ζωή αποτελεί, οντολογικά και λογικά, συνθήκη δυνατότητας της γνώσης, ενώ συγχρόνως διατείνεται πως τελικά η γνώση της ζωής θα πρέπει να υιοθετήσει την διαλεκτική δομή του αντικειμένου της, δηλαδή της ίδιας της ζωής¹¹⁹⁹. Ανασυγκροτώντας την κυκλική, καίτοι όχι φαύλη, πορεία του εν λόγω βιταλιστικού εγχειρήματός, μπορούμε να πούμε πως ξεκινά με μια ορθολογική ανάλυση της διαμόρφωσης της έννοιας της ζωής για να βρει τις ρίζες της ορθολογικότητας στην κανονιστικότητα της ζωής ούτως ώστε μέσω της ζωής να επαναθέσει γενικότερα το ζήτημα της κανονιστικότητας και της ορθολογικότητας.¹²⁰⁰

Έτσι, μολονότι η προβληματική του κανονικού διατρέχει σχεδόν όλο το έργο του Canguilhem, το νήμα της σκέψης του εκκινά προπάντων από την ανάλυση της ίδιας της έννοιας της ζωής και της σχέσης της με τη γνώση ενώ η κανονιστικότητα συνιστά συγχρονική και απaráκαμπτη απόρροια αυτής της ανάλυσης που εν τέλει ταυτίζεται με την προκείμενη από την οποία ξεκίνησε. Ο ορισμός της έννοιας της ζωής αποτυπώνει ένα διηνεκές πρόβλημα που διέπεται από μια ασυνέχεια απαντήσεων η κριτική ανάλυση των οποίων συγκροτεί το ορθολογικό υπόβαθρο που προαπαιτείται όχι μόνο για κάθε νέα σύλληψη της εν λόγω έννοιας και για κάθε αποτίμηση των σύγχρονων θεωριών των επιστημών της ζωής, αλλά και για κάθε γνωσιολογική και φιλοσοφική ανάλυση εν γένει. Ο ίδιος δηλώνει πως αναλαμβάνει το ρίσκο της προσπάθειας να εγκαθιδρύσει “τη θεμελιώδη σημασία του κανονικού μέσω μιας φιλοσοφικής ανάλυσης της ζωής, θεωρημένης ως δραστηριότητας εναντίωσης στην αδράνεια και την αδιαφορία”¹²⁰¹. Τόσο η ιδέα του για την κανονιστικότητα της ζωής και την σημασία του σφάλματος όσο και ο αναστοχασμός του πάνω στην βιολογική ατομικότητα¹²⁰², από τα οποία και αντλεί κριτήρια για την γενικότερη σημασία του κανονικού, συνιστούν αλληλοδιαπλεκόμενες έννοιες που ανακύπτουν μέσα από την κριτική ανάλυση της διαμόρφωσης της έννοιας της ζωής, ενώ συγχρόνως η εκ νέου πραγμάτευσή τους επαναστοχεύει στην επίλυση του αινίγματος των έμβιων όντων και των αξιολογικών δραστηριοτήτων τους. Ωστόσο, καταλήγει σε μία επίλυση που δεν συγκροτεί μια οριστική απάντηση αλλά που αποκαλύπτει το νήμα που αποκτά η σύγχρονη έννοια της ζωής μέσα από την κριτική ανάλυση της μέχρι σήμερα εξέλιξης των εννοιών των επιστημών της ζωής. Πρόκειται για μια ‘βιταλιστική’ επίλυση που παραμένει ανοιχτή σε περαιτέρω αλλαγές καθώς δεν συγκροτεί μια οριστική φιλοσοφική θεωρία που θεσμοθετεί ένα

¹¹⁹⁶ Ενδεικτικά βλ. ΚΠ 39, 267-268, 305-306, 362-363, Etudes 360-364, CV 10-11, 79-80, 95 Wolfreys 2006, 97

¹¹⁹⁷ Βλ. Gayon (1998) 319-320, Gordon (1998) 184-185 “Η γνώση συνιστά μία γενική μέθοδο για την άμεση ή έμμεση επίλυση των εντάσεων ανάμεσα στον άνθρωπο και το περιβάλλον του” CV10

¹¹⁹⁸ CV 95

¹¹⁹⁹ CV 85

¹²⁰⁰ Βλ. ΚΠ163

¹²⁰¹ ΚΠ 299

¹²⁰² Κατά τον Gayon οι διαδοχικές επεξεργασίες της έννοιας της ατομικότητας επιφέρουν μια σημαντική εξέλιξη στη βιολογική φιλοσοφία του Canguilhem ενώ το ‘Κανονικό και το Παθολογικό’ αποτελεί επί της ουσίας μια μελέτη πάνω στην βιολογική ατομικότητα. (Gayon 1998, 307-311)

κανονιστικό πλαίσιο υπεράνω του ιστορικά επανασυγκροτημένου κανόνα που κάθε φορά απορρέει από την τρέχουσα κατάσταση της σύγχρονης επιστήμης. Έχουμε να κάνουμε με έναν ιδιότυπο βιταλισμό που διακρίνεται ριζικά από κάθε κλασική βιταλιστική θεωρία καθώς συνιστά “περισσότερο αίτημα παρά μέθοδο, και ίσως περισσότερο ηθική επιταγή παρά θεωρία”¹²⁰³. Εν κατακλείδι, “συνιστά την άρνηση δύο μεταφυσικών ερμηνειών των αιτιών των οργανικών φαινομένων, του ανιμισμού και του μηχανικισμού. ... Είναι η απλή αναγνώριση της πρωτοτυπίας του γεγονότος της ζωής”¹²⁰⁴. Ουσιαστικά, για τον Canguilhem, η έννοια της ζωής συνιστά την κεντρική προβληματική από την οποία εκπορεύονται όλα τα μείζονα ερωτήματα ενώ μεθοδολογικά συνιστά το κομβικό πρόβλημα στο οποίο συγκλίνουν. Αποτελεί πάντοτε, έμμεσα ή άμεσα, την ενεργητική προϋπόθεση και τον κατευθυντήριο άξονα κάθε βιολογικής σκέψης ή έρευνας, και όχι μόνο, καθώς η αντίληψη μας για το έμβιο συνεπιφέρει μια οντολογική και μια αξιολογική διάσταση ενώ, συγχρόνως, υπόκειται της αντίληψής μας για την γνώση, την ορθολογικότητα και την αλήθεια· εν ολίγοις καθορίζει όλη την κοσμοθεωρία μας.

Ο στόχος μου στη συνέχεια αυτού του κειμένου περιορίζεται στην αποσαφήνιση κάποιων σημείων προκειμένου να αναδείξω πως το πολύπτυχο έργο του Canguilhem έχει, επί της ουσίας, έναν και μόνο βασικό άξονα, ένα ‘κέντρο αναφοράς’ που όπως προανέφερα δεν είναι άλλο από το φιλοσοφικό πρόβλημα που θέτει η ύπαρξη του ζωντανού όντος. Συγχρόνως, θα επιχειρήσω να δείξω πως ο τρόπος πραγμάτευσης αυτού του προβλήματος αποτελεί βασική πηγή όχι μόνο επιστημολογικών αλλά και οντολογικών ανατροπών και πως οι περισσότερες από αυτές σκιαγραφούνται ήδη στην εν λόγω φιλοσοφική πραγματεία για το κανονικό και το παθολογικό. Γιατί, μολονότι το ‘Κανονικό και το Παθολογικό’, μέσω της πρόκρισης της έννοιας της παρεκτροπής και του σφάλματος, αποτελεί όντως μία μελέτη πάνω στην βιολογική κανονιστικότητα και την βιολογική ατομικότητα¹²⁰⁵, εν κατακλείδι συμποσούται και αυτό σ’ έναν αναστοχασμό πάνω στην έννοια της ζωής και της αντικειμενικής διάστασης των αξιών που έλκουν το νόημα τους από αυτή. Υπό μία οπτική, οι προεξάρχουσες έννοιες της κανονιστικότητας και του σφάλματος συνιστούν τα εργαλεία μέσω των οποίων επιχειρεί να οριοθετήσει τον τρόπο ύπαρξης των ζωντανών όντων. Από την άλλη, πρόκειται για έννοιες που ανακύπτουν μέσα από την γνωσιολογική ανάλυση της διαμόρφωσης της ίδιας της έννοιας της ζωής. Εν ολίγοις, “ο Canguilhem, μέσα από την αποσαφήνιση της γνώσης που αφορά τη ζωή και τις έννοιες που διαρθρώνουν αυτή τη γνώση, θέλει να ανακαλύψει εκ νέου ποιες από αυτές ανήκουν στην έννοια της ζωής. Στην έννοια, δηλαδή, στο μέτρο που η ίδια συνιστά έναν από τους τρόπους αυτών των πληροφοριών που κάθε ανθρώπινο ον επιστρατεύει από το περιβάλλον του και μέσω των οποίων, παράλληλα, το διαρθρώνει.”¹²⁰⁶

Όπως αναφέρει ο ίδιος, “προκειμένου να έχει κάποιο νόημα το ερώτημα του γνωρίζειν”, θα πρέπει “στην ιστορική συγκρότηση της βιολογίας η εναλλαγή των ενδεικτικών ορισμών του ζωντανού όντος, που αποτελούν αντικείμενο της επιστήμης της βιολογίας, να

¹²⁰³ CV 88

¹²⁰⁴ CV156. Κατά μια έννοια υποδηλώνει απλώς το επιστημολογικό άνοιγμα που εξασφαλίζει στη βιολογία την επιστημονικότητα του αντικειμένου της και καθοδηγεί την κρίση ως προς τους αναγωγισμούς που θα πρέπει να αποφευχθούν. Η κριτική όμως του μηχανικισμού ως μεταφυσικής ερμηνείας, πέραν του ότι συνιστά μια πολύ σημαντική επανόρθωση της κρίσης μας σχετικά με το μεθοδολογικό πρότυπο που οριοθετεί το τι αναγνωρίζεται ως αντικείμενο της επιστήμης, διανοίγει και μια οπτική που μας δίνει την δυνατότητα να προσεγγίσουμε τον πυρήνα του προβλήματος που αντιμετωπίζει ο σύγχρονος φυσικαλισμός ως προς την ερμηνεία των ζωτικών φαινομένων. [Επ’ αυτού βλ. και Fichant 1990, 185]

¹²⁰⁵ Delaporte 1994 και Gayon 1998

¹²⁰⁶ ΚΠ, εισαγωγή Foucault, 39

υποκρύπτει μια αρχή θεματικής διατήρησης¹²⁰⁷. Πρόκειται για μια αρχή που χαρακτηρίζει την ιστορία της βιολογίας και η οποία αντανακλά την υποταγή των βιολόγων στο “αδιαμφισβήτητο δεδομένο της ζωής ότι σε οιαδήποτε μορφή της ενέχει πάντοτε την αυτοσυντήρηση μέσω της αυτορρυθμισμού”¹²⁰⁸. Η ζωή είναι μια κανονιστική δραστηριότητα βάσει της οποίας το έμβιο, που χαρακτηρίζεται από την δυνατότητα του παρεκκλίνειν και του σφάλλιν, συνεχώς κανονικοποιεί τις καταστάσεις του και προσπαθεί να διορθώσει τα σφάλματα στα οποία αναπόδραστα υποπίπτει: “η ζωή είναι το σύνολο των διαδικασιών που αντιστέκονται στο θάνατο”, είναι μια αυτοσυντηρούμενη διαδικασία όπου αυτοσυντήρηση σημαίνει διατήρηση της ίδιας της ζωής, δηλαδή διατήρηση, από το ίδιο το έμβιο, της ταυτότητάς του ως ζωντανού εξατομικευμένου όντος.¹²⁰⁹ Εν’ ολίγοις, το ζήτημα της ‘κανονικότητας’ δεν συνιστά ένα παρωχημένο ζήτημα ιστορικού ενδιαφέροντος αλλά ένα διαρκές πρόβλημα οι επαναδιατυπώσεις του οποίου αποτελούν καίριο υπόδειγμα της ‘αρχής θεματικής διατήρησης’ που χαρακτηρίζει τις επιστήμες της ζωής. Μολονότι το ψευδοθεωρητικό περιεχόμενο κάποιων προεπιστημονικών εννοιολογήσεων της κανονικότητας έχει εγκαταλειφθεί, οι ίδιες οι εννοιολογήσεις διατηρούνται αναδιαμορφωμένες ως δείκτες της αντικειμενικής μοναδικότητας των ζωντανών οργανισμών.¹²¹⁰ Ακόμα και στο πλαίσιο μιας μονιστικής υλιστικής επιστημολογίας η φυσική παραμένει ριζικά διαφορετική από τη βιολογία καθώς “υπάρχει βιολογική παθολογία αλλά δεν υπάρχει φυσική ή χημική ή μηχανική παθολογία”¹²¹¹. η αρρώστια και ο θάνατος δεν αποτελούν ποτέ, ως τέτοια, προβλήματα της φυσικής αλλά αποτελούν προβλήματα της βιολογίας. Η ζωή ως αυτοσυντηρούμενη διαδικασία που αντιστέκεται στην αρρώστια και στον επικείμενο θάνατο διέπεται πάντοτε από κανόνες το ζωτικό νόημα των οποίων αποτελεί βασικό θέμα των βιοϊατρικών επιστημών. Το γεγονός ότι “δεν υπάρχει βιολογική αδιαφορία” μας επιτρέπει “ήδη να κάνουμε λόγο για βιολογική κανονιστικότητα”¹²¹² και άρα για ζωτικές αξίες. Πρόκειται για μια αντικειμενικά ερμηνευμένη αξιολογία καθότι αντλεί τις ρίζες της από την ίδια την ζωή και εισχωρεί αναπόδραστα στα εννοιολογικά θεμέλια των επιστημών της ζωής¹²¹³.

Εν κατακλείδι, ο στόχος μου συμποσούται στο να δείξω πως ο τρόπος με τον οποίο θέτει ο Canguilhem το γενικότερο φιλοσοφικό πρόβλημα της γνώσης και της σχέσης της με τη ζωή, το οποίο αναδεικνύεται μέσα από την ιδιάζουσα ορθολογικότητα που χαρακτηρίζει τις επιστήμες της ζωής λόγω της ειδικής σχέσης της βιολογικής γνώσης με το αντικείμενο της¹²¹⁴, τοποθετεί το υποκείμενο και το αντικείμενο της γνώσης σε μια ιδιόμορφη

¹²⁰⁷ IR 123

¹²⁰⁸ IR 124

¹²⁰⁹ Βλ. ΚΠ 163, Etudes 364, VR 17, 69, IR 52. Ως τον ανυπέβλητο ορίζοντα αυτού του ορισμού, ο Canguilhem αναφέρεται κατ’ επανάληψη στη βιταλιστική θέση του Μπισά. Βλ. και Φουρτούνης 2007 401-402.

¹²¹⁰ Βλ. IR 137-138

¹²¹¹ ΚΠ 164. Βλ και CV 95

¹²¹² ΚΠ 166

¹²¹³ “ Η έννοια του κανόνα είναι μια πρωταρχική έννοια η οποία δεν μπορεί να αναχθεί σε μια έννοια που θα επεδεχόταν αντικειμενικού προσδιορισμού με επιστημονικές μεθόδους. ...Η απόδοση αξίας ‘κανονικού’ σε σταθερές, το περιεχόμενο των οποίων η φυσιολογία προσδιορίζει επιστημονικά, εκφράζει τη σχέση της επιστήμης της ζωής με την κανονιστική δραστηριότητα της ζωής” [ΚΠ 280-281]. “Είναι η ίδια η ζωή, και όχι η ιατρική κρίση, αυτό που κάνει τη βιολογική κανονικότητα μια έννοια με αξία και όχι μία έννοια στατιστικής πραγματικότητας” [ΚΠ 168]. “Μπορούμε να διερευνήσουμε αντικειμενικά, δηλαδή απροκατάληπτα, ένα αντικείμενο που δεν μπορεί να συλληφθεί και να συγκροτηθεί χωρίς συσχετισμό με μια θετική ή αρνητική αξιολόγηση, ένα αντικείμενο που δεν είναι τόσο ένα γεγονός όσο μια αξία” [ΚΠ 282]. Βλ. και Gayon (1998), 312-316, ES 275

¹²¹⁴ Η ειδική σχέση της βιολογικής γνώσης με το αντικείμενό της θα μπορούσαμε να πούμε ότι συμπυκνώνεται στο παρακάτω απόσπασμα: “Το έμβιο ον, που στην ανθρώπινη έκφασή του έφτασε να παρέχει στον εαυτό του μεθόδους και μια ανάγκη για επιστημονικό προσδιορισμό του πραγματικού,

διαδραστική σχέση η οποία, έχοντας ως κέντρο αναφοράς το ζωντανό ον¹²¹⁵, υποσκελίζει τις παραδοσιακές αντιθέσεις μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου και ανοίγει τον δρόμο για τις ανατροπές που προανέφερα.

Προς μια βιολογική φιλοσοφία

Μολονότι ο G.Canguilhem (1904-1995) υπήρξε μια κεντρική μορφή της γαλλικής διανόησης από το έργο του οποίου δεδηλωμένα επηρεάστηκαν και εμπνεύστηκαν διάσημοι διανοητές, όπως ο M.Foucault και ο L.Althusser, το έργο του παραμένει δυσπρόσιτο και λιγότερο γνωστό¹²¹⁶. Πέραν του ότι ο ίδιος δεν ανήκε στους περιώνυμους κύκλους του μαρξισμού και του στρουκτουραλισμού, γενικότερα το έργο του δεν μπορεί να ενταχθεί σε κάποιο κυρίαρχο ρεύμα, ενώ η εμβέλεια του ιδιότυπου στοχασμού του, αν δεν παραβλεφθεί όπως ως επί το πλείστον συμβαίνει, θα μπορούσε ακόμη και να αλλάξει το κυρίαρχο φιλοσοφικό τοπίο. Μέσα από τις σημαντικές επιρροές που άσκησε το έργο του σε γάλλους δομιστές και μεταδομιστές αναδεικνύονται και αναπτύσσονται μεν κάποιες πτυχές της σκέψης του αλλά αυτό γίνεται επιλεκτικά και χωρίς να διαφαίνεται επαρκώς η αυστηρότητα και η λιτότητα της γραφής του. Ως εκ τούτου, βασικά στοιχεία που τον διακρίνουν τόσο υφολογικά όσο και ουσιαστικά από το σύγχρονο γαλλικό ρεύμα σκέψης παραμένουν, ως επί το πλείστον, ανεπεξέργαστα. Εκτός της γαλλικής παράδοσης, αναφορές στο έργο του Canguilhem απαντώνται περισσότερο σε κάποιες προσεγγίσεις της κοινωνιολογίας και της φιλοσοφίας της ιατρικής, λιγότερο στην ιστορία της βιολογίας και στην επιστημολογία και σχεδόν καθόλου στην τρέχουσα φιλοσοφία της βιολογίας¹²¹⁷. Αναλόγως με το αντικείμενο του ενδιαφέροντος, η αποσπασματική ενασχόληση με το έργο του επικεντρώνεται συνήθως στις ιδιάζουσες απόψεις του όσον αφορά το επιστημολογικό καθεστώς των αξιών, την έννοια του κανόνα, τις σχέσεις των κανονικών φαινομένων με τα παθολογικά και το φιλοσοφικό ζήτημα της επιστημονικής κανονιστικότητας και ορθολογικότητας. Ωστόσο, σπάνια διακρίνονται επαρκώς η ουσία και η παράδοξη λογική συγκρότηση και ενότητα του σύνολου έργου του καθώς και η επιστημολογική και φιλοσοφική του εμβέλεια. Ετούτο έγκειται κυρίως στο ότι, σκόπιμα ή μη, στις περισσότερες αναλύσεις των έργων του παραμερίζονται ή υποβαθμίζονται καίριοι συνδεδετικοί κρίκοι και ρηξικέλευθα θεωρητικά συνεπακόλουθα της επιχειρηματολογίας του. Και ένα θέμα που, ως επί το πλείστον, παραλείπεται ή υποβαθμίζεται είναι η οντολογική διάσταση της θέσης του Canguilhem για τα ζωντανά όντα: ο αποκαλούμενος ιδιότυπος 'βιταλισμός' του που συχνά φέρνει σε αμηχανία ακόμη και κάποιους από τους πιο ένθερμους μελετητές του.

Ωστόσο, η 'βιταλιστική' πραγμάτευση του έμβιου είναι ακριβώς εκείνο που θα μπορούσε να σηματοδοτήσει μια ριζική αλλαγή όχι μόνο στο χώρο των επιστημών της ζωής αλλά και στη φιλοσοφία γενικότερα. Ο Canguilhem συγκροτεί μια επιστημολογική ανάλυση η οποία

βλέπει αναγκαστικά τη φιλοδοξία προσδιορισμού του πραγματικού να επεκτείνεται και στην ίδια τη ζωή. Η ζωή καθίσταται --ή μάλλον έχει καταστεί ιστορικά, δεν ήταν ανέκαθεν-- αντικείμενο επιστήμης. Η επιστήμη της ζωής ανακαλύπτει έτσι ότι έχει τη ζωή και ως υποκείμενο (μιας και αποτελεί εγχείρημα του ζώντος ανθρώπου), και ως αντικείμενο" ΚΠ 272

¹²¹⁵ Βλ. Etudes 352

¹²¹⁶ Όπως επισημαίνει και ο J.Gayon (1998, 309) από την σημαντική και διάσπαρτη εργογραφία του Canguilhem, πέραν από την μετάφραση αποσπασμάτων από όλο το έργο του στην πολύ σημαντική έκδοση του 'A Vital Rationalist' (1994) από τον Francois Delaporte η οποία πράγματι αναδεικνύει όλες τις πτυχές σκέψης του, μόνο δύο βιβλία του έχουν μεταφραστεί πλήρως στα αγγλικά: το πρώτο του, 'Le Normale et le Pathologique' (1943/1966/1972) που μεταφράστηκε το 1978 με εισαγωγή από τον M.Foucault και επανεκδόθηκε το 1989, και το τελευταίο του, 'Ideologie et Rationalite dans l'Histoire des Sciences de la Vie' (1977) που μεταφράστηκε το 1988. Αυτό δε εξακολουθεί να ισχύει μέχρι και σήμερα.

¹²¹⁷ Βλ. και Φουρτούνης (2007) 14-16 και 379-380 και Economy and Society 298

υποδεικνύει μια βιολογική φιλοσοφία¹²¹⁸ που διαρρηγνύει τα στεγανά της σύγχρονης επιστημολογίας και φιλοσοφίας καθώς αποφεύγει τόσο την φυσιοκρατία όσο και τον ιδεαλισμό ενώ, συγχρόνως, διαφωτίζει γόνιμα ένα σύνολο αδιεξόδων που ταλαιπωρούν τις σύγχρονες προσεγγίσεις. Θα μπορούσαμε να πούμε πως, θέτοντας το ζωντανό ον ως “απόλυτο μη αναγώγιμο σύστημα αναφοράς”¹²¹⁹, διαρρηγνύει τόσο τα υλιστικά όρια της φυσιοκρατικής προσέγγισης όσο και τα ανθρωποκεντρικά όρια της υπαρξιακής και ιδεαλιστικής φιλοσοφίας. Αναδεικνύοντας την ζωή ως αντικειμενικό *a priori*, ήτοι ως *sine qua non* συνθήκη δυνατότητας αλλά και ως αντικείμενο της γνώσης, προτείνει ένα ιδιότυπο είδος ‘ορθολογικού βιολογικού ρεαλισμού’ μέσω του οποίου ενώ αμφισβητεί κάθε μη ρεαλιστική και σχετικιστική προσέγγιση στην επιστήμη, συνάμα αποδέχεται την θεμελιώδη ιστορικότητα της ορθολογικής γνώσης υποσκελίζοντας τα κλασσικά διλήματα μεταξύ ρεαλισμού ή αντιρεαλισμού, ορθολογισμού ή σχετικισμού και ούτω καθεξής¹²²⁰. Τέλος, μέσω της βιολογικής φιλοσοφίας, η πολύπλευρη θεματολογία του Canguilhem που ξεκινά από την φιλοσοφία της ιατρικής και εκτείνεται στην ιστορία της βιολογίας, στην φιλοσοφία της επιστήμης¹²²¹ αλλά και στην κοινωνιολογία και στην ψυχολογία, συνυφαίνεται σε ένα ενιαίο ορθολογικό οικοδόμημα με επίκεντρο την έννοια της ζωής.

Θα πρέπει εντούτοις να διευκρινίσω πως η βιολογική φιλοσοφία δεν συνιστά μια *a priori* θεωρία της γνώσης, ούτε πρεσβεύει ένα μεταφυσικό σύστημα που μέσα από ένα μοναδικό και καθορισμένο σύνολο πρώτων αρχών και εννοιών προσπαθεί να κατανοήσει τη ζωή προτείνοντας μια οντολογία ανεξάρτητα από κάθε εμπειρικό έλεγχο. Έτσι, δεν εντάσσεται σε μία φιλοσοφική βιολογία που θα ερμήνευε την βιολογία μέσω ενός δεδομένου και κλειστού εννοιολογικού συστήματος, ενώ συνακόλουθα αποφεύγει κάθε αναγωγισμό αλλά και κάθε βιολογισμό φυσικαλιστικού τύπου. Ο φιλοσοφικός προβληματισμός του Canguilhem “ακολουθεί τις προβληματοποιήσεις της ίδιας της ζωής όπως αυτές αποκαλύπτονται ή εκθέτονται μέσα από τις έννοιες των επιστημών της ζωής”¹²²². Πρόκειται για μια φιλοσοφικά ανεπτυγμένη ιστορική προβληματολογία όπου μέσα από την κριτική ανάλυση της διαμόρφωσης των εννοιών των επιστημών της ζωής, στις οποίες αποτυπώνονται αυτά τα προβλήματα, αφενός αναδεικνύεται η ιδιαίτερη ορθολογικότητα που διέπει την βιολογική γνώση και αφετέρου αποκαλύπτεται η υπολανθάνουσα διατεταγμένη πρόοδος προς την διεκδίκηση της αλήθειας¹²²³ ενταυτό με τον προσδιορισμό του νοήματος της ίδιας της έννοιας της ζωής. Και αυτό γιατί οι έννοιες της ζωής που εκδιπλώνονται από τις επιστήμες της ζωής θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως αναπόσπαστο κομμάτι του υπό μελέτη φαινομένου, δηλαδή της ίδιας της ζωής.¹²²⁴ Έτσι, ο Canguilhem συγκροτεί μια βιολογικά πληροφορημένη φιλοσοφική θεώρηση της ζωής η οποία κατά την

¹²¹⁸ Ο ίδιος ο Canguilhem χρησιμοποιούσε κάποιες φορές τους όρους ‘βιολογική φιλοσοφία’, ‘φιλοσοφική βιολογία’ ή ‘φιλοσοφία των επιστημών της ζωής’ αλλά ποτέ τον όρο ‘φιλοσοφία της βιολογίας’. Επ’ αυτού βλ. Gayon (1998, 306) Εμείς εδώ θα χρησιμοποιούμε τον όρο ‘φιλοσοφική βιολογία’ όταν αναφερόμαστε στον φιλοσοφικό τρόπο προσέγγισης των επιστημών της ζωής, δηλαδή στην σύμφωνα με την επιστήμη της βιολογίας πραγμάτευση των φιλοσοφικών προβλημάτων που ανακύπτουν και τον όρο ‘βιολογική φιλοσοφία’ όταν αναφερόμαστε στη φιλοσοφία που έχει ως αφετηρία την φιλοσοφική βιολογία. CV 83, 123, 94, Etudes 354, Fichant 184.

¹²¹⁹ CV 154. Βλ. και Etudes 352 : “Επομένως υπάρχει μέσα στην γνώση της ζωής ένα κέντρο αναφοράς που δεν επιλέγεται, ένα κέντρο αναφοράς, θα μπορούσαμε να πούμε απόλυτο. Το έμβιο είναι ακριβώς ένα τέτοιο κέντρο αναφοράς. Δεν είναι επειδή είμαι σκεπτόμενος, δεν είναι επειδή είμαι υποκείμενο με το υπερβατολογικό νόημα του όρου, είναι επειδή είμαι ζωντανός που πρέπει να ψάξω μέσα στην ζωή την αναφορά της ζωής.”

¹²²⁰ Rabinow 188, Gayon 1998 321-322, Hertogh 1987 119, 121, 122, Badiou 1998 230-232.

¹²²¹ Βλ. Dagognet 1985, 29-38 και Gayon 1998, 305-306.

¹²²² Osborne 2003, 8

¹²²³ Βλ. IR 18

¹²²⁴ Βλ. και Rabinow 1998, 197

άποψη του θα πρέπει να υπόκειται κάθε φιλοσοφικής θεώρησης του κόσμου¹²²⁵ αλλά και κάθε γνωσιολογίας, συμπεριλαμβανομένης και της επιστημολογικής ανάλυσης που την ανέδειξε. Όπως επισημαίνει ο Rabinow¹²²⁶ τα δοκίμια του Canguilhem για τη φιλοσοφία της ζωής, δεν είναι όπως αυτά του Maurice Merleau Ponty ή του Hans Jonas, τα οποία επιδιώκουν να προσδιορίσουν μια κατανόηση της ζωής μέσω ενός μοναδικού συνόλου εννοιών. Το έργο του Canguilhem περιγράφει το πώς οι επιστήμες της ζωής, συμπεριλαμβανομένων και των θεραπευτικών, έχουν αναπτύξει έννοιες για τη ζωή και ταυτοχρόνως έχουν επεξεργαστεί τους τρόπους με τους οποίους αυτές οι έννοιες πρέπει να εξετάζονται ως ένα αναπόσπαστο μέρος του φαινομένου υπό μελέτη, της ζωής και των κανόνων της. Ωστόσο, κατά την γνώμη μου, οι διαφορές αυτές δεν είναι τόσο μεγάλες και ουσιαστικές γιατί όλοι, αν και ξεκινούν από διαφορετικές αφετηρίες, κατευθύνονται από μια κοινή προβληματοθεσία σε όχι και τόσο διαφορετικές αντιλήψεις. Αντιμετωπίζουν την έννοια μέσα από τον τρόπο του είναι των έμβιων όντων και καταλήγουν στην ερμηνεία της ζωής ως τρόπο του είναι και όχι ως ιδιότητας. Στην πραγματικότητα, ένας υπολανθάνων υπαρξισμός χαρακτηρίζει την ανάλυση της ζωής από τον Canguilhem. Εύκολα διακρίνει κανείς τους απόηχους από τις πρώιμες ιδέες του Sartre και του Merleau-Ponty, διαφορετικά καταχωρημένες και εκφρασμένες με χαρακτηριστική οξυδέρκεια. Οι παραλλαγές του Canguilhem όπως “καταδικασμένος στην ελευθερία” και “η δομή της συμπεριφοράς” έχουν γραφτεί σε διαφορετική κλίμακα. Το άτομο για τον Canguilhem είναι καταδικασμένο να προσαρμόζεται σ’ένα περιβάλλον και να ενεργεί χρησιμοποιώντας έννοιες και εργαλεία που δεν έχουν προεγκαθιδρυμένες αρμονικές σχέσεις με το περιβάλλον αυτό. Η ζωή μετατρέπεται έτσι σε μία ευέλικτη, εύπλαστη σύλληψη του κόσμου, ενώ ο ορθός λόγος αναδύεται ως κάτι πιο ζωτικό· αναπτύσσει εν τέλει μία λογική η οποία είναι κάτι περισσότερο από απλή λογική της ταυτότητας.¹²²⁷ Ο ορθός λόγος και η ζωή είναι μεν αλληλένδετα και όχι αντίθετα, αλλά κανένα εκ των δύο δεν νομοθετεί το άλλο¹²²⁸. Εν σχέσει με τον Jonas οι προσεγγίσεις τους στο πρόβλημα της ζωής είναι διαφορετικές, αλλά κατά κάποιον τρόπο και οι δύο συγκλίνουν στην άποψη πως η εξατομίκευση, λόγω μιας ατομικής κανονιστικής αρχής για τον Canguilhem και λόγω μιας ρητά αριστοτελικού τύπου ατομικής μορφής για τον Jonas, συνιστά το στίγμα των έμβιων οργανισμών· την ίδια την ζωή.

Επιστημολογική ιστορία και ιστορικότητα της ορθολογικής γνώσης

Κατά τον Canguilhem, μολονότι η φιλοσοφία, από τότε που έπαψε να θεμελιώνεται σε μια οντολογία, έχει χάσει την κυριαρχία και την αυτονομία της, επιτελεί ακόμα, και θα επιτελεί εσαεί, σημαντικό έργο τόσο ως επιστημολογία όσο και ως βιολογικά πληροφορημένη θεώρηση του κόσμου.¹²²⁹ Ο ίδιος, όπως και ο δάσκαλός του G.Bachelard, υπερασπίζεται τις επιστήμες ως πρακτικές που παράγουν αλήθειες. “Η αλήθεια είναι τα λεγόμενα του επιστημονικού λόγου” γιατί η ίδια η επιστήμη είναι ένας λόγος ο οποίος όμως ποτέ δεν απορρέει πλήρως από το κεφάλι των δημιουργών του καθόσον είναι “ένas λόγος που διέπεται από την κριτική διόρθωση” και “που επαληθεύεται σε έναν οριοθετημένο

¹²²⁵ CV 95, Greco 2005 19, Φουρτούνης 414

¹²²⁶ Rabinow 1994, 17

¹²²⁷ Dagognet 1985, 32

¹²²⁸ Βλ. Rabinow 18-19

¹²²⁹ “Δεν είμαστε τόσο υπερφίαλοι ώστε να φιλοδοξούμε να ανανεώσουμε την ιατρική παρέχοντας της μια μεταφυσική...έχουμε όμως την φιλοδοξία να συνεισφέρουμε στην ανανέωση ορισμένων μεθοδολογικών εννοιών, βελτιώνοντας την ενόησή τους μέσω της επαφής τους με την ιατρική πληροφορία” ΚΠ54. “Η θεωρία της γνώσης από τότε που έπαψε να θεμελιώνεται σε μια οντολογία, όντας ανήμπορη να αποτιμήσει τις νέες αναφορές που εφαρμόζονται από τα νέα κοσμολογικά συστήματα, θα πρέπει πλέον να ερευνά μέσα στα πεπραγμένα της γνώσης όχι τους λόγους ύπαρξής τους αλλά τους τρόπους επίτευξής τους”. IR 20

τομέα της εμπειρίας”.¹²³⁰ Εν ολίγοις, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Canguilhem δεν διαχωρίζει το γνωσιακό λόγο από το αντικείμενό του καθώς τα επιστημονικά αντικείμενα δεν ταυτίζονται με τα δεδομένα ‘φυσικά αντικείμενα’ τα οποία η επιστήμη προσπαθεί να γνωρίσει, ενώ και τα ίδια τα αντικείμενα που αποκαλούμε φυσικά “δεν είναι φυσικός φυσικά αλλά τα αντικείμενα της κοινής εμπειρίας και της αντίληψης εντός μίας κουλτούρας”.¹²³¹ Η φύση δεν μας δίδεται ως ένα σύνολο διακριτών επιστημονικών αντικειμένων αλλά ως ένα σύνολο φυσικών αντικειμένων που ως εξωτερικά του επιστημονικού λόγου διατηρούν μια ανεξαρτησία από αυτόν. Ωστόσο, το αντικείμενο της επιστήμης δεν είναι άλλο από τον λόγο της επιστήμης γιατί η κάθε διακριτή επιστήμη είναι εκείνη που ανακαλύπτει και “συγκροτεί τα αντικείμενά της από τότε που επινόησε τη μέθοδο να διατυπώνει, μέσω προτάσεων ικανών να συνδυαστούν πλήρως, μια θεωρία η οποία ελέγχεται από την μέριμνα μήπως αποβεί εσφαλμένη”.¹²³² Επομένως, προκειμένου μια θεωρία να έχει αξιώσεις αλήθειας θα πρέπει τα στοιχεία της να συνδυάζονται κατά ένα τρόπο που δεν είναι τυχαίος· οι έννοιες της δεν θα πρέπει απλώς να παρατίθενται ή να προσαρτώνται αλλά θα πρέπει να συναρμόζουν λογικά έτσι ώστε να μπορεί στη βάση μιας εσωτερικής λογικής συνέπειας να διακρίνεται η αλήθεια από το ψεύδος, η γνώση από τις εσφαλμένες πεποιθήσεις.¹²³³ Έτσι, οι διάφορες επιστήμες χαρακτηρίζονται εγγενώς από μια κανονιστική διάσταση καθόσον διέπονται από μια εσωτερική λογική, δηλαδή, οργανώνονται γύρω από έναν προσήδιο εσωτερικό κανόνα βάσει του οποίου ο κάθε ξεχωριστός επιστημονικός λόγος αυτοδιορθώνεται και αυτοαναδιαρθρώνεται.

Εφόσον όμως ο επιστημονικός λόγος διέπεται από την κριτική διόρθωση των σφαλμάτων στα οποία υποπίπτει, αφενός είναι ασυνεχής και αφετέρου το σφάλμα διαδραματίζει κεντρικό ρόλο στην αναζήτηση της αλήθειας. Η κριτική διόρθωση συνεπάγεται ενίοτε την αλλαγή του ίδιου του εσωτερικού κανόνα, ήτοι του τρόπου με τον οποίο διακρίνεται η αλήθεια από το ψεύδος. Συνεπάγεται άρα την αναθεώρηση του ίδιου του επιστημονικού αντικειμένου, δηλαδή του επιστημονικού λόγου και της αλήθειας που αυτός εκφέρει. Εν ολίγοις, η κάθε επιστήμη δεν είναι ένα κλειστό σύστημα που χαρακτηρίζεται από συνέχεια και παράγει μία και αδιαμφισβήτητη αλήθεια αλλά είναι ένα ανοικτό σύστημα που χαρακτηρίζεται από ασυνέχεια και παράγει αμφισβητήσιμες αλήθειες με προσωρινή ισχύ και εξελίξιμο περιεχόμενο· πρόκειται, δηλαδή, για “ένα πρόγραμμα που, ενώ καθοδηγείται από τους δικούς του εσωτερικούς κανόνες, διατρέχεται από απρόβλεπτα γεγονότα καθυστερεί ή αναστρέφεται από εμπόδια και διακόπτεται από κρίσεις, δηλαδή από στιγμές απόφασης και αλήθειας”.¹²³⁴

Επομένως, ακριβώς λόγω αυτής της ασυνέχειας που τις χαρακτηρίζει, οι ίδιες οι επιστήμες συνιστούν συγκροτητικά ιστορικούς λόγους που παράγουν προσωρινές αλήθειες και που το εκάστοτε τρέχον στάδιο στο οποίο βρίσκονται θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως μεταβατικό. Ωστόσο, το γεγονός ότι “πολλές αλήθειες του σήμερα θα γίνουν τα σφάλματα του αύριο”.¹²³⁵ δεν συνεπάγεται απαραίτητα την εξάλειψή τους· αντιθέτως, καθιστά το σφάλμα συγκροτητικό στην αποκάλυψη της αλήθειας και την ίδια την αλήθεια το αναπόδραστα και ουσιωδώς ατελές αποτέλεσμα της προοδευτικής πορείας της διάνοιας από το άγνωστο προς το γνωστό. Οι επιστήμες συνιστούν κριτικά προοδευτικούς λόγους που

¹²³⁰ IR 21, Etudes 11,

¹²³¹ Etudes 16

¹²³² Etudes 16-17. “Το επιστημονικό αντικείμενο που έχει κατασκευαστεί μέσω του λόγου της επιστημονικής μεθόδου είναι δευτερεύων, αν και όχι παράγωγο, ως προς το αρχικό φυσικό αντικείμενο, το οποίο, παίζοντας ηθελημένα με τη σημασία των λέξεων, θα μπορούσαμε να το αποκαλούμε προ-κείμενο” [Etudes, 17].

¹²³³ Βλ. FCR 5-6 και Etudes 21, Tiles 1987 154.

¹²³⁴ Etudes 17

¹²³⁵ ΚΠ 262

‘είναι ιστορία και έχουν ιστορία’¹²³⁶, και αυτήν ακριβώς την ιστορία είναι που οφείλει να ανασυγκροτεί μια πραγματική ιστορία των επιστημών¹²³⁷. Η ιστορία μιας επιστήμης οφείλει να αναγνωρίζει το μη δεδομένο, ήτοι την ιστορικότητα και την ατέλεια του ίδιου της του αντικειμένου, και επομένως δεν μπορεί να συνίσταται σε μια τετριμμένη χρονολόγηση αποτελεσμάτων αλλά ούτε και σε μια ανεστραμμένη εικόνα της επιστημονικής προόδου. Οφείλει να είναι η ρητή, θεωρητική αναγνώριση του γεγονότος ότι οι επιστήμες είναι ασυνεχείς, κριτικοί, προοδευτικοί λόγοι “που έχουν ως στόχο να καθορίζουν ποιες όψεις της εμπειρίας θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως πραγματικές”¹²³⁸.

Ως εκ τούτου, η ιστορία μιας επιστήμης θα πρέπει να μην συγγεί την επιστήμη του παρελθόντος με το παρελθόν της παροντικής επιστήμης το οποίο η ίδια πρέπει να ανασυγκροτήσει κρίνοντας τι από αυτό το παρελθόν μπορούμε ακόμη να το αποκαλούμε επιστημονικό και τι όχι· ή αλλιώς ποιές από τις αλήθειες του παρελθόντος μετέχουν στην αλήθεια του σήμερα.¹²³⁹ Εφόσον, όμως, η ιστορία των επιστημών ανασυγκροτεί το θεωρητικό λόγο του παρελθόντος, αφενός δεν αποτελεί μια ασυνεχή περιγραφική ιστορία ασύμμετρων παραδειγμάτων και αφετέρου δεν μπορεί παρά να αντλεί τα κριτήρια για την αξιολόγηση των διεκδικήσεων επιστημονικότητας από μια επιστημολογία. Σε κάθε άλλη περίπτωση θα ήταν μεν μια ιστορική καταγραφή παρελθοντικών γεγονότων αλλά, ελλείψει κανόνα, δεν θα αποτελούσε ιστορία ενός ενιαίου αντικειμένου καθότι θα έλειπε το νήμα που συνδέει ορθολογικά αυτά τα γεγονότα και τα καθιστά πραγματικό παρελθόν αυτού του αντικειμένου, δηλαδή της επιστήμης· με άλλα λόγια, μια ασυνεχής ιστορία ασύμμετρων μεταξὺ τους επιστημονικών κανόνων συνιστά μεν ιστορία αλλά ιστορία που δεν είναι της επιστήμης. Η ιστορία της επιστήμης οφείλει να είναι μια επιστημολογική ιστορία γιατί “αφορά μια αξιολογική δραστηριότητα, την αναζήτηση της αλήθειας”¹²⁴⁰, ήτοι την ιστορία της σχέσης της διάνοιας προς την αλήθεια.

Ωστόσο, επειδή η επιστημολογική ιστορία ως αξιολογική ή κανονιστική δραστηριότητα αφορά κατά βάση ένα γνωσιολογικό ερώτημα, παράγει την δική της χρονικότητα η οποία δεν μπορεί αναχθεί στη γενική ροή του χρόνου. Η χρονικότητα της εγκαθίδρυσης της αλήθειας έχει τη δική της ροή, η οποία είναι ασύμβατη με εκείνη της γενικής ιστορίας και διαφορετική για τους ξεχωριστούς γνωστικούς κλάδους στις ίδιες περιόδους της γενικής ιστορίας.¹²⁴¹ Από την άλλη πλευρά, αυτό δεν σημαίνει ότι η χρονικότητα της εν λόγω επιστημολογικής ιστορίας, τούτέστιν ο χρόνος επινόησης των σχέσεων αλήθειας, μπορεί να υποκατασταθεί από τον λογικό χρόνο αυτών των σχέσεων αλήθειας. Κατά τον Canguilhem, το επιστημολογικό σημείο θέασης που πρέπει να υιοθετήσει η ιστορία των επιστημών δεν μπορεί να είναι ούτε το λογικό επακόλουθο ούτε η χρονολογική συσσώρευση των προηγούμενων σταδίων της υπό μελέτη επιστήμης καθώς μια τέτοια προσέγγιση προϋποθέτει ότι τόσο η επιστήμη όσο και η φιλοσοφία έχουν φτάσει στην ωριμότητά τους. Ετούτο θα ήταν σύμφωνο με μια θετικιστική προσέγγιση που αντλεί κριτήρια από μια a priori επιστημολογία αποδεχόμενη πως ο άχρονος λογικός χώρος υποκαθιστά την

¹²³⁶ Etudes 16. “Η ιστορία της επιστήμης είναι η ιστορία ενός αντικειμένου -λόγου- που είναι ιστορία και έχει ιστορία, ενώ η επιστήμη είναι η επιστήμη ενός αντικειμένου που δεν είναι ιστορία και δεν έχει ιστορία”.

¹²³⁷ Επί της ουσίας, όπως αναλύει και ο Φουρτούνης, επειδή έχουμε “ατομικές κανονικές επιστήμες που δεν ανάγονται στον υποτιθέμενο καθολικό κανόνα της επιστήμης”, “δεν έχουμε πλέον ιστορία της επιστήμης, ούτε καν ιστορία των επιστημών, αλλά διακριτές ιστορίες διακριτών επιστημών”. [ΚΠ επίμετρο, 420]

¹²³⁸ Etudes 17

¹²³⁹ IR 13-15

¹²⁴⁰ Etudes 19, Βλ. και υπ.4

¹²⁴¹ Βλ., Etudes 19

χρονικότητα της ιστορίας¹²⁴². Αυτή όμως η παραδοχή ενός σταθερού και κλειστού ορθολογικού πλαισίου, ή αλλιώς, ενός υπερβατικού και καθολικού κανόνα που δεν αναγνωρίζει την δυνατότητα μελλοντικής εξέλιξης, προκαλεί τύφλωση καθώς μετατρέπει την ιστορία της επιστήμης σε αντίγραφο της επιστήμης και το αντικείμενο της σε αντίγραφο του αντικειμένου της επιστήμης. Κατά αυτόν τον τρόπο η ιστορία της επιστήμης αυτοαναίρεται και παύει να αποτελεί ιστορία ενός πραγματικού αντικειμένου. Αντ'αυτού, 'μέσα από τη λήθη της ιστορικής έποψης του αντικειμένου που ερευνάται', δέχεται ως πραγματική μια πλασματική ταυτοχρονία του 'πρότερον' και του 'ύστερον' και κατασκευάζει ένα πλαστό, παραποιημένο ιστορικό αντικείμενο όπως αυτό του προδρόμου.¹²⁴³ Παρουσιάζεται μεν ως μια συνεχής, κανονιστική ιστορία η οποία όμως δεν αναφέρεται στο παρελθόν της σημερινής επιστήμης και άρα πρόκειται για μια ιστορία χωρίς πραγματική ιστορική διάσταση, για μια ιστορία ενός πλασματικού, επινοημένου, αντικειμένου που επί της ουσίας δεν είναι ιστορία.

Το ερώτημα που παραμένει όμως είναι το από που θα αντλήσει ο ιστορικός τα κριτήρια για την αξιολόγηση των διεκδικήσεων επιστημονικότητας αν όχι από μια *a priori* επιστημολογία και πώς με αυτά τα κριτήρια θα διασφαλίσει τόσο την ιστορικότητα και ασυνέχεια όσο και την κανονιστική συνέχεια της επιστημονικής γνώσης. Ο Canguilhem προσφεύγει στην αναδρομική μέθοδο της επιστημολογίας του Bachelard και ισχυρίζεται ότι πρέπει να παραδεχτούμε ότι μόνο υπό το φώς του παρόντος μπορεί να γραφτεί η ιστορία της επιστήμης, η οποία είναι αναπόφευκτα αξιολογική καθ'ότι απορρέει από την εφαρμογή αξιών του παρόντος στην πορεία ανασυγκρότησης του παρελθόντος.

Εκείνο που δίνει το δικαίωμα στον ιστορικό να κρίνει και να αξιολογεί με βάση την τρέχουσα επιστήμη είναι το γεγονός ότι οι ισχυρισμοί της σύγχρονης επιστήμης είναι αληθείς. Ωστόσο, η αξία της θεωρίας του Canguilhem έγκειται στο ότι διακρίνεται σαφώς από κάθε αναχρονιστική ιστορία, από κάθε εξελικτισμό και από κάθε έννοια της προόδου ως συσσωρευτικής γνώσης. Η επιστήμη δεν συνιστά ένα κλειστό σύστημα που χαρακτηρίζεται από συνέχεια, αλλά ένα ανοικτό σύστημα που χαρακτηρίζεται από ασυνέχεια. Πρόκειται δηλαδή για ένα σύστημα που καθοδηγείται από τους δικούς του εσωτερικούς κανόνες αλλά συνάμα επηρεάζεται από το περιβάλλον του, διατρέχεται από απρόβλεπτα γεγονότα και διακόπτεται από κρίσεις, δηλαδή από στιγμές απόφασης και αλήθειας. Αυτές οι αλήθειες όμως είναι προσωρινές---είναι πάντοτε υπό αμφισβήτηση και εν εξελίξει αν και όχι λιγότερο πραγματικές ένεκα της ενδεχομενικότητας τους-- και δεν πρέπει να συγχέονται με την αιώνια αλήθεια για τον απλό λόγο ότι δεν υπάρχει αιώνια αλήθεια. "Αν η αλήθεια ήταν αιώνια, αν δεν άλλαζε ποτέ, τότε δεν θα υπήρχε ιστορία καθότι το ιστορικό περιεχόμενο της επιστήμης θα καταντούσε μηδενικό"¹²⁴⁴. Οι ίδιες οι επιστήμες ακολουθούν ένα δικό τους

¹²⁴² Η βασική επιστημολογική παραδοχή του θετικιστή είναι ότι "η χρονολογική προτεραιότητα είναι λογικά υποδεέστερη"[CV, 43-44], και κατά συνέπεια θεωρεί ότι δικαιούται να αξιολογεί με βάση την τελευταία θεωρία που εμφανίζεται αυτές που προηγήθηκαν, καθώς και να απαξιώνει τη σημασία της ιστορίας της επιστήμης εκλαμβάνοντας την ως "το μουσείο των σφαλμάτων της ανθρώπινης λογικής". Ο Canguilhem αποκαλύπτει τον υπολανθάνοντα δογματισμό και απολυταρχισμό που κρύβουν αυτές οι παραδοχές της θετικιστικής ιστορίας, η οποία κατά τη γνώμη του είναι ιστορία μύθων και όχι ιστορία της επιστήμης αφού αρνείται την θεμελιώδη ιστορικότητα της ορθολογικής γνώσης και συγχέει την λογική διάκριση μεταξύ αλήθειας και σφάλματος με την ιστορική διαδρομή της διάνοιας από το άγνωστο προς το γνωστό. [Etudes,12-13]

¹²⁴³ Βλ. Etudes 20-23, "Κάθε έννοια ενός συνεκτικού συστήματος γνώσης σχετίζεται λογικά με όλες τις υπόλοιπες". Η απομόνωση, λοιπόν, μιας έννοιας από το λογικό ιστό μέσα από τον οποίο καθορίζεται το νόημα της και η εγκαθίδρυση συναφιών και ταυτίσεων με έννοιες που ανήκουν σε διαφορετικό θεωρητικό πλαίσιο, δημιουργεί την αυταπάτη μιας καθαρά λογικής συνάφειας ανεξάρτητης από την ιστορική μοναδικότητα του κάθε θεωρητικού πλαισίου αναφοράς. Έτσι, για παράδειγμα, υπάρχουν ιστορίες που θεωρούν τον Αρίσταρχο πρόδρομο του Κοπέρνικου ή τον Maupertuis πρόδρομο του Mendel.

¹²⁴⁴Formation du reflexe 155-156

εσωτερικό κανόνα και βάσει αυτού επιβάλλουν μια διάκριση ανάμεσα στο αληθές και στο ψευδές, ανάμεσα στη γνώση και στις εσφαλμένες πεποιθήσεις. Όσο καχύποπτοι και αν είμαστε στην ιδέα της ιστορικής προόδου γενικά, πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η ιδέα της προόδου είναι εσωτερικό και καθοριστικό χαρακτηριστικό της επιστήμης. Η ζωή μιας επιστήμης διαδραματίζεται στο μετατοπιζόμενο σύνορο μεταξύ του γνωστού και του αγνώστου και συνίσταται ακριβώς στην προσπάθεια να επιλυθούν προβλήματα που έχουν τεθεί από το μετασχηματισμό ή την αποσύνθεση παλαιότερων. Μία επιστήμη συνίσταται στο παρόν, παίρνοντας την τρέχουσα κατάσταση στην οποία βρίσκεται σαν να αντιπροσωπεύει την πρόοδο ως προς τα προηγούμενα στάδια της και έχει μια προβληματική η οποία θέτοντας στόχους, καθορίζει τι θα μετράει ως περαιτέρω πρόοδος. Συγχρόνως όμως, θα πρέπει εξ ορισμού να βλέπει το τρέχον στάδιο στο οποίο βρίσκεται ως μεταβατικό. Άρα, η ιστορία της επιστήμης δεν μπορεί παρά να γραφεί αξιολογώντας τις παρελθούσες διεκδικήσεις στη γνώση, και η μόνη θέση από την οποία μπορεί να κάνει αυτή την αξιολόγηση είναι αυτή της σύγχρονης επιστήμης. Επιπροσθέτως θα πρέπει και ο ιστορικός να θυμάται ότι αποτελεί συστατικό στοιχείο της τρέχουσας επιστήμης το να αναγνωρίζει την ίδια της την κατάσταση ως μεταβατική, και άρα θα πρέπει να αναγνωρίζει ότι η ιστορία του δεν είναι τελεσιδική και οριστική, αλλά θα χρειαστεί να ξαναγραφεί καθώς η ίδια η επιστήμη, και άρα και η αλήθεια που αυτή πρεσβεύει, αλλάζει. Το νήμα ορθολογικότητας στην ιστορία της επιστήμης το ξετυλίγει η αναδρομική επιστημολογία και ο παροντικός κανόνας αντανακλά την ιστορικότητα του. Είναι ένας κανόνας που αποτελεί ο ίδιος προϊόν της ιστορικότητας που χαρακτηρίζει το αντικείμενο μελέτης που λέγεται επιστήμη· ένας κανόνας ανοικτός σε μελλοντικές αλλαγές, ένας κανόνας στον οποίο φτάνουμε μετά την αποκατάσταση του λογικού χρόνου των σχέσεων αλήθειας και ο οποίος δεν υπακούει ούτε στους όρους του άχρονου λογικού χώρου ούτε στην υποκατάσταση του τελευταίου από τον ιστορικό χρόνο της επινόησης αυτών των σχέσεων αλήθειας.

Ωστόσο, η αρχή στην οποία μπορεί να βασιστεί η κρίση για να διακρίνει την αλήθεια από το σφάλμα και να αξιολογήσει τις παρελθούσες διεκδικήσεις στη γνώση δεν μπορεί παρά να είναι ο κανόνας ορθολογικότητας που απορρέει από την τρέχουσα κατάσταση της σύγχρονης επιστήμης. Μόνο υπό το φως του παρόντος, δηλαδή από την εφαρμογή των αξιών του παρόντος στην πορεία ανασυγκρότησης του παρελθόντος, μπορεί να γραφτεί μια πραγματικά αξιολογική ιστορία που θα αντιδιαστέλλει αλλά και θα συμπλέκει την ιστορία της επικυρωμένης με την ιστορία της παρωχημένης επιστήμης¹²⁴⁵.

Η ιστορία της επιστήμης είναι πάντα προσωρινή, εγκαλείται συνεχώς να επιδιορθώνεται. Τροποποιείται, αλλάζει συνεχώς γιατί πρέπει διαρκώς να διορθώνει το εαυτό της¹²⁴⁶. “Χωρίς σχέση με την ιστορία των επιστημών, μια επιστημολογία θα ήταν ένα τελείως περιττό ομοίωμα της επιστήμης για την οποία θα αξίωνε να μιλήσει” ενώ χωρίς αναφορά σε μια επιστημολογία η ιστορία της επιστήμης “θα αποτελούσε ένα κενό στοχασμό”.¹²⁴⁷ Η επιστημολογία δεν μπορεί παρά να είναι ιστορική και η ιστορία επιστημολογική. Με δύο λόγια, εντέλει ο επιστημολογικός κανόνας είναι ένας κανονιστικός κανόνας, η ίδια η ορθολογικότητα. Γιατί ο ορθός λόγος όχι μόνο έχει ιστορία αλλά η ιστορία του είναι συγκροτητική του ίδιου του λόγου· “η ιστορία του κόσμου είναι η κρίση του κόσμου”.

Έτσι, με άξονα την κριτική ανάλυση της διαμόρφωσης των εννοιών και με δεδομένη στην εσωτερική συνεκτικότητα που θα πρέπει να χαρακτηρίζει κάθε σύστημα σκέψης που συνιστά ένα δυνάμει γνωστικό πεδίο, ο Canguilhem συγκροτεί μια επιστημολογική

¹²⁴⁵ Etudes 13-15, VR 44

¹²⁴⁶ Etudes 20

¹²⁴⁷ Etudes 12

ιστορία¹²⁴⁸ που διαφοροποιείται τόσο από τις κλασσικές ιστορικές προσεγγίσεις της επιστήμης όσο και από τις επιστημολογικές. Πρόκειται για μια ιστορία που είναι επιστημολογική γιατί “αφορά μια αξιολογική δραστηριότητα, την αναζήτηση της αλήθειας”¹²⁴⁹. Η φιλοσοφία συνιστά μια εννοιολογική έρευνα. Υπό αυτό το πρίσμα, οι έννοιες της ζωής που εκδιπλώνονται από τις επιστήμες της ζωής θα πρέπει να εκλαμβάνονται ως αναπόσπαστο κομμάτι του υπό μελέτη φαινομένου, δηλαδή της ίδιας της ζωής¹²⁵⁰. Μία έννοια δεν είναι ποτέ απομονωμένη και η αποκατάσταση του συνόλου των δεσμών που καθιστούν μία έννοια αλληλένδετη με το θεωρητικό τοπίο διαμόρφωσής της συνιστά ένα έργο επιστημολογικό και ιστορικό ταυτοχρόνως. Η αξιολόγηση εννοιών υπό το φως του παρόντος δεν γίνεται για να ταιριάζουν στο σύγχρονο πλαίσιο αλλά για να αποκαταστήσει τους εννοιολογικούς δεσμούς. Η ιστορία ως ιστορία εννοιών “εμπίπτει στον έργο της φιλοσοφικής γνωσιολογίας”

Επομένως, ένα ισχυρό μεθοδολογικό εργαλείο, που ανατρέπει τις παραδοσιακές επιστημολογικές προσεγγίσεις ενώ συνάμα επιτρέπει στον Canguilhem να επανεκτιμήσει τον ιστορικό ρόλο του βιταλισμού και να επαναθέσει θεμελιώδη ερωτήματα όπως της κανονικότητας και της ζωής, είναι η οξύνουσα διάκρισή του ανάμεσα σε έννοιες και θεωρίες. Οι βασικές έννοιες για τον Canguilhem, σε αντίθεση με το κυρίαρχο ρεύμα στη φιλοσοφία της επιστήμης, δεν συνιστούν λειτουργικά παράγωγα των θεωριών που αντλούν το νόημά τους από τον ρόλο που διαδραματίζουν στις θεωρητικές εξηγήσεις των φαινομένων¹²⁵¹. Η ερμηνεία των φαινομένων δεν έγκειται στην εξήγησή τους βάσει μιας συγκεκριμένης θεωρίας από την οποία καθορίζονται οι έννοιες συναρτήσει των οποίων κατανοούνται τα δεδομένα. Αντιθέτως, κάποιες έννοιες μας παρέχουν μια προκαταρκτική κατανόηση των επιστημονικών δεδομένων¹²⁵² και άρα μια αρχική περιγραφή των προς εξήγηση φαινομένων. Μ’άλλα λόγια, η πρότερη εννοιολόγηση των δεδομένων είναι εκείνο που επιτρέπει την διατύπωση ερωτημάτων για το πως πρέπει να εξηγηθούν τα φαινόμενα ενώ οι θεωρίες, αναπτύσσοντας διαφορετικούς τρόπους εξήγησης, παρέχουν διαφορετικές και ενίοτε αντιτιθέμενες απαντήσεις¹²⁵³. Επομένως, στο επιστημολογικό οικοδόμημα του Canguilhem η

¹²⁴⁸ “...χωρίς έννοιες δεν υπάρχει επιστήμη...”... “..Η ιστορία της επιστήμης μπορεί να συμπεριλάβει διάφορα είδη αντικειμένων μέσα στο συγκεκριμένο θεωρητικό χώρο που κατασκευάζει--υπάρχουν ντοκουμέντα που πρέπει να ταξινομηθούν, όργανα και τεχνικές που πρέπει να περιγραφούν, μέθοδοι και ερωτήσεις που πρέπει να ερμηνευθούν και έννοιες που πρέπει ν’αναλυθούν και να αποτιμηθούν. Ωστόσο, μόνο το τελευταίο από αυτά τα καθήκοντα προσδίδει την αξιοπρέπεια της ιστορίας της επιστήμης στα προηγούμενα” Etudes 19. Βλ. και FCR 3-6, Lecourt 1972, 77-79, Chimisso 2003, 311 Etudes 18, Fichant 182.

¹²⁴⁹ Etudes 19

¹²⁵⁰ Rabinow 1998, 197

¹²⁵¹ Βλ. Gutting 2002, 52-53, 1994, 7-8 και Lecourt 1972, 78.

¹²⁵² “...η ερμηνεία νέων παρατηρήσεων απαιτεί νέες έννοιες...” Etudes 218

¹²⁵³ Για παράδειγμα, η έννοια της μάζας στον Αϊνστάιν και στον Νεύτωνα δεν είναι διαφορετική επειδή ενσωματώνεται σε ριζικά διαφορετικές θεωρίες αλλά επειδή υπάρχει διαφορετική σύλληψη της μάζας, δηλαδή διαφορετική εννοιοποίηση του ίδιου δεδομένου. Έτσι, οι διαφορετικές θεωρίες συνιστούν απαντήσεις σε ένα επαναδιατυπωμένο ερώτημα το οποίο δεν παύει όμως να αναφέρεται σε ότι είναι αυτό που αποκαλείται μάζα. Στην περίπτωση της νέας σύλληψης της έννοιας της ελεύθερης πτώσης από το Γαλιλαίο, η οποία αντικαθιστά την αριστοτελική, ο Γαλιλαίος, ο Καρτέσιος και ο Νεύτωνας αναπτύσσουν διαφορετικές εξηγητικές θεωρίες της ελεύθερης πτώσης ενσωματώνοντας στη θεωρία τους την ίδια έννοια (Βλ. Gutting 2002 52-53, 1994 7-8). Βλ. και Etudes 19

Ακόμη και στην περίπτωση του Γαλιλαίου, κατά τον Canguilhem, ο Κογρε “καταχράται την ελευθερία της αναδρομικής μεθόδου” μιλώντας για “αποφασιστική μετάλλαξη”, καθώς “παραβλέπει όλα εκείνα που διατήρησε ο Γαλιλαίος από την αριστοτελική παράδοση”. IR 25

έννοια όχι μόνο δεν υποτάσσεται στη θεωρία αλλά έχει και την πρωτοκαθεδρία ενώ, η ουσιώδης διάκριση μεταξύ της ερμηνείας των φαινομένων μέσω εννοιών και της θεωρητικής εξήγησής τους, αναδεικνύει την “θεωρητική πολυσημία”¹²⁵⁴ κάποιων εννοιών, δηλαδή την δυνατότητα να χρησιμοποιούνται εντός διαφορετικών θεωρητικών πλαισίων και να μετέχουν αντιτιθέμενων θεωρητικών εξηγήσεων.

Η προτεραιότητα και η θεωρητική πολυσημία των εννοιών υποβαστάζονται από την θέση του Canguilhem ότι η λέξη είναι κάτι διαφορετικό από την έννοια και η εννοιολόγηση κάτι περισσότερο από ονομασία και περιγραφή ενός φαινομένου. Η λέξη αποτελεί απλώς τον πιθανό φορέα μιας έννοιας καθότι η εμφάνιση ενός όρου με τον οποίο αποδίδεται η περιγραφή μιας τάξης φαινομένων δεν αρκεί για να δηλώσει την παρουσία της έννοιας. Η πλήρης διατύπωση μιας έννοιας θα πρέπει να συγκροτεί έναν ορισμό· “έναν ορισμό ονοματικό και συνάμα πραγματικό”¹²⁵⁵. Εν ολίγοις, ο όρος που αποδίδεται στο οριστέο αντικείμενο (δηλαδή σε μια τάξη φαινομένων που έχουν ήδη περιγραφεί) θα πρέπει επιπλέον να επεξηγείται και με μια ορίζουσα πρόταση που να προσδιορίζει το νόημά του. Το νόημα αυτό προκύπτει από την συμπλοκή των όρων της ορίζουσας πρότασης οι οποίοι όμως με τη σειρά τους είναι φορείς άλλων εννοιών. Άρα, το νόημα μιας έννοιας, ως αλήθεια ή ψεύδος, εξαρτάται εν πρώτοις από τη λογική συνεκτικότητά της με ένα σύνολο άλλων εννοιών, τούτέστιν η έννοια έχει καταρχάς αληθινό νόημα όταν είναι λογικά συνεκτική με άλλες έννοιες. Μ’άλλα λόγια, η διατύπωση μιας έννοιας ισοδυναμεί με μία κρίση η αλήθεια της οποίας θα πρέπει πρώτα να διαπιστωθεί λογικά και κατόπιν να διερευνηθεί και να επαληθευθεί εμπειρικά χρησιμοποιούμενη ως εξηγητική αρχή στο πλαίσιο μιας θεωρίας.¹²⁵⁶

Βάσει αυτών μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα τόσο την προτεραιότητα της έννοιας έναντι της θεωρίας όσο και την θεωρητική πολυσημία. Ουσιαστικά, ο ορισμός μιας έννοιας αποτυπώνει ένα πρόβλημα που στη συνέχεια η θεωρία πρέπει να επιλύσει ή να επαναδιατυπώσει. Στο πλαίσιο μιας θεωρίας, ωστόσο, πάλι κάθε έννοια θα πρέπει να συναρμόζει ορθολογικά τόσο με το σύνολο των εννοιών που απαιτεί ο ορισμός της όσο και με όλες τις υπόλοιπες έννοιες του συστήματος, οι οποίες όμως στην αρχική θεωρία δεν συμπίπτουν απαραίτητα με εκείνες που θα χρησιμοποιηθούν στη θεωρία που θα φέρει τη λύση.¹²⁵⁷ Απ’ αυτό έπεται πως διαφορετικές ή μεταγενέστερες θεωρίες μπορούν να

¹²⁵⁴ “Κάποιες έννοιες, όπως η ανάκλαση και η διάθλαση του φωτός, χαρακτηρίζονται από θεωρητική πολυσημία, δηλαδή, μπορούν να ενσωματωθούν τόσο στην σωματιδιακή όσο και στην κυματική θεωρία”. FCR 5-6

¹²⁵⁵ FCR 68. Γενικότερα, βλ. Etudes 295, 19,21,218,235, FCR 3-6, 68-69, 138-142, Fichant 182-183, Lecourt 78-79

¹²⁵⁶ Για παράδειγμα, ο Canguilhem στο εμβληματικό έργο του για την διαμόρφωση της έννοιας του αντανακλαστικού αναφέρει: “...βρίσκουμε στη θεωρία του Willis το πράγμα, την λέξη και τον ορισμό της έννοιας. Το πράγμα, με την μορφή μιας αρχικής παρατήρησης, ...την αυτόματη αντίδραση του ξυσίματος· τη λέξη, αντανακλαστικό,...και τον ορισμό της έννοιας, τούτέστιν, την δυνατότητα να εκφέρουμε μία κρίση, αρχικά με τη μορφή μιας ταυτοποίησης ή μιας κατάταξης και έπειτα με τη μορφή μιας ερμηνευτικής εμπειρικής αρχής.”[FCR 68-69] Οπότε, η διατύπωση της έννοιας του αντανακλαστικού από τον Willis, --“η αντανακλαστική κίνηση είναι μία κίνηση που προκαλείται άμεσα από ένα προηγηθέν αίσθημα”[FCR 131]--, θα πρέπει πρώτα να συσχετιστεί λογικά, μέσω ταυτοποίησης ή κατάταξης, με τους ορισμούς των άλλων εννοιών που μετέχουν στον ορισμό της, όπως της άμεσης κίνησης, και μετά να χρησιμοποιηθεί ως εξηγητική αρχή για την ερμηνεία των φαινομένων στο πλαίσιο μιας θεωρίας.

¹²⁵⁷ “Στο πλαίσιο ενός συνεκτικού συστήματος γνώσης κάθε έννοια συσχετίζεται με όλες τις υπόλοιπες.” Etudes 21, .. “Η επιστήμη συγκροτεί το αντικείμενο της επινοώντας, μέσω προτάσεων ικανών να συνδυαστούν πλήρως, μία μέθοδο διατύπωσης θεωριών που ελέγχονται από τη μέριμνα να αποδειχθούν εσφαλμένες” Etudes 17..μια οποιαδήποτε θεωρία προκειμένου να έχει αξιώσεις αλήθειας “θα πρέπει να συνδυάζει τις έννοιες της κατά ένα τρόπο που δεν είναι τυχαίος, δηλαδή κατά ένα τρόπο που δεν συνιστά απλή παράθεση ή συσσώρευση” αλλά διέπεται από μια εσωτερική λογική στη βάση της οποίας διακρίνεται η αλήθεια από το ψεύδος FCR3-6

χρησιμοποιήσουν την ίδια έννοια εντός διαφορετικού πλαισίου με διαφορετικό τρόπο ή ακόμη και με διαφορετική σημασία.¹²⁵⁸ Έτσι, κατά τη διαδοχή διάφορων θεωριών μία έννοια μπορεί να έχει υποστεί “παραμορφώσεις ή διορθώσεις”¹²⁵⁹ εν σχέσει με την αρχική της διατύπωση. Εφόσον όμως πρόκειται για συνεκτικά συστήματα γνώσης με αξιώσεις αλήθειας το νόημα διασφαλίζεται από την εσωτερική συναρμογή των εννοιών τους οπότε και “η έννοια όπως χρησιμοποιήθηκε στο πλαίσιο της αρχικής θεωρίας δεν περιέρχεται σε μια λέξη άνευ νοήματος”¹²⁶⁰. Εν ολίγοις, η πολυσημία δεν συνεπάγεται απαραίτητα την ακύρωση κάθε προηγούμενου νοήματος. Τουναντίον, υπό κάποιες προϋποθέσεις, διασφαλίζει την διατήρηση τουλάχιστον κάποιου κοινού νοηματικού περιεχομένου διαμέσου μιας σειράς θεωρητικών διατυπώσεων ή αλλιώς δείχνει την εμμονή ενός προβλήματος στην καρδιά των προτεινόμενων λύσεων.

Η επινόηση μιας έννοιας έγκειται είτε στη σύλληψη και διατύπωση ενός νέου προβλήματος είτε στην διαφορετική σύλληψη και επαναδιατύπωση ενός παλαιότερου.¹²⁶¹ Το πλαίσιο επινόησης μιας έννοιας... “...οι θεωρίες δεν απορρέουν από τα γεγονότα που τακτοποιούν και είθισται να εκλαμβάνονται ως οι κινητήριοι μοχλοί τους. Για να το θέσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια, τα γεγονότα πράγματι δρουν ως εναύσματα για τη θεωρία, αλλά ούτε δημιουργούν τις έννοιες που τις ενοποιούν εσωτερικά ούτε εισάγουν τους διανοητικούς στόχους που αυτές αναπτύσσουν. Αυτοί οι στόχοι εκπορεύονται από πολύ παλιά, και ο αριθμός των ενοποιητικών εννοιών είναι μικρός. Γι’αυτό άλλωστε τα θεωρητικά θέματα επιμένουν ακόμη και μετά την φαινομενική καταστροφή τους”¹²⁶² Τρόπον τινά, στις έννοιες είναι που εμφωλεύουν και συμπλέκονται τα αιώνια προβλήματα της ανθρώπινης γνώσης με τις μεταφυσικές παραδοχές και τα θεωρητικά αλλά και εξωθεωρητικά δάνεια κάθε επιστημονικής θεωρίας¹²⁶³. Γι’αυτό άλλωστε και οι επιστημολογικές και ιστορικές αναλύσεις οφείλουν “να μεταβαίνουν από την έννοια στη θεωρία και όχι αντιστρόφως”¹²⁶⁴.

Υπ’αυτό το πρίσμα, στις θεωρίες, η παρουσία μιας λέξης που είθισται να εκλαμβάνεται ως ο φορέας μιας συγκεκριμένης έννοιας, δεν σηματοδοτεί απαραίτητα και την παρουσία της έννοιας και αντιστρόφως η απουσία της λέξης δεν σημαίνει αναγκαστικά και την απουσία της έννοιας. Μόνον όταν η λέξη εγκαθιδρύει την ανταπόκριση μιας ορίζουσας πρότασης στο οριστέο αντικείμενο που ονομάζει, μπορούμε να πούμε ότι είναι φορτισμένη με νόημα και ότι η χρήση της σε ένα θεωρητικό πλαίσιο υποδηλώνει την πραγματική παρουσία μιας έννοιας. Ωστόσο, είναι “λάθος να θεωρούμε ότι η διαρκής χρήση ενός όρου υποδεικνύει μια απaráλλακτη υποκείμενη έννοια”¹²⁶⁵. Μπορεί η ίδια λέξη να έχει χρησιμοποιηθεί ως επικάλυμμα διαφορετικών προβλημάτων ενώ, από την άλλη, μπορεί η απουσία της λέξης απλώς να σημαίνει ότι η προβληματική που εισάγει μια συγκεκριμένη έννοια είχε πρωτοδιατυπωθεί πριν επινοηθεί ή εισαχθεί από άλλα θεωρητικά πεδία η λέξη που θα καταλήξει να είναι ο φορέας της.¹²⁶⁶ Ενδέχεται, άρα, μία έννοια να αντλεί τις ρίζες της από ένα πλαίσιο διαφορετικό όχι μόνο από εκείνο της θεωρίας όπου πρωτοσυναντάμε τη λέξη αλλά και από εκείνο της θεωρίας που επιφέρει την λύση του προβλήματος. Ο εντοπισμός της καταγωγής μιας έννοιας αποκαλύπτει συνάμα και το νόημα της.¹²⁶⁷ Ως εκ τούτου, κατά τον

¹²⁵⁸ Για παράδειγμα, η έννοια του αντανεκλαστικού μεταφέρθηκε από την οπτική στην φυσιολογία και εντός της οπτικής και στην κυματική και στην σωματιδιακή θεωρία.

¹²⁵⁹ Etudes 235

¹²⁶⁰ FCR 3-6

¹²⁶¹ VR 37, 51, 55-56. Etudes 218

¹²⁶² CV 79

¹²⁶³ VR 177, 51 CV 79, Lecourt 1972 79

¹²⁶⁴ Lecourt 1972 78

¹²⁶⁵ IR 21

¹²⁶⁶ Βλ. FCR 3-6 και Lecourt 79

¹²⁶⁷ FCR 155, VR 56

Canguilhem, η κριτική ανάλυση της διαμόρφωσης των εννοιών συγκροτεί μια πραγματική φιλοσοφική προβληματική καθότι επιβάλλει “να μην επισκιάζονται τα δικαιώματα της λογικής από εκείνα της λογικής της ιστορίας”¹²⁶⁸. Συγχρόνως, ανατρέπει και τις δύο βασικές προκαταλήψεις που συνοδεύουν την παραδοσιακή ‘λογική της ιστορίας’, ήτοι, την προδιάθεση των ιστορικών να πιστεύουν ότι μία συγκεκριμένη έννοια μπορεί να έχει επινοηθεί μόνο μέσα στο πλαίσιο μιας θεωρίας ομοιογενούς με τη θεωρία στους όρους της οποίας τα παρατηρούμενα γεγονότα θα ερμηνευτούν αργότερα καθώς και την πεποίθηση ότι στην επιστήμη της βιολογίας οι μόνες θεωρίες που οδήγησαν σε γόνιμες εφαρμογές και θετικές προόδους στη γνώση είναι μηχανιστικού τύπου¹²⁶⁹.

Η προτεραιότητα και η θεωρητική πολυσημία της έννοιας είναι τα μεθοδολογικά εργαλεία που διαφοροποιούν την επιστημολογία του Canguilhem ακόμη και από εκείνη του δασκάλου και μέντορά του G.Bachelard. Του επιτρέπουν να συγκροτήσει μια νέα οπτική όσον αφορά τα ζητήματα της επιστημολογικής ρήξης, της ασυνέχειας και του επιστημολογικού εμποδίου¹²⁷⁰. Έτσι, οι επιστημολογικές ρήξεις οφείλονται σε εννοιολογικές και όχι σε θεωρητικές καινοτομίες ενώ, βάσει αυτού, οι ασυνέχειες είναι περισσότερο πολύπλοκες και λιγότερο συχνές και ριζικές¹²⁷¹. Οι διαρκείς επανεμφανίσεις κάποιων εννοιών σε διαφορετικές θεωρίες ή ακόμα και εντός εντελώς αποκλινόντων θεωρητικών πλαισίων γεφυρώνουν τις ασυνέχειες και επιτρέπουν στον Canguilhem να εγκαθιδρύει, αναδρομικά πάντοτε, συνέχειες μεταξύ ασύμβατων θεωριών ή ακόμη και μεταξύ διαφορετικών κοσμοθεωριών¹²⁷².

Κατά αυτόν τον τρόπο, όμως, ακόμη και η έννοια του επιστημολογικού εμποδίου καθίσταται περισσότερο αμφίσημη. Όταν ένα a priori εμπόδιο της κατανόησης, --δηλαδή μια παραδοχή που όπως διαπιστώνεται εκ των υστέρων η επερώτηση της θα καθιστούσε ανορθολογικό το πλαίσιο στο οποίο διατυπώθηκε--, προβληματοποιηθεί δημιουργικά και σηματοδοτήσει την έναρξη ενός νέου κανονιστικού πλαισίου, τότε, ο εκ των υστέρων εντοπισμός εννοιολογικών δεσμών μεταξύ των δύο ασύμβατων πλαισίων αναδεικνύει ένα νήμα ορθολογικότητας και άρα μια αναδρομική συνέχεια της γνώσης. Η διατήρηση έστω και ενός τροποποιημένου μέρους του εννοιολογικού περιεχομένου μιας θεωρίας που ακυρώθηκε λόγω ενός επιστημολογικού εμποδίου¹²⁷³ δείχνει τόσο την ουσιαστική συμβολή του σφάλματος στην αναζήτηση της αλήθειας όσο και “την έννοια υπό την οποία το ακυρωμένο παρελθόν παραμένει το παρελθόν μιας δραστηριότητας που ακόμη αξίζει να την αποκαλούμε επιστημονική”¹²⁷⁴. Υπ’αυτό το πρίσμα άλλωστε μιλάει και για την “ζωτικότητα

¹²⁶⁸ FCR 5

¹²⁶⁹ FCR 3-6

¹²⁷⁰ Βλ. IR 24-26

¹²⁷¹ Για την διαφοροποίηση του από τον Koyre και από τον Bachelard, βλ. Chimisso 312, VR 34, IR 13-15 Etudes 13-15

¹²⁷² Βλ. και Chimisso 2003,311-313

¹²⁷³ Παραδείγματος χάριν, η ως τώρα επιτυχής έννοια της ειδικής θερμότητας επινοήθηκε από τον Joseph Black στο πλαίσιο της παρωχημένης πλέον θεωρίας του φλογιστού (Gutting 2002, 53). Η ανάδειξη των δεσμών μεταξύ της έννοιας της ειδικής θερμότητας στη θεωρία του Black και της έννοιας όπως χρησιμοποιείται μέχρι και σήμερα αποτυπώνει μια ορθολογική διαδρομή της έννοιας, της οποίας όμως η ορθολογικότητα μπορεί να διαπιστωθεί μόνο εκ των υστέρων υπό το φως της αλήθειας της σύγχρονης επιστήμης. Από την παρωχημένη θεωρία του φλογιστού μέσα από διορθώσεις και παραμορφώσεις διατηρήθηκε η έννοια της ειδικής θερμότητας. Από τις παρωχημένες βιταλιστικές θεωρίες όμως διατηρήθηκε το ίδιο το ίδιο το κεντρικό ερώτημα της ιδιαιτερότητας της ζωής το οποίο επαναδιατυπώνεται συνεχώς καθότι παραμένει άλυτο. Βλ. και Greco 2004 691-692

¹²⁷⁴ Etudes 14. Το λάθος είναι αναπόφευκτο στην αναζήτηση της αλήθειας. Ένας κανόνας που υπό την προοπτική του παρόντος έχει αναδειχθεί εσφαλμένος παραμένει ένας ορθολογικός κανόνας βάσει του οποίου διακρινόταν σε κάποια στιγμή της ιστορίας της επιστήμης το αληθές από το ψευδές. Έτσι, η

του βιταλισμού¹²⁷⁵. Η αναδρομική ανάδειξη της ορθολογικότητας της μετάβασης που επιτυγχάνεται μόνο μέσα από την κριτική ανάλυση της διαμόρφωσης των εννοιών κατοπνίζει το νήμα ορθολογικότητας που είναι αόρατο από την κλασική ιστορία. Η ορθολογικότητα δεν αλλάζει αλλά διευρύνεται¹²⁷⁶. Βάσει της κριτικής ανάλυσης της διαμόρφωσης των εννοιών συγκροτείται η αποκαλούμενη επιστημολογική ιστορία¹²⁷⁷ του Canguilhem. Η επιστημολογία δεν μπορεί παρά να είναι άρρηκτα συνυφασμένη με την ιστορία, μια ιστορία όμως όπου ο επιστημολόγος “θα πρέπει να μεταβαίνει από την έννοια στη θεωρία και όχι αντιστρόφως”¹²⁷⁸ και όπου “τα δικαιώματα της λογικής δεν θα πρέπει να επισκιάζονται από τα δικαιώματα της λογικής της ιστορίας”¹²⁷⁹.

Κάποια από τα βασικά θέματα στα οποία έχει εντυπώσει ο Canguilhem είναι η ανάδυση των κλάδων της φυσιολογίας, της ιατρικής και της βιολογίας, η σχέση του κανονικού φαινομένου με το παθολογικό καθώς και η ιστορία της διαμόρφωσης διάφορων βιολογικών εννοιών όπως του κυττάρου, του αντανάκλαστικού, του κανόνα και, πρωτίστως, της ζωής. Ωστόσο, ακόμη και όταν δεν μελετά ρητά την ίδια την έννοια της ζωής αναδεικνύει στην κάθε περίπτωση τον κεντρικό ρόλο που διαδραματίζει αυτό καθεαυτό το πρόβλημα του έμβιου. Στο πλαίσιο της εσωτερικής λογικής εννοιολογικής συνοχής που πρέπει να χαρακτηρίζει κάθε επιστημονική θεωρία η έννοια της ζωής στη βιολογία είναι απαραίτητη. Ακόμη και όταν μια βιολογική θεωρία δεν παρέχει έναν ρητό ορισμό της ζωής και ασχολείται με την ανεύρεση φυσικοχημικών μηχανισμών και την εξήγηση και τον ορισμό άλλων φαινομένων και εννοιών δεν παύει να έχει ως αντικείμενο μελέτης της τα φαινόμενα και τις λειτουργίες της ζωής. Μολονότι μπορεί να μην προβάλλει ισχυρισμούς για ίδια τα ζωντανά όντα, αναφέρεται σε διαδικασίες που οφείλει να τις αποκαλεί ζωτικές και ως εκ τούτου οι έννοιες που χρησιμοποιεί συνδέονται και με εκείνη της ζωής και άρα συνεπάγονται ένα πλαίσιο οριοθέτησης του ζωντανού όντος. Επί της ουσίας, ωστόσο, αυτό το πλαίσιο οριοθέτησης προϋποτίθεται της θεωρίας, και μάλιστα αποτελεί και πλαίσιο οριοθέτησης του νοήματος του υπόλοιπου εννοιολογικού πλέγματος της, καθότι η κάθε θεωρία φέρει εκ των προτέρων κάποιες ρητές ή άρρητες παραδοχές που διαμορφώνουν μια ιδέα¹²⁸⁰ έστω για το πως πρέπει να εκλαμβάνεται το ζωντανό ον. Εν ολίγοις, οιαδήποτε θεωρία των επιστημών της ζωής φέρει εγγενώς μια εννοιολόγηση του έμβιου. Επομένως, όπως σε μια θεωρία της φυσικής δεν επιτρέπεται να χρησιμοποιούνται έννοιες που το νόημα τους παραβιάζει κάποιες βασικές αρχές έτσι και σε μια βιολογική θεωρία θα πρέπει να υπάρχει μια συνέπεια όσον αφορά την οριοθέτηση του ζωντανού όντος. Η διαφορά έγκειται στο ότι αυτή η οριοθέτηση, δηλαδή η διάκριση μεταξύ έμβιου και άβιου, ουδέποτε έχει επιτευχθεί με τρόπο γενικά αποδεκτό και ως εκ τούτου οι εκάστοτε θεωρίες συμβαίνει να υιοθετούν διαφορετικές παραδοχές τόσο ως προς το πλαίσιο εξήγησης του φαινομένου της ζωής όσο και ως προς το κατά πόσον υπάρχει κάποια ειδοποιός διαφορά του ζώντος από το άβιο και ποιά είναι αυτή. Πάντως, παρά τις διαρκείς ταλαντεύσεις μεταξύ μηχανικισμού και βιταλισμού ή μηχανιστικών και τελεολογικών εξηγήσεων ή δομικών και λειτουργικών θεωριών η επικρατούσα άποψη είναι εκείνη της εξαφάνισης της διαφοράς, δηλαδή της αναγωγής και της ένταξης των βιολογικών φαινομένων στο νομολογικό πλαίσιο των

ιστορία του ξεπεράσματος των επιστημολογικών εμποδίων και της αντικατάστασης επιστημονικών ιδεολογιών, αποτελεί ένα ουσιαστικό κομμάτι της ιστορίας της παρούσας επιστήμης μέσα από το οποίο αποκαλύπτονται τα κριτήρια και οι αξίες της. Η ιστορία επιστήμης αυτοδιορθώνεται

¹²⁷⁵ CV 85

¹²⁷⁶ Gutting 2002 57

¹²⁷⁷ Βλ. Canguilhem (1955, 3-6), Lecourt 1972, 77-79, Chimisso 2003 311, Etudes 18.

¹²⁷⁸ Lecourt 1972, 78

¹²⁷⁹ Canguilhem 1955, 5.

¹²⁸⁰ Etudes 232-233.

εκάστοτε σύγχρονων θεωριών της φυσικής. Αντιθέτως, για τον Canguilhem το απαράκαμπτο της έννοιας της ζωής και το παράλογο του εγχειρήματος του αναγωγισμού σε συνάρτηση με την αντίσταση κάποιων βιολογικών φαινομένων, και πρωτίστως της ίδιας της ζωής, στις υλιστικές -μηχανιστικές εξηγήσεις αποτελούν κομβικά σημεία για την ανάπτυξη της βιολογικής φιλοσοφίας του. Η σκέψη πρέπει να υιοθετεί την δομή ζωής γιατί η ζωή ως αντικείμενο της πραγματικότητας θέτει τους δικούς της όρους. Την αντίθεση του μηχανικισμού και του βιταλισμού ή του προσχηματισμού και του επιγενετισμού της υπερβαίνει η ίδια η ζωή επεκτεινόμενη μέσα στην ίδια την θεωρία ως θεωρία της ζωής¹²⁸¹

Έτσι, ο Canguilhem δείχνει πως σε κάθε ιστορική διαδρομή και σε κάθε θεωρία εμπλέκονται παραδοχές που αφορούν στην ίδια την έννοια της ζωής και πως αυτές αποτελούν την πηγή όλων των αξιακά εμποτισμένων εννοιών από τις οποίες οι βιολογικές επιστήμες τουλάχιστον δεν έχουν καταφέρει να απαλλαγούν. Όλα τα ερωτήματα των επιστημών της ζωής 'σκοντάφτουν' στην ίδια την ζωή καθώς αυτή αποτελεί εν τέλει την απαράκαμπτη ρίζα όλων των επιστημολογικών εμποδίων που συναντά η επιστημονική γνώση αυτού του πεδίου· εμποδίων που στην πλειονότητά τους σχετίζονται με την έμμονη παρουσία ορισμένων μη επιστημονικών αξιών στην ίδια την απαρχή της επιστημονικής έρευνας.

Θα μπορούσαμε να πούμε πως η προσπάθεια επιστημονικής εξήγησης της ζωής ενέχει εξ αρχής μια οιονεί αντινομία: ενώ "η ζωή είναι το αντίθετο της αδιαφορίας απέναντι στο περιβάλλον" καθώς το "να ζεις σημαίνει να αποδίδεις αξία στους σκοπούς και τις εμπειρίες της ζωής και να προτιμάς κάποιες μεθόδους, καταστάσεις και κατευθύνσεις έναντι άλλων", εξ ορισμού "η επιστήμη αρνείται τις αξίες που η ζωή αποδίδει στα διαφορετικά αντικείμενα"¹²⁸². Η βασική συνθήκη δυνατότητας απόκτησης αντικειμενικής γνώσης, αν υποθέσουμε ότι αυτό είναι τελικά εφικτό, έγκειται στην συστηματική άρνηση της πραγματικότητας των ποιοτήτων που οι άνθρωποι ως ζωντανά όντα αποδίδουν στα διάφορα αντικείμενα. Η σύγχρονη επιστήμη ορίζει τα αντικείμενα της το ένα συναρτήσει του άλλου, τουτέστιν μετράει χωρίς να αποδίδει αξίες. Προσπαθεί να εξηγήσει τα πάντα με "τον αριθμό, το σχήμα και την κίνηση"¹²⁸³ ενώ θεμελιώθηκε στην αρχή της αδράνειας δηλαδή σε μια έννοια που καθίσταται δυνατή αν θεωρήσουμε την κίνηση της ύλης ανεξάρτητα από την δυνατότητα των ζωντανών όντων να μεταδίδουν κίνηση και την ίδια την ύλη στερημένη από κάθε αυτοπάθεια και απογυμνωμένη από κάθε χαρακτηριστικό της ζωής. "Αδράνεια σημαίνει απραξία και απάθεια" και ως εκ τούτου, συμπεραίνει ο Canguilhem, δεν θα πρέπει να μας προκαλεί έκπληξη το γεγονός πως όλες οι προσπάθειες να επεκταθούν οι μέθοδοι της υλιστικής επιστήμης στη ζωή συναντούν μέχρι και σήμερα σθεναρές αντιστάσεις. Πολύ περισσότερο όταν αυτές οι αντιστάσεις δεν αντανακλούν απλώς μια συναισθηματική εναντίωση αλλά βασίζονται και σε μια ορθολογική κρίση, ήτοι στο ότι μπορεί εν τέλει να "είναι παράδοξο να επιχειρούμε να εξηγήσουμε μια δράση όπως η ζωή με έννοιες και νόμους που βασίζονται στην άρνηση αυτής της δράσης"¹²⁸⁴.

¹²⁸¹ Canguilhem 1975 85

¹²⁸² VR 72. Κατά τον Canguilhem "η ζωή, ακόμα και για μια αμοιβάδα, είναι προτίμηση και αποκλεισμός... Μια λειτουργία δεν επιτελείται ουδέτερα προς διαφορετικές κατευθύνσεις. Μια ανάγκη τοποθετεί τα διαθέσιμα αντικείμενα ικανοποίησης σε μια σχέση έλξης και απώθησης. Η ζωή χαρακτηρίζεται από δυναμική πολικότητα". ΚΠ 174

¹²⁸³ Koyre 1991, 16

¹²⁸⁴ VR 73. Στο ίδιο πνεύμα όταν εξετάζει το πρόβλημα που αφορά στην αντικειμενικότητα της παθολογίας ως επιστήμης αναφέρει: "Είναι κατανοητό ότι η ιατρική χρειάζεται μια αντικειμενική παθολογία, αλλά μια έρευνα που οδηγεί το αντικείμενο της σε εξαφάνιση δεν είναι αντικειμενική" ΚΠ 119

ΤΟ ΣΦΑΛΜΑ ΚΑΙ ΤΟ A PRIORI

Αν δεχτούμε ότι η βιολογία, ως λόγος περί ζωής, είναι η επιστήμη που αναπτύσσει ένα γνωσιακό λόγο που επιχειρεί να συλλάβει τα ζωντανά όντα, τα βιολογικά αντικείμενα, θα συναντήσουμε την πρώτη ιδιαιτερότητα ή πιο σωστά το πρώτο παράδοξο που χαρακτηρίζει τις επιστήμες της ζωής. Η διαδικασία ‘επιστημονικοποίησης’ της βιολογίας, ---δηλαδή η διαδικασία με την οποία έρχονται στο φώς φυσικοί και χημικοί μηχανισμοί μέσω της σύστασης πεδίων όπως η κυτταροχημεία, η βιοχημεία και η βιοφυσική, και μέσω της χρήσης μαθηματικών μοντέλων κλπ. ---, από την μία αναπτύχθηκε στο βαθμό που το πρόβλημα της ιδιαιτερότητας της ζωής και της οριοθέτησης της ανάμεσα στις φυσικές οντότητες συστηματικά απορρίπτονταν ή αγνοούνταν ως πρόκληση και από την άλλη ποτέ δεν κατάφερε να απαλλαγεί από αυτή την πρόκληση η οποία συνεχώς επανέρχεται¹²⁸⁵. Αυτή η διαπίστωση του Canguilhem, που είναι απόρροια της ιστορικής ανασυγκρότησης του εγχειρήματος προσδιορισμού της έννοιας της ζωής από τον Αριστοτέλη έως σήμερα, καθόρισε τον μόνιμο προβληματισμό που διατρέχει όλα του τα έργα και οδήγησε στην επανεκτίμηση του ιστορικού ρόλου του βιταλισμού και της σχέσης του με τις επιστήμες της ζωής, στη διεξοδική ανάλυση των ισχυρότατων επιστημολογικών εμποδίων που συναντά η επιστημονική γνώση της ζωής, στην διερεύνηση της ιδιάζουσας ορθολογικότητας που χαρακτηρίζει τη βιολογία λόγω της ειδικής σχέσης της βιολογικής γνώσης με το αντικείμενο της, και στην σύλληψη της έννοιας του σφάλματος ως βάσης για τη θέση φιλοσοφικών προβλημάτων όπως αυτό της αλήθειας και της ζωής.

Η διαμόρφωση της έννοιας της ζωής δεν εξετάζεται από τον Canguilhem κατά τρόπο γραμμικό, δηλαδή ως διαδοχή διακριτών αντιλήψεων περί ζωής, αλλά ως διαπλοκή μετατοπιζόμενων ερμηνευτικών ‘ρευμάτων’ τα οποία ανιχνεύονται τροποποιημένα σε διάφορες περιόδους της βιολογικής σκέψης. Υπεραπλουστεύοντας και συμπυκνώνοντας κάπως αυθαίρετα την επιστημολογο-ιστορική ανάλυση του Canguilhem για τη διαμόρφωση της έννοιας της ζωής και τον προσδιορισμό και την οριοθέτηση των βιολογικών αντικειμένων γενικότερα, μπορούμε να πούμε ότι αναλύει τον ορισμό της έννοιας της ζωής ως μορφής και εμπειρίας καθώς και της γνώσης αυτής της μορφής, από τον Αριστοτέλη έως και σήμερα, καταδεικνύοντας τη συνέχεια του προβληματισμού και την ασυνέχεια των απαντήσεων στις διάφορες ιστορικές περιόδους και παρέχοντας έτσι το υπόβαθρο για μια ανάλυση της δικής μας σύγχρονης σύλληψης της έννοιας της ζωής. Κατά την παρουσίαση των εκάστοτε ορισμών της έννοιας της ζωής, ----όπως ‘της έννοιας της ζωής ως εμπύχωσης’, ‘της ζωής ως μηχανής’, ‘της ζωής ως οργάνωσης’, ‘της ζωής ως το αντίθετο του θανάτου’, και ‘της ζωής ως πληροφορίας’----, ο Canguilhem κάνει κάποιες πολύ σημαντικές επισημάνσεις και εξάγει κάποια επιστημολογικά συμπεράσματα τα οποία, παρόλο που ακούγονται αιρετικά στους περισσότερους σύγχρονους βιολόγους, κατά τη γνώμη μου είναι πολύ σημαντικά και απολύτως απαραίτητα στο βαθμό που θεωρούμε απαραίτητη την ύπαρξη μιας αυθεντικής βιολογικής φιλοσοφίας που επιζητά να αναλύσει και να ανασυγκροτήσει ορθολογικά το γνωσιακό λόγο της βιολογίας.

Κατ’αρχάς, ο Canguilhem επανερμηνεύει και επαναξιολογεί το συλλήβδην απορριπτέο από τους σύγχρονους βιολόγους, ζήτημα του βιταλισμού:

Η εξέλιξη της βιολογίας ήρθε εν μέρει από τις ιδέες και τις λύσεις που αναπτύχθηκαν στην προσπάθεια ν’απαντηθούν επίμονα και θεμελιώδη προβλήματα όπως εκείνα που αφορούν τη φύση της ζωής, της κίνησης, της θερμότητας και του αέρα, και των οποίων οι διάφορες προτεινόμενες λύσεις βρίσκονταν σε μια συνεχή αλληλεπίδραση και

¹²⁸⁵Etudes, 239 και Foucault 1989, 18

αλληλεξάρτηση. Μετά την προσπάθεια του Καρτέσιου ν'απαλειφθεί η ψυχή ως αιτία κίνησης στα ζώα και στα φυτά αλλά και γενικότερα ως φυσιολογικός παράγοντας¹²⁸⁶ ακόμη και στον άνθρωπο, η μηχανιστική βιολογία που θεμελιώθηκε στη Νευτώνεια φυσική έπρεπε να ξαναθέσει τα θεμελιώδη ερωτήματα. Έπρεπε να εξηγηθεί, η αιτία των βιολογικών κινήσεων, ο τρόπος με τον οποίο υπερνικείται η αδράνεια και η εντροπία στα ζωντανά συστήματα, η σχέση της ζωής με τη διατήρηση της θερμότητας, η αναγκαιότητα του αέρα για την ύπαρξη ζωής και φωτιάς, όπως και μια σειρά άλλων ιδιοτήτων που χαρακτηρίζουν τους ζωντανούς οργανισμούς και για την εξήγηση των οποίων οι επιστήμονες ως τότε επικαλούνταν την ψυχή ή διάφορα είδη πνευμάτων. Ο Μηχανικισμός προσπαθούσε να εξηγήσει τα πάντα, από τα άτομα ως τα ζώα και το σύμπαν ως κατασκευάσματα που υπόκεινται στους νόμους της μηχανικής ή πιο συγκεκριμένα των απλών μηχανών της

¹²⁸⁶Στην αρχαιότητα με τον όρο ζωή, δεν αποδιδόταν σε κάποιες υποστάσεις η ιδιότητα του ζωντανού αλλά η δυνατότητα έκφρασης μιας σειράς εμφανών λειτουργιών(ζωή ως δράση). Ο όρος ψυχή τώρα, ήταν ο βασικός που εξέφραζε την έννοια του ζωντανού έως, αλλά και μετά, την εμφάνιση και την χρήση του όρου ζωή. Η ψυχή είχε πάρα πολλές και ποικίλες σημασίες που σε καμία περίπτωση δεν καλύπτονται απ' αυτό που κατανοούμε σήμερα με αυτό τον όρο. Στη σύγχρονη εποχή με τον όρο ψυχή εννοούμε συνήθως την χριστιανική ψυχή που σχετίζεται με την πνοή ή το πνεύμα ή κάτι άυλο που επιπροστίθεται στην ύλη και τις προσδίδει τις λεγόμενες ψυχικές ιδιότητες. Αυτή η έννοια της ψυχής δεν λείπει από τους αρχαίους αλλά σε καμία περίπτωση δεν καλύπτει όλο το φάσμα των σημασιών και των ιδιοτήτων που έφερε ο όρος. Μαζί με πολλές άλλες σημασίες, που είναι αδύνατο να τις καλύψουμε στο πλαίσιο της συγκεκριμένης εργασίας, τα κυριότερα χαρακτηριστικά του όρου ψυχή ήταν ότι συμπαράδηλωνε την κινητήρια δύναμη(θεωρούνταν ότι έχει την ικανότητα να θέτει τα πράγματα σε κίνηση και να διατηρεί αυτή την κίνηση και άρα θεωρούνταν υπεύθυνα για δραστηριότητες όπως το περπάτημα και η αναπνοή αλλά και ως αιτία λεπτομερών κινήσεων που αποτελούν την βάση διάφορων σωματικών λειτουργιών όπως για παράδειγμα η πέψη και η κυκλοφορία των υγρών στο σώμα) όπως και τους τρόπους και τους βαθμούς αντίληψης, αυτοσυνειδησίας, συναίσθησης και διανοητικής ικανότητας [Arist. De An. 404 b]. Το σημαντικό πάντως είναι ότι οι αρχαίοι χρησιμοποιούσαν τον όρο ψυχή εκεί που εμείς θα χρησιμοποιούσαμε τον όρο ζωή, δηλαδή χρησιμοποιούσαν τον όρο για να δείξουν ότι κάτι είναι ζωντανό. Είχαν δηλαδή μια διττή σύλληψη της έννοιας της ζωής όπου η ζωή εμφανίζεται είτε ως δράση είτε ως ψυχή. Όταν λοιπόν οι πρώτοι Έλληνες 'βιολόγοι' άρχισαν να ενδιαφέρονται για την επιστημονική ανάλυση της ζωής ως δράση (της σημερινά αποκαλούμενης φυσιολογίας δηλαδή) πίστευαν συγχρόνως στη ζωή ως ψυχή όπου και τα δύο είδη ζωής μπορούσαν να υπάρχουν ταυτοχρόνως στον οργανισμό και η ψυχική ζωή μάλιστα ήταν απαραίτητη προϋπόθεση για την έκφραση της ζωής ως δράση " η ψυχική ζωή δηλαδή θεωρούνταν ότι επάγει ή επιτρέπει την ζωή ως δράση. Αυτή η αντίληψη της ζωής ως ψυχής που δρα ως αιτιακός παράγοντας της ζωής ως δράσης και που εγκατοικεί μέσα στο υλικό σώμα διατηρήθηκε ως το 16ο αιώνα όπου και άρχισε η αποψυχοποίηση και αποπνευματοποίηση του κόσμου και η σύλληψη της ζωής με καθαρά υλικούς όρους. Με τον Καρτέσιο η φύση απογυμνώνεται από κάθε τι πνευματικό και η επιστήμη βλέπει στη φύση μόνο κινήσεις μικρότατων υλικών σωμάτων, από τα οποία άλλα ήταν αίτια και άλλα αποτελέσματα αυτών των αιτιών " δεν υπάρχουν πλέον περιθώρια για την επενέργεια υπερφυσικών δυνάμεων, δεν υπάρχουν κινήσεις που προέρχονται από τον πνευματικό κόσμο και κατά συνέπεια η ψυχή παύει να θεωρείται ως αιτιακός παράγοντας της ζωής. Αυτή η μηχανιστική αποπνευματώση της φύσης άλλωστε, αντιστοιχεί πέρα για πέρα στη Καρτεσιανή δύστικη κοσμοθεωρία βάσει της οποίας ο κόσμος των υλικών σωμάτων δεν είναι απλώς και μόνο εντελώς διαφορετικός ποιοτικά από τον κόσμο του πνεύματος, αλλά και εντελώς ανεξάρτητος απ' αυτόν ως προς την ροή των κινήσεων του " οι ουσίες είναι είτε κατά χώρο (res extensae) είτε συνειδητές (res cogitantes), δηλαδή ο κόσμος διαιρείται σε δύο απολύτως διαφορετικές και ανεξάρτητες μεταξύ τους σφαίρες " τη σφαίρα των υλικών σωμάτων και τη σφαίρα του πνεύματος(τα πράγματα είναι είτε υλικά σώματα είτε πνεύματα). Η βιολογία του 20ου αιώνα εστιάζεται απόλυτα στη μελέτη της ζωής ως δράση αλλά αυτό είναι μια αργή και επώδυνη μετάβαση από την διττή έννοια της ζωής ως ψυχής και ως δράσης, στη μονοσήμαντη σύλληψη της ως δράση. Η εξάλειψη της ζωής ως ψυχής είναι μια μακριά ιστορία που σηματοδοτείται από τον Καρτέσιο και φτάνει ως τις μέρες μας αφήνοντας, αν όχι στο χώρο της βιολογίας ως επιστήμης αλλά σίγουρα στο χώρο της φιλοσοφίας της βιολογίας, πολλά ερωτήματα ανοιχτά. Κάποια απ' αυτά αναδεικνύονται μέσω της μελέτης των βιταλιστικών θεωριών του 19ου αιώνα.[Hall 1969,13-15 και Windelband 1986,172-179]

εποχής. Το ευρετικό πρόγραμμα του Καρτέσιου όμως απεδείχθη περισσότερο φιλόδοξο παρά λειτουργικό. Τα μηχανικά μοντέλα ήταν ανεπαρκή για την εξήγηση λειτουργιών όπως η μυϊκή σύσπαση, η πέψη και η αδενική έκκριση, δεν συνεισέφεραν καθόλου σε τομείς όπως η εμβρυολογία (η θεωρία του προσχηματισμού¹²⁸⁷ ήταν απολύτως προβληματική) και σε καμία περίπτωση δεν μπορούσαν να εξηγήσουν την προέλευση και διατήρηση συντονισμένων συστημάτων οργάνων, δηλαδή ζωντανών συστημάτων. Η ντετερμινιστική βιολογία αδυνατούσε επιπλέον να εξηγήσει τα διάφορα ψυχικά φαινόμενα, ιδιαίτερα εκείνα της αντίληψης και της βούλησης¹²⁸⁸, δεν μπορούσε να αποκαλύψει τα αίτια διάφορων ιδιοτήτων που εμφανίζονται μόνο στα ζωντανά συστήματα, και πάνω από όλα δεν μπορούσε να αποδεχτεί το ίδιο το φαινόμενο της ζωής ως κάτι ξεχωριστό · δεν μπορούσε να ανακαλύψει ή να υποθέσει με επιστημονικό τρόπο το αίτιο της ζωής και άρα η ίδια η ζωή ήταν κάτι που ξένιζε σ' ένα μηχανικό απόλυτα ντετερμινιστικό κόσμο. Μπορούμε να πούμε δηλαδή, ότι η επικράτηση της μηχανοκρατίας που προσπάθησε να επεκτείνει τις μηχανιστικές αιτιακές εξηγήσεις και στο φαινόμενο της ζωής πέραν από την εξήγηση κάποιων επιμέρους φαινομένων, αποτέλεσε μάλλον τροχοπέδη για την εξέλιξη της βιολογικής επιστήμης. Για να αναπληρωθεί λοιπόν το κενό, ένα χαλαρά αλληλοσχετιζόμενο σύνολο νέων μοντέλων αναπτύχθηκε στο δεύτερο μισό του 18ου αιώνα που είναι γνωστό ως βιταλισμός.

Ο Βιταλισμός, ξεκινά από την αντίληψη ότι η ζωή εξαρτάται από ιδιαίτερα είδη και ιδιαίτερες διατάξεις ύλης και αντί για την ψυχή επικαλείται ζωτικές αρχές, ιδιότητες ή δυνάμεις οι οποίες από την μία θεωρούνταν, τις περισσότερες φορές τουλάχιστον, φυσικές αντί για υπερφυσικές ή ψυχικές, αλλά από την άλλη θεωρούνταν ανεπιμήνυτες από τη φυσική και τη χημεία του ανόργανου κόσμου. Ο όρος βιταλισμός όμως δεν αντιπροσωπεύει μία θεωρία που εκφράζεται από τη γενίκευση που μόλις κάναμε, αλλά πολλές, βιταλισμοί κατά τον Canguilhem, και συχνά πολύ διαφορετικές μεταξύ τους θεωρίες. Οι βιταλιστικές ερμηνείες συμφωνούν στο ότι υπάρχει κάποια μοναδική συνθήκη που προσιδιάζει μόνο στο ζωντανό σύστημα (κάποιο υπόστρωμα ή ουσία, κάποια ιδιότητα ή ικανότητα, κάποια αρχή, δύναμη ή εξουσία) η οποία το προδιαθέτει ή απλά του επιτρέπει να εκδηλώνει τις μικροκινήσεις που είναι τα άδηλα ισοδύναμα της ζωής. Από κει και πέρα το αν αυτή η ζωτική αρχή είναι εγγενής στην ύλη (κατά τον τρόπο που η βαρύτητα θεωρούνταν εμμενής στην ύλη γενικότερα) ή επιβαλλόμενη πάνω στην ύλη απ' έξω (και ικανή να αποσύρεται όταν η ζωή τελειώνει) ή αναδύομενη από την οργάνωση των ζωντανών συστημάτων, ή αν ακόμα είναι αντικειμενικά πραγματική ή έχει το καθεστώς μιας πρόσκαιρα χρήσιμης λειτουργίας (και άρα συλλαμβάνεται απλώς ως μια περιγραφική έννοια), είναι ζητήματα που απαντώνται με ποικίλους τρόπους ή μένουν αναπάντητα από τους διάφορους στοχαστές. Υπήρχε ένας αγνωστικισμός σε σχέση με την πηγή και την ουσιαστική φύση αυτών των ζωτικών αρχών, ιδιοτήτων ή δυνάμεων αλλά το σημαντικό είναι ότι όλα τα βιταλιστικά μοντέλα θεωρούσαν ότι οι παράγοντες ή οι οντότητες που επικαλούνταν ως προαπαιτούμενες της ζωής δεν είναι

¹²⁸⁷Σχηματικά η σχολή της θεωρίας του προσχηματισμού υποστήριζε ότι υπάρχει κάτι προσχηματισμένο μέσα στο αυγό το οποίο είναι υπεύθυνο για την μεταμόρφωση του αυγού σε συγκεκριμένο οργανισμό όμοιο με αυτόν που το παρήγαγε " στην ακραία εκδοχή της δε, δεχόταν αξιωματικά την προϋπαρξη μικροσκοπικών οργανισμών(πανομοιότυπων με τα ώριμα άτομα) εγκιβωτισμένων μέσα στα αυγά ή τα σπερματοζωάρια. Η αντίπαλη σχολή της θεωρίας της επιγένεσης υποστήριζε ότι κάθε οργανισμός προέρχεται από τη σταδιακή διαφοροποίηση ενός απόλυτα άμορφου αυγού στα όργανα του ώριμου οργανισμού " για να εξηγήσει δε την αιτία αυτής της διαφοροποίησης, όπως και την μοναδικότητα του κάθε είδους, επικαλείται ζωτικές δυνάμεις.[Mayr E.1982, 106]

¹²⁸⁸Οι υλιστές (μηχανικιστές) του 18ου αιώνα προκειμένου να βρουν μια λύση σ' αυτά τα προβλήματα αποδίδουν στην ύλη διάφορες περίεργες ιδιότητες όπως η ερεθιστικότητα (irritability--Haller) και η αισθαντικότητα(sensibility) " ο LaMettrie προτείνει την ανάδυση της αισθητικότητας ενώ ο Diderot και ο Maupertuis την εμμένεια της αισθητικότητας στην ύλη που εκφράζεται όλο και περισσότερο όσο ανεβαίνουμε στη σκάλα των όντων. Πολύ μεγάλο πρόβλημα αποτελούσε το ερώτημα για το ποιά συνθήκη ή παράγοντας επιτρέπει τις μη βουλητικές κινήσεις.

περαιτέρω εξηγήσιμοι, αναλύσιμοι ή αναγώγιμοι σε όρους της φυσικής και της χημείας· αντιπροσωπεύουν το σημείο πέρα από το οποίο η ανάλυση είναι μάταιη. Είναι πρωταρχικά στοιχεία που δρουν ως αίτια της ζωής και της οργάνωσης αλλά που τα ίδια δεν είναι ερμηνεύσιμα ούτε με όρους δικής τους οργάνωσης ούτε μέσω κάποιων άλλων αιτίων. Όλα όσα αναφέραμε δείχνουν ότι η έννοια της ζωής μεταμορφώνεται σε δραστηριότητα της οργανωμένης ύλης και ότι η έννοια του οργανισμού αναπτύσσεται για να εξηγήσει, χωρίς επίκληση κάποιου είδους ψυχής, τον τρόπο με τον οποίο συστήματα που αποτελούνται από διακριτά μέρη λειτουργούν με ενιαίο τρόπο έτσι ώστε να επιτελέσουν μια λειτουργία¹²⁸⁹.

Η θεωρία του βιταλισμού ήταν απαραίτητη σε μια εποχή εκθετικής προόδου της φυσικής και της χημείας γιατί αντιμετώπιζε δύο προβλήματα. Πρώτον την μη αναγωγικότητα των ζωτικών φαινομένων στη φυσικοχημική γλώσσα και δεύτερον την ανεξήγητη τάξη και προσαρμογή πολλών χαρακτηριστικών των ζωντανών συστημάτων καταλληλότητα μορφών, προσαρμογή λειτουργιών και άρρηκτη σχέση δομής και λειτουργίας. Με το βιταλισμό μπορούσαν να ερμηνευτούν διάφορες τελεολογικές διαδικασίες και πάνω από όλα μπορούσε να ερμηνευτεί το αίτιο της ζωής. Ο βιταλισμός επικαλείται ζωτικούς παράγοντες, που εντός της Νευτώνειας παράδοσης ήταν αναμενόμενο να θεωρούνται συχνά, ως κρυμμένες δυνάμεις που είχαν κάποιες αναλογίες με τη δύναμη της βαρύτητας¹²⁹⁰, για να συμπληρώσει ή να αντικαταστήσει τα μηχανιστικά μοντέλα, και μπορούμε με βεβαιότητα να πούμε ότι σε σχέση με τη μηχανοκρατία της εποχής, έδωσε ώθηση στη βιολογία καθ'ότι την απάλλαξε από το πρόβλημα της εξήγησης των ιδιοτήτων που προσιδιάζουν στη ζωή και βοήθησε στην εξήγηση των βασικών φυσιολογικών λειτουργιών. Κατά τον Canguilhem, οι βιταλιστές συναγωνίζονταν το Νευτώνιο πνεύμα όταν επικαλούνταν τις ζωτικές δυνάμεις γιατί μπορούσαν να επικεντρωθούν στη λεπτομερή μελέτη των βιολογικών λειτουργιών χωρίς να κάνουν υποθέσεις για τις αιτίες τους, χωρίς να προδικάζουν τις ερμηνείες των αποτελεσμάτων τους, και χωρίς να προσποιούνται ότι ερμηνεύουν την ουσία της ζωής. Το βασικότερο πάντως είναι πως, ό,τι και αν ήταν η ζωτική δύναμη, φυσική ή υπερφυσική, επιβαλλόμενη, αναδύομενη ή εμμενής στην ύλη (είτε απλώς κάτι που είχε μόνο περιγραφική σημασία) δεν την επικαλούνταν μόνο για να καλύψουν την ανικανότητα των φυσικών και των χημικών, αλλά κυρίως την χρειάζονταν για να χειριστούν υψηλά επιλεκτικές και τελεολογικές πλευρές της συμπεριφοράς του οργανισμού τις οποίες τα μηχανοκρατικά μοντέλα ούτως ή άλλως αδυνατούσαν να χειριστούν. Η βιταλιστική σκέψη ήθελε κυρίως να εξηγήσει την δημιουργία και την διατήρηση της ζωής, και όταν η διατήρηση υποτίθεται ότι εξηγήθηκε αργότερα με φυσικοχημικούς όρους (στα μέσα του 19ου αιώνα με τους θερμοδυναμικούς νόμους), περιορίστηκε στην προσπάθεια εξήγησης της δημιουργίας της ζωής. Ο βιταλισμός επί της ουσίας δεν καταρρίφθηκε αλλά 'εξαφανίστηκε' από την επιστήμη, όταν εγκαταλείφθηκε το ίδιο το ερώτημα για το αίτιο της ζωής, δηλαδή όταν εγκαταλείφθηκε η προσπάθεια να εξηγηθεί ο μετασχηματισμός της οργανικής ύλης σε οργανωμένα σώματα. Τα οργανικά σώματα φτιάχνουν οργανωμένα σώματα και τα οργανωμένα σώματα συνιστούν τον ζωντανό κόσμο· η ζωτική δύναμη, δεν χρειάζοταν για

¹²⁸⁹ Αυτή η αντίληψη μπορούμε να πούμε ότι ξεκινά με μια κριτική του Leibniz (1646-1716) στο μηχανικισμό “...γιατί η μηχανή που είναι φτιαγμένη από άνθρωπο δεν είναι μηχανή σε κάθε κομμάτι της.....αλλά οι μηχανές της φύσης, τα ζωντανά σώματα, είναι μηχανές ακόμη και στα πιο μικροσκοπικά κομμάτια τους ως το άπειρο.....” The Monadology of Leibniz (trans.1930 112)

Αργότερα, ο Kant (1724-1804) στη Κριτική της Κριτικής Δύναμης θα αναφερθεί εκτενώς στην έννοια του οργανισμού που επικρατούσε στη βιολογία εκείνη την εποχή. Εκεί αναφέρει ότι η συμπεριφορά κάθε μέρους του οργανισμού καθορίζεται εν μέρει και από την συμπεριφορά των υπολοίπων και το οργανικό σώμα εκτός από το ότι είναι ένα πολύπλοκα οργανωμένο σύνολο έχει και την ικανότητα να αυτοοργανώνεται.

¹²⁹⁰ Ο ίδιος ο Νεύτων αναφέρει στην Οπτική(1952) 376, ότι “οραματίζεται και εγκρίνει, δυνάμεις της Φύσης ακόμη αγνωστές σ’ αυτόν”.

να εξηγήσει τη μη ζωντανή οργανική ουσία αλλά χρειάζοταν για να εξηγήσει την ζωντανή οργανωμένη ουσία.

Σ' αυτό το σημείο είναι πολύ σημαντικό να κατανοήσουμε τον στόχο του Canguilhem. Με την επανεκτίμηση του ιστορικού ρόλου και την επανερμηνεία του βιταλισμού, σε καμία περίπτωση δεν θέλει να υποστηρίξει ότι κάποιες από τις θεωρίες του είναι αληθείς. Αυτό όμως που επισημαίνει και υποστηρίζει ακράδαντα είναι ότι ο βιταλισμός είχε, και αναμφισβήτητα έχει ακόμα, ένα πολύ σημαντικό υποδεικτικό ρόλο για την επιστημολογία και την ιστορία της βιολογίας. Και αυτό γιατί εν κατακλείδι "ο βιταλισμός είναι η άρνηση δύο μεταφυσικών ερμηνειών των αιτιών των οργανικών φαινομένων, του ανιμισμού και του μηχανικισμού"¹²⁹¹, "... Ο βιταλισμός είναι η απλή αναγνώριση της πρωτοτυπίας του φαινομένου της ζωής"¹²⁹². Βάσει αυτού, ο βιταλισμός υποδεικνύει τα θεωρητικά προβλήματα που πρέπει να επιλυθούν, όπως το σε τι συνίσταται η ιδιαιτερότητα του φαινομένου της ζωής, η μοναδική συνθήκη που προσιδιάζει μόνο στα ζωντανά συστήματα, η οποία ωστόσο δεν εγκαθιδρύει μια ανεξάρτητη αυτοκρατορία στη φύση. Κυρίως όμως καθοδηγεί την κρίση ως προς τους αναγωγισμούς που θα πρέπει να αποφευκτούν καθώς οδηγούν στην αγνόηση του γεγονότος ότι οι επιστήμες της ζωής χαρακτηρίζονται αναπόφευκτα από τη διαρκή εμφάνιση αξιολογικών εννοιών όπως η διατήρηση, η ρύθμιση, η προσαρμογή, η κανονικότητα. Ο βιταλισμός είναι "περισσότερο αίτημα παρά μέθοδος, και ίσως περισσότερο ηθική επιταγή παρά θεωρία"¹²⁹³· υποδηλώνει απλώς το επιστημολογικό άνοιγμα που εξασφαλίζει στη βιολογία τον εφαρμοσμένο ορθολογισμό που της ταιριάζει καθώς και την αναγνώριση της αυτοτέλειας και της αυτάρκειας του αντικειμένου της.

Ένα δεύτερο πολύ σημαντικό ζήτημα, είναι ότι η ιστορία της έννοιας της ζωής είναι άμεσα συνδεδεμένη με τα πλέον βαθιά ριζωμένα επιστημολογικά εμπόδια, δηλαδή με τα ισχυρότατα 'εμπόδια' που συναντά η επιστημονική γνώση της ζωής. Η έννοια του επιστημολογικού εμποδίου, όπως αυτή ορίστηκε από τον Bachelard κατά τη σκιαγράφηση της 'ψυχανάλυσης της αντικειμενικής γνώσης', αφορά ορισμένους περιορισμούς οι οποίοι επιβάλλονται στο νου από αρχετυπικούς ψύχο-ιδεολογικούς μηχανισμούς και οι οποίοι δημιουργούν ορισμένα γενικευμένα a-priori εμπόδια στην κατανόηση. Στις επιστήμες της ζωής αυτά τα εμπόδια σχετίζονται με την έμμονη παρουσία ορισμένων μη επιστημονικών αξιών στην ίδια την απαρχή της επιστημονικής έρευνας. Ακόμα και αν η αντικειμενική γνώση, η οποία συνιστά ένα ανθρώπινο εγχείρημα, είναι ο τελικός στόχος των ανθρώπινων ζωντανών όντων, η παραδοχή ότι υπάρχει τέτοιου είδους γνώση έγκειται στην συστηματική άρνηση της πραγματικής ύπαρξης των ποιοτήτων με τις οποίες οι άνθρωποι, γνωρίζοντας τι σημαίνει η ζωή γι' αυτούς, ταυτίζουν την ζωή· το να ζεις σημαίνει να αποδίδεις αξία στους σκοπούς και τις εμπειρίες της ζωής, να προτιμάς συγκεκριμένες μεθόδους, καταστάσεις και προσανατολισμούς· "η ζωή είναι το ακριβές αντίθετο της αδιαφορίας απέναντι στο περιβάλλον". Η επιστήμη όμως είναι η συστηματική άρνηση των αξιών που η ζωή αποδίδει στα διάφορα αντικείμενα καθότι προσπαθεί να ορίσει τα αντικείμενα της το ένα σε σχέση με το άλλο· μ' άλλα λόγια κρίνει και μετρά χωρίς ν' αποδίδει αξίες. Υπ' αυτή την έννοια, στις επιστήμες της ζωής, η απαράκαμπτη ρίζα όλων των επιστημολογικών εμποδίων, που όπως είπαμε συνίσταται στην αείποτε προσβολή από εξ ορισμού μη επιστημονικές αξίες, είναι η ίδια η ζωή. Η ζωή δηλαδή, αποτελεί το πρωταρχικό επιστημολογικό εμπόδιο στο οποίο οφείλεται και η αδιάπρωτη αντίσταση απέναντι σε μια υλιστική θεωρία που θα διέλυε την

¹²⁹¹ "Το να μεμφόμαστε για μεταφυσική τον μηχανικισμό στη βιολογία, ενώ συνήθως περνά ως προϊόν της απαίτησης να κάνουμε τη βιολογία επιστήμης 'όπως τις άλλες', δηλαδή σύμφωνη με το μεθοδολογικό πρότυπο των φυσικών επιστημών, είναι μια επανόρθωση της κρίσης πολύ σημαντική. Είναι σαν λέμε ότι δεν υπάρχει μεθοδολογικό πρότυπο παγιωμένο άπαξ δια παντός, που να οριοθετεί οριστικά τι θα αναγνωριστεί ως επιστημονικό και τι όχι." M.Fichant 1990, 185

¹²⁹² La Connaissance de la Vie(1975), 156

¹²⁹³ ο.π. 88

πρωταρχική αξία ‘ζωή’. Από την άλλη μεριά όμως, επισημαίνει ο Canguilhem, αυτή η αντίσταση, παρόλο που μερικές φορές αντανακλά μόνο μια συναισθηματική άρνηση, ενδέχεται να απορρέει και από μία ορθολογική κρίση: είναι παράδοξο να επιχειρούμε να εξηγήσουμε μία δράση όπως η ζωή με έννοιες και νόμους που βασίζονται στην άρνηση αυτής της δράσης¹²⁹⁴. Ο Canguilhem επισημαίνει ότι παρόλο που μετά το γύρισμα του 19ου αιώνα υποτίθεται ότι οι ορισμοί των βιολογικών αντικειμένων αποκαθάρασαν από αξιακά εμποτισμένες έννοιες --όπως τελειότητα ή ατέλεια, κανονικότητα ή ανωμαλία-- και οι εργαστηριακοί ερευνητές περιορίστηκαν στις εφαρμογές της βιολογικής γνώσης, το ζήτημα της ‘κανονικότητας’ δεν είναι ένα παρωχημένο θέμα που ενδιαφέρει μόνο την ιστορία της βιολογίας, αλλά ένα διαρκές πρόβλημα που αφορά και την τρέχουσα βιολογία. Τόσο οι καθημερινές όσο και οι επιστημονικές προσεγγίσεις της ζωής χαρακτηρίζονται από την διαρκή εμφάνιση αξιολογικών εννοιών όπως η διατήρηση, η ρύθμιση, η προσαρμογή και η κανονικότητα. “Η ζωή, οποιαδήποτε μορφή και αν πάρει, ενέχει την αυτοσυντήρηση μέσω της αυτορρύθμισης”. Ο Canguilhem υποστηρίζει ότι αυτή η ιδιαιτερότητα των επιστημών της ζωής, η διαφορά δηλαδή της βιολογίας από τις άλλες επιστήμες, θα πρέπει να αντανακλάται και στα ερωτήματα που θέτει η ιστορία της βιολογίας καθώς και στον τρόπο με τον οποίο τα απαντά. Επικαλείται δηλαδή, ένα διαφορετικό τρόπο ιστορικής ανασυγκρότησης που προσιδιάζει μόνο στις επιστήμες της ζωής και ο οποίος χαρακτηρίζεται από μια αρχή θεματικής διατήρησης¹²⁹⁵.

Ο Canguilhem ισχυρίζεται πως η Δαρβινική θεωρία εξόρισε κάθε αξιακά εμποτισμένο όρο από την έννοια της ζωής. Στην πορεία προς την σύγχρονη βιολογία, η κραταιά άποψη, από το Δαρβίνο και μετά, είναι ότι στη φύση υπάρχουν φαινομενικά τελεολογικές διαδικασίες οι οποίες όμως δεν χρειάζονται μεταφυσικές εξηγήσεις και δεν έρχονται σε σύγκρουση με τους φυσικούς νόμους. Με την έννοια της φυσικής επιλογής, οι βιολόγοι θεωρούν πως είναι σε θέση να εξηγήσουν ότι κάθε έμβιο ον, και συνακόλουθα κάθε επιμέρους βιολογικό σύστημα ή μηχανισμός, είναι προϊόν εξέλιξης ως προϊόν μιας μακρόχρονης διαδικασίας όπου λόγω της ποικιλομορφίας και του ανταγωνισμού ανάμεσα στους οργανισμούς του ίδιου είδους που προέκυψαν από τη διαφοροποίηση ενός κοινού προγόνου ο καλύτερα προσαρμοσμένος επιλέγεται, δηλαδή αφήνει περισσότερους απογόνους και άρα κάποια στιγμή επικρατεί. Βάσει της εξελικτικής θεωρίας, αυτή η επιλεκτική διαδικασία, δρώντας εξαλειπτικά, εξηγεί την καταγωγή και τον τρόπο βελτίωσης των μηχανισμών που φαίνονται να έχουν ένα σκοπό, αφαιρώντας όμως κάθε υπόνοια για ύπαρξη τελικών αιτιών, προθέσεων και ορθογενετικών δυνάμεων. Προσφέρει κατά κάποιο τρόπο μια φυσιοκρατική ερμηνεία δίνοντας στα βιολογικά φαινόμενα αιτιακές εξηγήσεις, όπου τα αίτια, είναι είτε άμεσα υλικά οπότε είναι ίδια με εκείνα που προκαλούν οποιοδήποτε φυσικό φαινόμενο και αφορούν την λειτουργική βιολογία και φυσιολογία, είτε απώτερα εξελικτικά οπότε εξηγούν την προσαρμογή και αφορούν την εξελικτική βιολογία. Ο Canguilhem όμως θέτει τα εξής ερωτήματα: Ακόμη και αν κάποιος δεχθεί ότι --- παρά τους όρους επιλογή, πλεονέκτημα, προσαρμογή κλπ.--- η τελεολογία έχει εξοριστεί από την δαρβινική θεωρία, συνεπάγεται αυτό ότι έχει αποκλειστεί και κάθε αξιολογική ορολογία; Μήπως ακόμη και για τον ίδιο τον Δαρβίνο μια αιτιακή εξήγηση της προσαρμογής δεν μπορούσε να καταργήσει το ζωτικό νόημα της προσαρμογής, ένα νόημα που ορίζεται από τη σύγκριση του ζωντανού με το νεκρό; Αν ισχύει η δήλωση του Δαρβίνου ότι οι παραλλαγές στη φύση θα παρέμεναν ατελέσφορες αν δεν υπήρχε η φυσική επιλογή, τότε τι είναι αυτό που περιστέλλει αυτή την κινητήρια δύναμη κάθε εξελικτικής διαδικασίας από το να προωθήσει το καλό και να απορρίψει το κακό¹²⁹⁶; Η απάντηση είναι ότι ο Δαρβίνος εισήγαγε

¹²⁹⁴ Vie, *Encyclopedia*, 766a-66b

¹²⁹⁵ Ideology and Rationality 125-128

¹²⁹⁶ Το έργο του Δαρβίνου “Περί της Καταγωγής των Ειδών” τελειώνει με την εξής αντίθεση: “και ενόσω αυτός ο πλανήτης περιστρεφόταν σύμφωνα με τον παγιωμένο νόμο της βαρύτητας, από ένα

απλώς ένα νέο κριτήριο κανονικότητας στη βιολογία, ένα κριτήριο που βασίζεται στην σχέση του ζωντανού όντος με τη ζωή και το θάνατο, και σε καμία περίπτωση δεν εξάλειψε τους ηθικούς κανόνες από το στοχασμό για τον προσδιορισμό του αντικειμένου της βιολογίας · ο θάνατος για τον Δαρβίνο είναι ένας τυφλός γλύπτης ζωντανών μορφών, μορφών που καθίστανται όλο και πιο πολύπλοκες χωρίς ν'ακολουθούν ένα προδιαγεγραμμένο σχέδιο, καθώς οι παρεκκλίσεις από την κανονικότητα μετατρέπονται σε πιθανότητες επιβίωσης σ'ένα μεταβαλλόμενο περιβάλλον. Ο Δαρβίνος δηλαδή, απέβαλλε από την έννοια της προσαρμογής κάθε αναφορά σε ένα προκαθορισμένο σκοπό, αλλά δεν την διαχώρισε πλήρως από την έννοια της κανονικότητας. Βέβαια είναι αλήθεια ότι στην δαρβινική θεωρία το κανονικό δεν είναι ένας παγιωμένος κανόνας αλλά μία μεταβατική ικανότητα, και η κανονικότητα δεν είναι μια ιδιότητα του ίδιου του ζωντανού όντος αλλά η ικανότητα του να σχετίζεται με το περιβάλλον η οποία και του επιτρέπει να αφήνει απογόνους που εμφανίζουν ένα εύρος παραλλαγών, οι οποίες με τη σειρά τους βρίσκονται σε μία νέα σχέση με τα δικά τους αντίστοιχα περιβάλλοντα · η κανονικότητα δηλαδή, αφορά όλα όσα συμπεριλαμβάνονται στη σχέση της ζωής με το θάνατο όπως αυτή επηρεάζει την ατομική μορφή ζωής σ'ένα δεδομένο χρόνο. Άρα το περιβάλλον αποφασίζει, με μη τελεολογικό τρόπο, ποιές παραλλαγές θα επιβιώσουν, αλλά, από την άλλη, αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η εξέλιξη δεν τείνει να δημιουργήσει μια οργανική διαδοχή σταθερή στον προσανατολισμό της, αν και αβέβαιη για τις ενσαρκώσεις της. Η κληρονομικότητα είναι μία αδιάκοπη μεταβίβαση τακτικής δυνατότητας: "είναι το σύγχρονο όνομα της υπόστασης"¹²⁹⁷. Ο Canguilhem καταλήγει, παραπέμποντας στον Salvador Luria, με την ερώτηση του τι διαφορά έχει το αν η εξέλιξη λειτουργεί με απειλές αντί για υποσχέσεις¹²⁹⁸.

Εκείνο που συνεχώς ανακύπτει είναι το πρόβλημα της ιδιάζουσας ορθολογικότητας που χαρακτηρίζει τη βιολογία λόγω της ειδικής σχέσης της βιολογικής γνώσης με το αντικείμενο της, η οποία κατ'επέκταση θέτει το γενικότερο φιλοσοφικό πρόβλημα της γνώσης και της σχέσης της με το ζωντανό όν. Πρόκειται για μία ειδική σχέση καθότι δεν μπορούμε σε καμία περίπτωση να εξαλείψουμε πλήρως μέσα στη γνώση της ζωής το πρωταρχικό γεγονός ότι η γνώση είναι, κατά μία έννοια, το έργο ενός ζώντος, μια ζωτική ενέργεια. Αυτό όμως συνεπάγεται ότι "ένας λελογισμένος ορθολογισμός θα πρέπει να ξέρει ν'αναγνωρίζει τα όρια του και να εισάγει τους δικούς του όρους άσκησης", ότι "η νόηση μπορεί να εφαρμοστεί στη ζωή μόνο αναγνωρίζοντας την πρωτοτυπία της ζωής" και ότι "η σκέψη του έμβιου οφείλει να αντλήσει από το έμβιο την ιδέα του έμβιου"¹²⁹⁹.

Οι επιστήμες της ζωής απαιτούν έναν ιδιαίτερο τρόπο συγκρότησης της ιστορίας τους ενώ επιπροσθέτως θέτουν μ'έναν ιδιαίτερο τρόπο το φιλοσοφικό ερώτημα της γνώσης. Η ζωή και ο θάνατος δεν αποτελούν ποτέ, ως τέτοια, πρόβλημα της φυσικής. Για έναν φυσικό, για παράδειγμα, μία μετάλλαξη, είτε είναι θανατηφόρα είτε όχι, δεν αποτελεί τίποτα περισσότερο από την αντικατάσταση ενός νουκλεοτιδίου από ένα άλλο. Ο βιολόγος όμως θα πρέπει να εστιάσει σ'αυτή ακριβώς τη διαφορά (του αν κάτι είναι ζωντανό ή όχι) προκειμένου να αναγνωρίσει το σημάδι του αντικειμένου του, ενός αντικειμένου στο οποίο ανήκει και ο ίδιος αφού ζει και εκδηλώνει τα χαρακτηριστικά του έμβιου, τα χρησιμοποιεί, και τα αναπτύσσει σε μια γνωσιακή δραστηριότητα η οποία πρέπει να κατανοηθεί ως μία 'γενική μέθοδος' για την άμεση ή την έμμεση επίλυση των εντάσεων ανάμεσα στον άνθρωπο και το περιβάλλον. Ο βιολόγος θα πρέπει να συλλάβει τι είναι αυτό που κάνει τη ζωή ένα ιδιαίτερο αντικείμενο και εξ'αυτού να συλλάβει πώς γίνεται κάποια από τα ζωντανά

πολύ απλό ξεκίνημα άπειρες μορφές εξαιρετικά όμορφες και θαυμάσιες έχουν εξελιχθεί και συνεχίζουν να εξελίσσονται".

¹²⁹⁷ ΚΠ 358

¹²⁹⁸ Ideology and Rationality, 136-139

¹²⁹⁹ Connaissance 1975, 12-13

όντα να είναι επιρρεπή στη γνώση, και σε τελευταία ανάλυση, να γνωρίζουν την ίδια τη ζωή. Η Φαινομενολογία αναζητά στην ‘πραγματική εμπειρία’ το πρωταρχικό νόημα κάθε γνωστικού ενεργήματος, ενώ ο Canguilhem ισχυρίζεται ότι αυτό θα πρέπει να το αναζητήσουμε στο ίδιο το ζωντανό όν και προσπαθεί, μέσω της αποσαφήνισης της γνώσης που αφορά τη ζωή και των εννοιών που συναρθρώνουν αυτή τη γνώση, να αποκαλύψει ποιές απ’αυτές ανήκουν στην έννοια της ζωής. Μία έννοια ανήκει στην έννοια της ζωής στο βαθμό που αποτελεί έναν από τους τρόπους αυτής της πληροφόρησης που κάθε ζωντανό ον αποσπά από το περιβάλλον του και διά μέσου της οποίας κατασκευάζει το περιβάλλον του. Το ότι ο άνθρωπος ζει σ’ένα εννοιολογικά αρχιτεκτονημένο περιβάλλον δεν σημαίνει ότι έχει εκτραπεί από τη ζωή. Σημαίνει απλώς ότι ζει μ’έναν συγκεκριμένο τρόπο, ότι έχει μια τέτοια σχέση με το περιβάλλον του που δεν του παρέχει ένα σταθερό σημείο θέασης αυτού, ότι μπορεί να κινείται σε μια μη οροθετημένη περιοχή, ότι πρέπει να κινείται για να συλλέγει πληροφορίες, και ότι πρέπει να κινεί τα πράγματα το ένα σε σχέση με το άλλο προκειμένου να μπορεί να τα χρησιμοποιήσει. Η διαμόρφωση εννοιών είναι ένας τρόπος ζωής και όχι ένας τρόπος εξάλειψης της ζωής· είναι ένας πολύ ιδιαίτερος τρόπος πληροφόρησης¹³⁰⁰.

Ο Canguilhem εξετάζει από πολλές προοπτικές τη σχέση ανάμεσα στη γνώση και το ζωντανό ον. Ξεκινά από μια θεώρηση του βιταλισμού, ως αντανάκλασης στην ανθρώπινη συνείδηση “μιας διαρκούς επιταγής της ζωής μέσα στο ζωντανό ον”¹³⁰¹, και του αντίπαλου δέους του, του μηχανικισμού, τον οποίο προσδιορίζει ως το τεχνολογικό μοντέλο. Συνεχίζει με το κοινωνικό μοντέλο, το οποίο, μέσα από τις αναλογίες με την κοινωνική οργάνωση, προσπαθεί να θεματοποιήσει αυτό που διαφεύγει από το τεχνολογικό, δηλαδή τη σχέση ανάμεσα στα μέρη και το όλο ενός οργανισμού που επιβιώνει¹³⁰². Καταλήγει δε στη θεώρηση του “οργανισμού ως μοντέλου του εαυτού του” το οποίο και συνεπάγεται την αναγνώριση της αυτοτέλειας και της αυτάρκειας του βιολογικού αντικειμένου. Κάνοντας κριτική στον μηχανιστικό μοντέλο, ο C.Bernard είχε γράψει ότι “ο λάρυγγας είναι λάρυγγας και ο φακός του ματιού είναι φακός του ματιού”, με άλλα λόγια οι μηχανικές και φυσικές συνθήκες που είναι απαραίτητες για την ύπαρξη τους ικανοποιούνται μόνο μέσα σ’ένα ζωντανό οργανισμό. Από την άλλη, η ίδια κριτική ισχύει και για το κοινωνικό μοντέλο γιατί να μην η οργάνωση είναι η λύση στο πρόβλημα της μετατροπής της ανταγωνιστικότητας σε συνεργατικότητα και ο οργανισμός εμφανίζει όντως μια οργανωτική δομή όπως και η κοινωνία, αλλά ο οργανισμός δεν είναι κοινωνία καθότι για έναν οργανισμό, η οργάνωση είναι ένα πραγματικό γεγονός ενώ για μία κοινωνία η οργάνωση είναι στόχος. Μ’άλλα λόγια, όσον αφορά την ζωή, και ο οργανισμός και η οργάνωση μάλλον την προϋποθέτουν παρά την εξηγούν· όπως “ο λάρυγγας είναι λάρυγγας” έτσι και ο οργανισμός είναι οργανισμός και άρα το μοντέλο ενός οργανισμού είναι ο ίδιος ο οργανισμός¹³⁰³.

Συνεχίζοντας την ανάλυση της σχέσης ανάμεσα στη γνώση και το ζωντανό ον, ο Canguilhem αναλύει την εννοιολογική σύλληψη της ζωής μέσα από το θεωρητικό πλαίσιο της Αριστοτελικής φιλοσοφίας, του νομιναλισμού, της υπερβατολογικής φιλοσοφίας, της προβληματικής του C.Bernard και της κυρίαρχης τρέχουσας αντίληψης της βιολογίας, δηλαδή της πληροφοριακής θεωρίας, για να καταλήξει στην προνομιακή θέση της έννοιας του σφάλματος όσον αφορά την ζωή, την γνώση, την ιστορία της γνώσης και τη σχέση της ζωής με τη γνώση.

Η πιο πρόσφατη κατάσταση της βιολογικής επιστήμης, αφότου οι J.D.Watson και F.Crick ανακάλυψαν την δομή της διπλής έλικας του DNA, φέρει τη σφραγίδα μιας μεταβολής της γλώσσας που επιβάλλει την εκ νέου εξέταση των καταστατικών αρχών της γνώσης του

¹³⁰⁰ Foucault 1989, 20-21

¹³⁰¹ “exigence permanente de la vie dans le vivant” Connaissance 1975, 86

¹³⁰² Σ’αυτό το σημείο ο Canguilhem επικαλείται ένα απόσπασμα από τη λογική του Hegel: “είναι το όλο αυτό που δημιουργεί τη σχέση ανάμεσα στα μέρη, και άρα χωρίς το όλον δεν υπάρχουν μέρη.”

¹³⁰³ Etudes, 323-333 και Connaissance, 86-92]

ζώντος. Το γενετικό υλικό ορίζεται ως ένα πληροφοριακό σύστημα μέσα στο οποίο ο κώδικας και το κυτταρικό περιβάλλον βρίσκονται σε συνεχή αλληλεπίδραση. Δεν υπάρχει απλή μονοκατευθυνόμενη αιτιακή σχέση ανάμεσα στην γενετική πληροφορία και στις εκφράσεις της. Η νέα κατανόηση της ζωής δεν έγκειται πλέον στην συγκρότηση της ύλης και στη ρύθμιση των λειτουργιών, παρά έγκειται σε μία μετατόπιση κλίμακας και πεδίου--- από τη μηχανική στην πληροφοριακή και επικοινωνιακή θεωρία.¹³⁰⁴ Ο συνδυασμός της μοριακής βιολογίας με τη γενετική οδήγησε σε μια ενοποιημένη θεωρία βιοχημείας,--- φυσιολογική ρύθμιση και κληρονομικότητα συγκεκριμένων παραλλαγών μέσω της φυσικής επιλογής--, στην οποία η πληροφοριακή θεωρία προσέθεσε μια ακρίβεια συγκρίσιμη με αυτή των φυσικών επιστημών. Οι ζωντανοί οργανισμοί άρχισαν να εκλαμβάνονται ως ανοιχτά αυτορυθμιζόμενα αναδραστικά συστήματα τα οποία είναι σε συνεχή επικοινωνία με το περιβάλλον και δεν είναι αδιάφορα για την ποιότητα της κατάστασης στην οποία βρίσκονται όπως είναι τα αδρανή ή τα νεκρά αντικείμενα. Αγωνίζονται, διά της ίδιας τους της ζωής, εναντίον της καθολικής αρχής της αποσύνθεσης και της αταξίας που επιβάλλει το δεύτερο θερμοδυναμικό αξίωμα· τα ζωντανά όντα αποτελούν οργανωμένη τάξη εν μέσω της αταξίας και η ποσότητα της πληροφορίας είναι αυτό που καθορίζει την βαθμό πολυπλοκότητας και οργάνωσης τους.¹³⁰⁵

Έτσι, “η σύγχρονη βιολογία έπαψε να χρησιμοποιεί την γλώσσα και τις έννοιες της μηχανικής, της φυσικής και της χημείας και άρχισε να χρησιμοποιεί τη γλώσσα της θεωρίας της γλώσσας και τη γλώσσα της επικοινωνίας.” Οι νέες έννοιες της γνώσης της ζωής είναι το μήνυμα, η πληροφορία, το πρόγραμμα, ο κώδικας, τα μηνύματα, η αποκωδικοποίηση.” Κατά ένα σημαντικό τρόπο, η νέα κατανόηση της ζωής ως πληροφορίας επανέρχεται στον Αριστοτέλη¹³⁰⁶ στο βαθμό που θεωρεί τη ζωή ως λόγο “εγγεγραμμένο, διατηρούμενο και μεταδιδόμενο” μέσα στα ζωντανά όντα. Όμως, “το να ορίζουμε τη ζωή ως ένα νόημα εγγεγραμμένο μέσα στην ύλη, σημαίνει να δεχτούμε την ύπαρξη ενός αντικειμενικού *a priori* μιας μορφής μέσα στα ίδια τα πράγματα”. Μοιάζει σαν γραμματική, σημασιολογία και θεωρία σύνταξης. Ωστόσο, αν η ζωή είναι κώδικας τότε θα πρέπει να αποκωδικοποιηθεί πριν διαβαστεί.

¹³⁰⁴ Canguilhem, “Le Concept et la vie”, in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, 360

¹³⁰⁵ Σ' αυτό το σημείο ο Canguilhem επισημαίνει ότι ένα βασικό πρόβλημα που παραμένει άλυτο στο πλαίσιο αυτής της θεωρίας είναι το πρόβλημα της προέλευσης της βιολογικής πληροφορίας. Πώς εμφανίστηκε το πρώτο αυτοοργανωμένο σύστημα αφού η επικοινωνία εξαρτάται από μία προηγούμενη πηγή πληροφορίας; Το πρόβλημα είναι της ίδιας τάξης μ' αυτό της εξελικτικής βιολογίας. Σε τελευταία ανάλυση πώς γίνεται να εξηγήσουμε την προέλευση της ζωής από κάτι που χαρακτηρίζει τη ζωή, και άρα την προϋποθέτει;

¹³⁰⁶ Ο Αριστοτέλης έχει μια μονιστική σύλληψη της ζωντανής ουσίας. Η ψυχή για τον Αριστοτέλη δεν είναι άυλη υπόσταση ούτε και μπορεί να υπάρξει ανεξάρτητα από την ύλη· ούτε επιπροστίθεται, ούτε και δρα, ως ποιητικός φορέας που τραβά και σπρώχνει πάνω στην παθητική ύλη. Είναι η μορφή ή ο καθορισμός της τάσης προς την τελειότητα του σώματος. Άρα υπάρχει μόνο ένα ζωντανό πράγμα που έχει μαζί και υλικές και άυλες όψεις και που είναι εφοδιασμένο με δυνατότητες ή ικανότητες· κατά τον Αριστοτέλη έχει θρεπτικές ικανότητες (που τις έχει οτιδήποτε ζει), αισθητηριακές ικανότητες (που περιορίζονται στα ζώα και στον άνθρωπο), κινητικές ικανότητες (στα ζώα που κινούνται και στον άνθρωπο), και ικανότητα λόγου (που την έχει μόνο ο άνθρωπος). Η ψυχή επί της ουσίας είναι αυτό που παρέχει στο ζωντανό όν το σύνολο αυτών των δυνατοτήτων οι οποίες δεν ενεργούν ανεξάρτητα αλλά συνεργατικά καθώς οι κατώτερες από την μια προϋποθέτουν αλλά από την άλλη υπάγονται στις ανώτερες. Οι ψυχικές αριστοτελικές δυνάμεις δεν είναι ιδιότητες, συμβάντα ή κατάσταση αλλά ενέργειες ή πράξεις του οργανισμού ως όλον. Άρα υπάρχει μόνο ένα ζωντανό πράγμα που έχει μαζί και υλικές και άυλες όψεις και που είναι εφοδιασμένο με δυνατότητες ή ικανότητες. Κατά τον Αριστοτέλη έχει θρεπτικές ικανότητες (που τις έχει οτιδήποτε ζει), αισθητηριακές ικανότητες (που περιορίζονται στα ζώα και στον άνθρωπο), κινητικές ικανότητες (στα ζώα που κινούνται και στον άνθρωπο), και ικανότητα λόγου (που την έχει μόνο ο άνθρωπος). Με τον όρο μορφή εννοούσε, ανάμεσα σε άλλα πράγματα, μια δυναμική κατάσταση της ύλης που της επιτρέπει να μεταδώσει την ίδια αυτή κατάσταση και σε άλλη κατάλληλη ύλη.

Αν η ζωή είναι η παραγωγή, η μετάδοση και η λήψη πληροφορίας, τότε σαφώς η ιστορία της ζωής ενέχει και την διατήρηση και την καινοτομία, όπου ως γνωστό η καινοτομία, δηλαδή η εξέλιξη, εξηγείται από την γενετική μέσω του μηχανισμού της μετάλλαξης. Επειδή τώρα οι περισσότερες μεταλλάξεις είναι παθολογικές ή θανατηφόρες, το μεταλλαγμένο, δηλαδή η νέα μορφή ζωής, είναι λιγότερο ορατό από το αρχικό όν που μεταλλάχθηκε. Πολλές μεταλλαγές είναι τερατογόνες που σημαίνει ότι πολλές από τις σημερινές μορφές δεν είναι τίποτε άλλο παρά “κανονικοποιημένα τέρατα”¹³⁰⁷. Άρα, αν η ζωή έχει ένα εκφράσιμο νόημα, θα πρέπει να δεχτούμε την πιθανότητα απώλειας αυτού του νοήματος, της διαστρέβλωσης, της παρερμηνείας· η ζωή υπερνικά τα σφάλματα μέσω περαιτέρω προσπαθειών, όπου σφάλμα σημαίνει απλά αδιέξοδο, ένα νεκρό τέλος¹³⁰⁸.

Τώρα όμως τίθεται εκ νέου το ερώτημα του τι είναι η γνώση. Αν η ζωή είναι έννοια, μάς δίνει η αναγνώριση αυτού του γεγονότος πρόσβαση στο νου και τη γνώση; Αν η ζωή είναι νόημα και έννοια, πώς συλλαμβάνουμε το ενέργημα της γνώσης; Τα ζώα διαμορφώνονται από την κληρονομικότητα έτσι ώστε να συγκεντρώνουν και να μεταφέρουν μόνο ορισμένες πληροφορίες· πληροφορίες που η δομή ενός ζώου δεν του επιτρέπει να συγκεντρώνει, είναι σαν να μην υπάρχουν γι’ αυτό. Όπως κατέδειξε ο Alex von Uexkull, σ’ αυτό που οι άνθρωποι εκλαμβάνουν ως καθολικό περιβάλλον, η δομή κάθε ζωντανού είδους καθορίζει το δικό της ιδιαίτερο περιβάλλον. Αν όμως και ο άνθρωπος είναι ορισμένος με τον ίδιο τρόπο, δηλαδή τόσο αυστηρά προγραμματισμένος, τότε πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τα σφάλματα και την ιστορία της γνώσης που είναι η ιστορία των σφαλμάτων και η ιστορία των θριάμβων πάνω στο σφάλμα; Αν καταλήξουμε στο συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος έγινε αυτό που είναι διά της μετάλλαξης, από ένα σφάλμα της κληρονομικότητας, τότε θα πρέπει να δεχτούμε ότι η ζωή κατέληξε, από σφάλμα, σ’ αυτό το ζωντανό όν που είναι ικανό να κάνει σφάλματα. Εν τέλει, το ανθρώπινο σφάλμα είναι μάλλον ένα και το αυτό με την πλάνη. Για άλλη μια φορά ο Canguilhem εισάγει το ζήτημα της κανονικότητας ως καταστασιακής δράσης και όχι ως προδεδωμένης κατάστασης. Ο άνθρωπος σφάλει επειδή δεν ξέρει που να σταθεί· σφάλει όταν διαλέγει λάθος τόπο για να συλλέξει τις πληροφορίες που του χρειάζονται για να επιβιώσει, να δράσει και να αναπτυχθεί. Ο άνθρωπος όμως συλλέγει πληροφορίες και όταν μετακινείται, καθώς και όταν μετακινεί αντικείμενα με τη βοήθεια της τεχνολογίας. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι επί της ουσίας οι περισσότερες επιστημονικές τεχνικές αποτελούν μεθόδους για την μετακίνηση αντικειμένων και για την μετατροπή των σχέσεων μεταξύ των αντικειμένων. Η κατάσταση του “σφάλλιν ή παρεκκλίνειν” δεν είναι απλώς τυχαία ή εξωτερική προς τη ζωή, παρά είναι η θεμελιώδης μορφή της. Η δε γνώση που προκύπτει από αυτή την κατανόηση της ζωής, είναι μια “αγωνιώδης αναζήτηση” για όσο το δυνατόν περισσότερη και ποικίλη πληροφορία. Αυτή η πληροφορία όμως μπορεί μόνο μερικώς να βρεθεί στα γονίδια γιατί και το πώς ο γενετικός κώδικας ενεργοποιείται και λειτουργεί, και το ποιά είναι τα αποτελέσματα, είναι ερωτήματα που μπορούν να τεθούν ή να απαντηθούν επαρκώς μόνο στο πλαίσιο του ίδιου του έμβριου, *le vivant*, και της εμπειρίας, *le vecu*¹³⁰⁹. Μ’ άλλα λόγια, αν το *a priori* είναι μέσα στα πράγματα και αν η έννοια είναι μέσα στη ζωή, τότε το να είναι κάποιος ένα γνωσιακό υποκείμενο σημαίνει απλώς το να είναι ανικανοποίητος με το νόημα που βρίσκει. Η υποκειμενικότητα δεν είναι τίποτα άλλο από

¹³⁰⁷Στη νέα σύλληψη της ζωής, --όπου η μεταβίβαση του γενετικού μηνύματος, η αναπαραγωγή του γενετικού προγράμματος, είναι αυτό που καθορίζει τι είναι κανονικό και τι αποκλίνει από το κανονικό-- όχι μόνο δεν εξάλειψε την αντιδιαστολή ανάμεσα στο κανονικό και το μη κανονικό αλλά επί της ουσίας θεμελίωσε αυτή την αντίθεση εντός της δομής των ίδιων των ζωντανών όντων.[*Ideology and Rationality*, 140-141]

¹³⁰⁸*Etudes*, 360-364

¹³⁰⁹Ούτως ή άλλως, ακόμη και η σκληρή αναγωγιστική άποψη της κοινωνιοβιολογίας,--που εξετάζει τους ανθρώπους περισσότερο ως ζώα παρά ως στοχαστικά όντα που διαθέτουν ένα ειδικό χώρο για συλλογισμούς και αμφιβολίες--, δεν μπορεί να αρνηθεί ότι, συχνά, τα γενετικά, δηλαδή τα πληροφοριακά, λάθη εκδηλώνονται λόγω ανικανότητας προσαρμογής σ’ ένα περιβάλλον.

δυσαρέσκεια, ανικανοποιησιμότητα. Αλλά ίσως και η ίδια η ζωή να είναι ακριβώς αυτό. Η σύγχρονη βιολογία ερμηνευμένη μ'αυτόν τον τρόπο, είναι κατά μία έννοια φιλοσοφία της ζωής¹³¹⁰.

Αφού λοιπόν τελικά, ζωή είναι αυτό που δύναται να σφάλει και η έννοια είναι η απάντηση που δίνει η ίδια η ζωή σ'αυτή την δυνατότητα, θα πρέπει να αποδεχτούμε ότι το σφάλμα εγκατοικεί στη ρίζα της ανθρώπινης σκέψης και της ιστορίας της. Ίσως δε, η αντιπαράθεση του αληθούς και του ψευδούς, η διαφορετική αξία που τους αποδίδουμε, τα είδη εξουσίας που οι διαφορετικές κοινωνίες και οι διαφορετικοί θεσμοί συνδέουν μ'αυτό το διαχωρισμό, να είναι η πιο όψιμη απάντηση σ'αυτή την πιθανότητα του σφάλματος που είναι εσωτερική της ζωής. Επιπλέον, το ότι η ιστορία της επιστήμης είναι ασυνεχής, --- δηλαδή μπορεί να αναλυθεί ως μία σειρά διορθώσεων, ως μία νέα κατανομή του αληθούς και του ψευδούς η οποία ποτέ δεν καταλήγει στην οριστική απελευθέρωση της αλήθειας---, δείχνει ότι και εκεί το σφάλμα δεν ορίζει παράβλεψη ή καθυστέρηση μιας αλήθειας, αλλά συγκροτεί τη σωστή διάσταση της ανθρώπινης ζωής. Ο Canguilhem θα μπορούσε κατά τον Foucault να συμπληρώνει τη ρήση του Νίτσε, ότι 'η αλήθεια είναι το πλέον αβυσσαλέο ψέμα', λέγοντας ότι η αλήθεια είναι το πιο πρόσφατο σφάλμα στο ημερολόγιο της ζωής. Κατά τον Canguilhem, το σφάλμα συνιστά την διαρκή πιθανότητα γύρω από την οποία αναπτύσσεται η ιστορία της ζωής και του ανθρώπου. Είναι η έννοια που του επιτρέπει να συνδυάσει τις βιολογικές του γνώσεις με τον τρόπο με τον οποίο επεξεργάζεται την ιστορία του, χωρίς όμως να παράγει τη δεύτερη από την πρώτη. Είναι η έννοια που του επιτρέπει να επισημαίνει την σχέση ανάμεσα στη ζωή και τη γνώση, και να παρακολουθεί την εμφάνιση των αξιών και των κανόνων. Ο Canguilhem είναι ένας 'ορθολογιστής', ένας ιστορικός της ορθολογικότητας και ένας φιλόσοφος του σφάλματος. Ξεκινώντας από το σφάλμα θέτει φιλοσοφικά προβλήματα ή πιο σωστά θέτει το θεμελιώδες φιλοσοφικό πρόβλημα της αλήθειας και της ζωής. Μήπως θα έπρεπε λοιπόν, αφού η γνώση αντί να ανοίγεται στην αλήθεια του κόσμου αποτυπώνεται μέσα στα σφάλματα της ζωής, να αναμορφωθεί ολόκληρη η θεωρία περί υποκειμένου; Ο Canguilhem πάντως, αντιτιθέμενος στη φιλοσοφία του υποκειμένου, του νοήματος και του πράγματος του οποίου έχουμε εμπειρία, προέταξε τη φιλοσοφία του σφάλματος, της έννοιας και του ζωντανού όντος.

Εν κατακλείδι, όταν ο Canguilhem λέει ότι "η ζωή, οποιαδήποτε μορφή και αν πάρει, ενέχει την αυτοσυντήρηση μέσω της αυτορρύθμισης"¹³¹¹ δεν επικαλείται κάποιο συγκεκριμένο επιστημονικό ορισμό ούτε αναφέρεται σε μια απλή διαπίστωση ή γενίκευση που χαρακτηρίζει κάθε έννοια ή μορφή ζωής. Αναφέρεται στην απαράκαμπτη εμμένεια της ζωής ως κανονιστικότητας, στην εμμένεια της 'έννοιας' στην ζωή που είναι αυτή η έννοια. Οι κανόνες καθορίζονται από τον ίδιο τον οργανισμό γιατί η ζωή είναι η έννοια της ως ατομικός κανόνας ή κανονιστικότητα. Αναφέρεται στην ζωή ως κανονιστικό a priori. Αριστοτελικά μιλώντας αναφέρεται στο εσωτερικό τέλος που χαρακτηρίζει τα έμβια και τους προσδίδει τον δικό τους νόμο που καθορίζει την προσίδια εσωτερική τους αναγκαιότητα και το κανονιστικό πρότυπο συμπεριφοράς τους. Η επιστημονικοποίηση συνεπάγεται την εξήγηση της ζωής χωρίς τη ζωή και προσπαθεί να επιβάλλει την απουσία κάθε αξιολογικής έννοιας συμπεριλαμβανομένης της ριζικής κανονιστικότητας που ενέχουν ακόμη και οι πιο στοιχειώδεις βιολογικές λειτουργίες. Ο ίδιος ο Canguilhem ομολογεί πως σε τελική ανάλυση κατά μια έννοια ο Αριστοτέλης δεν είχε άδικο όταν έλεγε ότι τα μαθηματικά δεν χρησιμεύουν στην κατανόηση των βιολογικών μορφών. Τουτέστιν μορφών

¹³¹⁰Etudes 364

¹³¹¹Canguilhem, "The Question of Normality in the History of Biological Thought" (1973), in *Ideology and Rationality* 128

που καθορίζονται από ένα τελικό αίτιο, που είναι αδιαίρετες, στις οποίες η αρχή και το τέλος συμπίπτουν και που η ενέργεια έχει προτεραιότητα έναντι της δυνατότητας¹³¹². Ο κανόνας δεν είναι κανόνας αλλά κανονιστικό πρότυπο γιατί η μορφή είναι ο καθορισμός της δυνατότητας που είναι η ύλη και δεν υπάρχει ως καθολικό είδος παρά εκδηλώνεται στους ατομικούς κανόνες που θέτει το κάθε ατομικό έμβιο ον όταν εκπληρώνει τις ζωτικές του ενέργειες· όταν αυτοπραγματώνεται λόγω της μορφής του. Και μια από τις ζωτικές ενέργειες του ανθρώπου ως έμβιο ον είναι η ενέργεια της γνώσης. "Η αντίσταση του πράγματος, όχι στην γνώση, αλλά σε μια θεωρία της γνώσης η οποία προχωρά από την γνώση προς το πράγμα είναι το όριο της κοπερνίκειας στροφής του Καντ. Η κοπερνίκεια στροφή είναι αναποτελεσματική όταν παύει να υπάρχει ταυτότητα ανάμεσα στις συνθήκες της εμπειρίας και στις συνθήκες δυνατότητας της εμπειρίας. Έτσι η αμοιβαιότητα των προοπτικών δεν ισχύει πλέον, και δεν είναι πλέον ισοδύναμο να λογαριάζουμε ως ίδια τα φαινόμενα, θεωρώντας τότε ότι η γνώση μας είναι ο κανόνας πάνω στο αντικείμενο και τότε ότι το αντικείμενο είναι ο κανόνας πάνω στη γνώση μας. Γιατί υπάρχει μέσα στην γνώση της ζωής ένα κέντρο αναφοράς μη αποφασίσιμο, ένα κέντρο αναφοράς που μπορούμε να πούμε ότι είναι απόλυτο. Το ζωντανό είναι ακριβώς ένα τέτοιο κέντρο αναφοράς. Ο λόγος που πρέπει να ψάξω μέσα στη ζωή την αναφορά της ζωής δεν είναι επειδή είμαι σκεπτόμενος, δεν είναι επειδή είμαι υποκείμενο, με την υπερβατολογική έννοια του όρου, αλλά είναι επειδή είμαι ζωντανός"¹³¹³.

¹³¹² Etudes 335

¹³¹³ Canguilhem 1975 351-352.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Αριστοτέλης

ΜΦ	Μετά τα Φυσικά
Φ	Φυσικά
ΠΓΦ	Περί Γενέσεως και Φθοράς
ΠΖΓ	Περί Ζώων Γενέσεως
ΠΖΚ	Περί Ζώων Κινήσεως
ΠΖΜ	Περί Ζώων Μορίων
ΠΨ	Περί Ψυχής
ΠΑΑ	Περί Αισθήσεως και Αισθητών
Π.εν.	Περί Ενύπνιων
ΠΜΒ	Περί Μακροβιότητος και Βραχυβιότητος
ΠΑ	Περί Αναπνοής
ΠΟ	Περί Ουρανού
Μετ.	Μετεωρολογικά
ΠΕ	Περί Ερμηνείας
Κ	Κατηγορίες
Τοπ.	Τοπικά
ΑΥ	Αναλυτικά Ύστερα
ΑΠ	Αναλυτικά Πρότερα
ΗΝ	Ηθικά Νικομάχεια
ΗΕ	Ηθικά Ευδήμεια

Καρτέσιος

ΑΤ	Adam, C., & Tannery, P., Oeuvres de Descartes
CSMK	The Philosophical Writings of Descartes
ΛΠΜ	Λόγος Περί της Μεθόδου

Καντ

ΚΚΛ	Κριτική του Καθαρού Λόγου
ΚΚΔ	Κριτική της Κριτικής Δύναμης

Canguilhem

Etudes	Etudes d'histoire et de philosophie des sciences
IR	Ideology and Rationality/Ideologie et Rationalite
ΚΠ	Το Κανονικό και το Παθολογικό
ΝΡ	The Normal and the Pathological
FCR	La Formation du concept de reflexe
CV	La connaissance de la vie
VR	A Vital Rationalist Delaport Rabinow (eds)

KR	Kirk, Raven, Schofield Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι
DK	Diels H.- Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Ackrill, J. L. (1963). *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Clarendon Press.
- Ackrill, J. L. (1965). Aristotle's distinction between *psuche* and *kinesis*. *New essays on Plato and Aristotle*, 121-141.
- Ackrill, J. L. (1972). Aristotle's Definitions of "Psyche". In *Proceedings of the Aristotelian Society* (Vol. 73, pp. 119-133). The Aristotelian Society; Blackwell Publishing.
- Ackrill, J. L. (2001). *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford University Press, USA.
- Adler, M. J. (2008). *What man has made of man*. Read Books.
- Adler, M. J., & Alexander, F. (1937). *What man has made of man: A study of the consequences of Platonism and positivism in psychology*. New York.
- Agamben, G. (2000). *Potentialities: Collected essays in philosophy*. Stanford University Press.
- Aguilar, J. H., & Buckareff, A. A. (Eds.). (2010). *Causing Human Actions: New Perspectives on the Causal Theory of Action*. MIT Press.
- Albritton, R. (1957), "Forms of Particular Substances in Aristotle's Metaphysics," JP 54 699-708.
- Allen, C., Bekoff, M., and Lauder, G. (1998). *Nature's Purposes: Analyses of Function and Design in Biology*. Cambridge, MA and London: MIT Press.
- Allen, R.E., "Individual Properties in Aristotle's Categories," *Phronesis* 14 (1969) 31-39.
- Altman, M. (2009). Efficient Action: What Process Ontology Could Learn From Aristotle. *Concrescence-The Australasian Journal of Process Thought*, 10.
- Alvarez de Lorenza, J.M.: 1998, 'Self-Organization and Self-Construction of Order', in Van de Vijver, G., Salthe, S.N. and Delpos, M. (eds.), pp. 67-78, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.
- Alvarez, M., & Hyman, J. (1998). Agents and their actions. *Philosophy*, 73(2), 219-245.
- Anagnostopoulos, A. (2010). Change In Aristotle's Physics 3. *OSAP*, 39.
- Anagnostopoulos, A. (2011). Senses of *Dunamis* and the Structure of Aristotle's Metaphysics 1. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 56(4), 388-425.
- Anapolitanos, D. A. (1999). *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal* (Vol. 7). Kluwer.
- Andersen, P.B., Emmeche, C., Finnemann, N.O. and Christiansen, P.V. (eds.): (2000), *Downward Causation. Minds, Bodies, Matter*, Aarhus University Press, Aarhus.
- Annas, J. (1974), "Individuals in Aristotle's Categories: Two Queries," *Phronesis* 19 146-152.
- Annas, J. (1975). Aristotle, Number and Time. *The Philosophical Quarterly*, 25(99), 97-113.
- Annas, J. (1992). Aristotle on Memory and the Self. *Essays on Aristotle's De Anima*, 297-311.
- Anscombe, G.E.M. (1953), "The Principle of Individuation," *PASS* 27 83-96; reprinted in [Barnes et al., v. 3] 88-95.
- Anscombe, G.E.M. (1963), "Aristotle," in *Three Philosophers*, Oxford: 1-63.
- Ariew, R. (1999). *Descartes and the last Scholastics*. Cornell University Press.
- Aristoteles. (2001). *De Anima: Books II and III, with Passages from*. D. W. Hamlyn, & C. Shields (Eds.). Clarendon Press.
- Aristotle IV, B. C. E. (1995). Complete works of Aristotle. *Ed. J. Barnes, Princeton, NJ*.
- Armstrong C. G. and Tredennick, H. 1935. *Aristotle: Metaphysics Books X-XIV, Oeconomica, Magna Moralia*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- Asma, S.T. (1996) *Following Form and Function: A Philosophical Archaeology of Life Science*. Evanston, IL: Northwestern
- Ayala F.J., Dobzhansky Th.(eds) (1974), *Studies in the Philosophy of Biology*, Berkley&Los Angeles: University of California Press.
- Ayers, M.R. (1981), "Locke versus Aristotle on Natural Kinds," JP 78 247-272.
- Bachelard G. (1934), *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris: P.U.F
- Bachelard G. (1953), *Le Materialisme rationnel* (Paris:Presses Universitaires de France
- Bachelard G. (1978), *La Formation de l'esprit scientifique*, P.U.F
- Bachmann, P. A., Luisi, P. L. and Lang, J. (1992). Autocatalytic self-replicating micelles as models for prebiotic structures. *Nature* 357: 57-59.
- Bacon Francis, *The New Organon*, bk. 1, aph. 51 (The Works of Francis Bacon, ed. James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath [New York: Garrett Press, 1968], 4:58).
- Badiou Alain (1998). Is there a theory of the subject in Georges Canguilhem?, *Economy and Society* Volume 27
- Bak, P. (1997). *How Nature Works*, Oxford University Press, Oxford.
- Balaban, O. (1990). Praxis and Poesis in Aristotle's practical philosophy. *The Journal of Value Inquiry*, 24(3), 185-198.
- Balaban, O. (1995). The modern misunderstanding of Aristotle's theory of motion. *Journal for general philosophy of science*, 26(1), 1-10.
- Ball, Ph.: (1999), *The Self-made Tapestry. Pattern formation in nature*, Oxford: Oxford University Press.

- Balme D. (1972), Aristotle's De Partibus Animalium and De Generatione Animalium, Clarendon Press Oxford
- Balme, D. M. (1987). Teleology and necessity. *Gotthelf and Lennox*, 275-85.
- Balme, D. M. (1987). The place of biology in Aristotle's philosophy. *Gotthelf and Lennox*, 9-20.
- Balme, D.M., (1980) "Aristotle's Biology was not Essentialist," AGP 62 1-12.
- Balme, D.M., (1984) "The Snub," AP 4 1-8.
- Baltas, A. (1994), On the Harmful Effects of Excessive Anti-Whiggism. in *Trends in the Historiography of Science* p.107-119, Kluwer
- Baltas, A. (1997). Constraints and resistance: Stating a case for negative realism. *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 55, 74-96.
- Baltas, A. (2012). *Peeling Potatoes Or Grinding Lenses: Spinoza and Young Wittgenstein Converse on Immanence and Its Logic*. University of Pittsburgh Pre.
- Bambrough, R., & Anscombe, G. E. M. (1965). *New essays on Plato and Aristotle*. Routledge & K. Paul.
- Barbaras, R. (1999). Le dsir et la distance. Paris: J. Vrin.
- Barbaras, R. (2003). Life and perceptual intentionality. *Research in phenomenology*, 33(1), 157-166.
- Barnes J., Schofield M., Sorabji R. (eds) (1975), *Articles on Aristotle*, Duckworth
- Barnes, J. (Ed.). (1995). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press.
- Beckermann, A., Flohr, H. and Kim, J. (eds.): 1992, *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Walter de Gruyter, Berlin and New York.
- Bedau, M. (1992). Where's the good in teleology? *Philosophy and Phenomenological Research* 52: 781–805.
- Bedau, M. (1996). The nature of life. In: M.A. Boden (ed), *The Philosophy of Artificial Life*, pp. 332–357. OUP.
- Beere, J. (2008). The Priority in Being of Energeia. *Dynamis*, 429-56.
- Beere, J. (2009). *Doing and Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Benardete, S. (1975). Aristotle, "De Anima" III. 3-5. *The Review of Metaphysics*, 611-622.
- Bennett, J. (1984). A study of Spinoza's ethics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bennett, J. (1990). Spinoza and Teleology: A Reply to Curley. In: E. Curley and P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza, issues and directions*, pp. 53–57. Leiden: E. J. Brill.
- Benson, H., "Universals as Sortals in the Categories," PPG 69 (1988) 282-306.
- Ben-Zeev, A. (1984) The Passivity Assumption of the Sensation-Perception *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 35, No. 4 (Dec. 1984), pp. 327-343
- Ben-Zeev, A. (1986). Making mental properties more natural. *The Monist*, 69(3), 434-446.
- Ben-Zeev, A. (1989). Explaining the subject-object relation in perception. *Social Research*, 511-542.
- Bergson, H. (1911). *Creative evolution*. University Press of Amer.
- Bergson, H. (2005) Η δημιουργική εξέλιξη, Πόλις.
- Berlin Isaiah (2004). Το στρεβλό υλικό της ανθρωπότητας, Κριτική.
- Bermudez J.L. (1995). "Ecological Perception and the Notion of a Nonconceptual Point of View", in Bermudez, Marcel, Eilan (eds), *The Body and the Self*, MIT Press)
- Bermúdez, J. L. (Ed.). (1998). *The body and the self*. MIT Press.
- Berti, E. (2001). Multiplicity and Unity of being in Aristotle. In *Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback)* (Vol. 101, No. 1, pp. 185-207). Blackwell Science Ltd.
- Berti, E. (2002). Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle. *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Dordrecht, Boston, and London, 79-107.
- Berti, E. (Ed.). (1981). *Aristotle on science, the "Posterior analytics": proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978* (Vol. 9). editrice Antenore.
- Bickhard, M. H. (2006). Developmental normativity and normative development. *Norms in human development*, 57-76.
- Bickhard, M.H. and Campbell, R.L.: 2000, 'Emergence', in: Andersen, Emmeche, Finnemann and Christiansen (eds.), 322–348.
- Blair, G. A. (1967). The Meaning of "Energeia" and "Entelecheia" in Aristotle. *International Philosophical Quarterly*, 7(1), 101-117.
- Blair, G. A. (1992). *Energeia and Entelecheia: "act" in Aristotle* (Vol. 43). Univ of Ottawa Pr.
- Blair, G. A. (1993). Aristotle on Entelecheia: A Reply to Daniel Graham. *The American Journal of Philology*, 114(1), 91-97.
- Blitz, D.: 1992, *Emergent Evolution. Qualitative Novelty and the Levels of Reality*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Block, I. (1960). Aristotle and the physical object. *Philosophy and Phenomenological Research*, 21(1), 93-101.
- Block, I. (1961). Truth and error in Aristotle's theory of sense perception. *The Philosophical Quarterly*, 11(42), 1-9.
- Block, I., "Substance in Aristotle," [Paideia] 59-64.
- Boas, G. (1947). Aristotle's Presuppositions about Change. *The American Journal of Philology*, 68(4), 404-413.
- Boden M. (ed) (1996), *The Philosophy of Artificial Life*, Oxford Readings in Philosophy.
- Boden, M. A. (1996). Autonomy and artificiality. In: M. A. Boden (ed), *The Philosophy of Artificial Life*, pp. 95–108. Oxford: Oxford University Press.
- Boden, M. A. (1999). Is metabolism necessary? *Brit. J. Phil. Sci.* 50: 231–248.
- Bogaard, P. A. (1979). Heaps or Wholes: Aristotle's Explanation of Compound Bodies. *Isis*, 70(1), 11-29.

- Bogen, J. (1995), "Fire in the Belly: Aristotelian Elements, Organisms, and Chemical Compounds," PPQ 76 370-404.
- Bogen, J., & McGuire, J. E. (1985). *How things are: studies in predication and the history of philosophy and science* (Vol. 29). D Reidel Pub Co.
- Boler, J. F. (1968). Agency. *Philosophy and Phenomenological Research*, 165-181.
- Bolton, R. (1978). Aristotle's Definitions of the Soul: "De Anima" ii, 1-3. *Phronesis*, 23(3), 258-278.
- Bolton, R. (1995), "Science and the Science of Substance in Aristotle's Metaphysics Z," PPQ 76 419-469.
- Bolton, R. (1997), "Aristotle on Essence and Necessity in Science," PBACAP 13 113-138.
- Bos, A. P. (2010). Ears are not the Subject of Hearing in Aristotle's On the Soul II 8, 420a3–12. *Philologus*, 154(2), 171-186.
- Bourgine, P. and Stewart, J. (2004). Autopoiesis and cognition. *Artificial Life* 10: 327–346.
- Bowin, J. (2007). Aristotelian Infinity. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 32, 232-250.
- Bowin, J. (2008). Aristotle on identity and persistence. *Apeiron*, 41(1), 63-88.
- Bowin, J. (2010). Aristotle on the Unity of Change: Five Reductio Arguments in Physics viii 8. *Ancient Philosophy*, 30(2), 319.
- Bowin, J. (2011). Aristotle on the Order and Direction of Time. *Apeiron*, 42(1), 33-62.
- Bowin, J. (2011). Aristotle on Various Types of Alteration in De Anima II 5. *Phronesis*, 56(2), 138-161.
- Bowin, J. (2012). Aristotle on 'First Transitions' in De Anima II 5. *apeiron*, 45(1).
- Bowin, J. (2012). De anima ii 5 on the Activation of the Senses. *Ancient Philosophy*, 32(1), 87.
- Bowler, P.J. (1988) *The Non-Darwinian Revolution*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Boyd R. Gasper P. and Trout J.D.(1992), *The Philosophy of Science*, M.I.T Press
- Boylan M. (1983), *Method and Practice in Aristotle's Biology*, U.P.A
- Bradie, M., & Miller, F. D. (1984). Teleology and natural necessity in Aristotle. *History of Philosophy Quarterly*, 1(2), 133-146.
- Bradshaw, D. (2001). A new look at the Prime Mover. *JHP*, 39(1), 1-22.
- Bradshaw, D. (2004) *Aristotle East And West Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press
- Brague, R. (1990). Aristotle's Definition of Motion and Its Ontological Implications. *Graduate Faculty philosophy journal*, 13(2), 1-22.
- Brandon R.(1984), "Grene on Mechanism and Reductionism: More than just a Side Issue", *PSA*, vol.2, 345-353.
- Brandon R.(1985), "Holism in Philosophy of Biology", In *Examining Holistic Medicine*, Stalker D., Glymour C. (eds), pp.127-136.
- Brandon, R. N. (1995). *Concepts and methods in evolutionary biology*. Cambridge University Press.
- Broadie, S. (1993). Aristotle's perceptual realism. *The Southern journal of philosophy*, 31(S1), 137-159.
- Brody, B.A. (1973), "Why Settle for Anything Less Than Good Old-fashioned Aristotelian Essentialism?" *Noûs* 7 351-365.
- Brody, B.A., (1967) "Natural Kinds and Real Essences," *JP* 64 431-446.
- Brooke J.H. (1968), *Wohler's Urea and its Vital Force? A Verdict from the Chemists*, *Ambix* XV p.84-114
- Brown, P. (1966). Infinite causal regression. *The Philosophical Review*, 75(4), 510-525.
- Brun J. (1992), *Οι Προσωκρατικοί, Χατζηνικολή*.
- Brunschwig, Jacques (2000) *Metaphysics L.9: A Short-Lived Thought-Experiment?*. Aristotle's Metaphysics Lambda edited by Michael Frede and David Charles, Oxford: Oxford University Press.
- Buchheim, T. (2001) *The Functions of the Concept of Physis in Aristotle's Metaphysics*, *OSAP*: Volume XX: Summer
- Buchheim, T. (2007). Effective Primary Causes: the Notion of Contact and the Possibility of Acting without Being Affected in Aristotle's De generatione et corruptione. *Reading Ancient Texts: Aristotle and neoplatonism*, 2, 65
- Buchheim, T. (2008). "Dancing Matter" and the Stable Form Remarks on Substance and Form in Aristotle's. *Soochow Journal of Philosophical Studies*, (18), 1-21.
- Bunge M., Mahner M. (1997), *Foundations of Biophilosophy*, Springer.
- Bunge, M. (1979). *Causality and modern science. Third revised edition.*
- Burger, R. (1987). Is Each Thing the Same as Its Essence?: On "Metaphysics" Z. 6-11. *The Review of metaphysics*, 53-76.
- Burnet, J. (1908), *Early Greek Philosophy*, London
- Burnyeat, M.F. (1982). Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed. *Philosophical Review* 91 (1):3-40
- Burnyeat, M.F. (1992). Is an Aristotelian philosophy of mind still credible?(A draft). *Essays on Aristotle's De anima*, 15, 26.
- Burnyeat, M.F. (2002). De anima II 5. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 47(1), 28-90.
- Burnyeat, M.F. (2004). Aristotelian Revisions: The Case of "de Sensu". *Apeiron* 37 (2):177 - 180
- Burnyeat, M.F. (2008). 'Kinksis vs. Energeia': A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics*'. *OSAP* 34: 219-92.
- Burnyeat, M.F. (2008). *Aristotle's divine intellect* (Vol. 72). Marquette Univ Pr.
- Burnyeat, M.F. et al. (1984). *Notes on Books Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Sub-Faculty of Philosophy.

- Burt E.A. (1924), *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Routledge
- Butler, T., & Rubenstein, E. (2004). Aristotle on Nous of simples. *Canadian journal of philosophy*, 34(3), 327-353.
- Butterfield H. (1988), Η καταγωγή της σύγχρονης επιστήμης, , M.I.E.T
- Campbell, D.T., (1974), "Downward causation' in hierarchically organized biological systems', in Ayala, F. and Dobzhansky, T. (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology*, University of California Press, Berkely, pp. 179-186.
- Campbell, D.T., (1990), 'Levels of Organization, Downward Causation, and the Selection-Theory Approach to Evolutionary Epistemology', in Greenberg, G. and Tobach, E. (eds.), *Theories of the Evolution of Knowing. .:* Erlbaum, Hillsdale, N.J, pp. 1-17.
- Canguilhem (1975), *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin
- Canguilhem G. (1971), *Introduction a l'Histoire des Sciences*, Hachette
- Canguilhem G. (1975), *La connaissance de la vie*, Vrin
- Canguilhem G. (1977), *Ideology et Rationalite*, Vrin
- Canguilhem G. (1977), *La Formation du Concept du Reflexe aux XVIIe et XVIIIe*, Vrin
- Canguilhem G. (1989), *The Normal and the Pathological*, Zone Books-New York
- Canguilhem G.(1988) *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, Cambridge, MIT Press
- Canguilhem, G. (2007). Το Κανονικό και το Παθολογικό. Επίμετρο Μτφ, Γιώργος Φουρτούνης. Νήσος.
- Canguilhem, G. (2008). *Knowledge of life*. Fordham University Press.
- Capek, M. (1951). The Doctrine of Necessity Re-examined. *The Review of Metaphysics*, 11-54.
- Capek, M. (1964). Simple location and fragmentation of reality. *The Monist*, 48(2), 195-218.
- Capek, M. (1979). Two Views of Motion: Change of Position or Change of Quality?. *The Review of Metaphysics*, 337-346.
- Capek, M. (1987). The Conflict between the Absolutist and the Relational Theory of Time before Newton. *Journal of the History of Ideas*, 595-608.
- Capek, M. (1990). Toward a Widening of the Notion of Causality. In *The New Aspects of Time* (pp. 139-166). Springer Netherlands.
- Caston, V. (1993). Aristotle and Supervenience. *The Southern journal of philosophy*, 31(S1), 107-135.
- Caston, V. (1997). Epiphenomenalisms, ancient and modern. *Philosophical Review*, 309-363.
- Caston, V. (1999). Aristotle's two intellects: A modest proposal. *Phronesis*, 199-227.
- Caston, V. (2002). Aristotle on consciousness. *Mind*, 111(444), 751-815.
- Caston, V. (2010). Aristotle and the Problem of Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, 58(2), 249-298.
- Caygill, H. (1995). *A Kant dictionary*. Blackwell.
- Chalmers (1994), Τι είναι αυτό που το λέμε Επιστήμη, ΠΕΚ.
- Chappell, V. (1973), "Matter," JP 70 679-696.
- Charles D.,Lennon K.(eds) (1992), *Reduction, Explanation, and Realism*, Clarendon Press-Oxford.
- Charles, D. (1984). *Aristotle's philosophy of action*. Duckworth.
- Charles, D. (1994). Matter and form: unity, persistence, and identity. *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, 75-105.
- Charles, D. (2000). *Aristotle on meaning and essence*. Oxford: Clarendon Press.
- Charlton, W. (1970).Aristotle, *Physics books I and II*, Oxford Clarendon Press.
- Charlton, W. (1972). Aristotle and the Principle of Individuation. *Phronesis*, 17(3), 239-249
- Charlton, W. (1980). Aristotle's definition of soul. *Phronesis*, 170-186.
- Charlton, W. (1983), "Prime Matter: a Rejoinder," *Phronesis* 28 197-211.
- Charlton, W. (1985). Aristotle and the Harmonia Theory. In *Aristotle on Nature and Living Things*.
- Charlton, W. (1987). Aristotelian powers. *Phronesis*, 277-289.
- Charlton, W. (1987). Aristotle on the Place of Mind in Nature. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, 408, 23.
- Charlton, W. (1994). Aristotle on identity. *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*.
- Chen, C. H. (1956). Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle. *Philosophy and Phenomenological Research*, 56-65.
- Chen, C. H. (1957). Aristotle's Concept of Primary Substance in Books Z and H of the "Metaphysics". *Phronesis*, 2(1), 46-59.
- Chen, C. H. (1957). On Aristotle's Two Expressions: καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι: Their Meaning in Cat. 2, 1a20-b9 and the Extension of This Meaning. *Phronesis*, 2(2), 148-159.
- Chen, C. H. (1958). The Relation between the Terms ENERGEIA and ENTELEXEIA in the Philosophy of Aristotle. *The Classical Quarterly (New Series)*, 8(1-2), 12-17.
- Chen, C. H. (2011). Analysis of Aristotle's Met. θ 6 1048a 25-b9. *Apeiron*, 6(1), 25-33.
- Chimisso C (2003) The tribunal of philosophy and its norms: History and Philosophy in George Canguilhem's historical epistemology, *Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences* 34.
- Chisholm, R. M. (1964). *Human freedom and the self*. Department of Philosophy, University of Kansas. In Watson 1982,24-35.
- Chisholm, R. M. (1966). Freedom and action. *Freedom and determinism*, 11-44.
- Churchland P.M.(1981), "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, *Journal of Philosophy*, 78
- Churchland P.M.(1986), *Matter and Consciousness*, MIT Press.
- Cleary, J.J. (1994), "Commentary on Ferejohn," PBACAP 10 59-66. .

- Code, A. & Moravcsik, J. (1992). Explaining various forms of living. *Essays on Aristotle's De Anima*, 129-45.
- Code, A. (1976) "The Persistence of Aristotelian Matter," *PST* 29 357-367.
- Code, A. (1978), "What is it to be an Individual?" *JP* 75 647-648.
- Code, A. (1983), "Aristotle: Essence and Accident," in *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, edd. R. Grandy and R. Warner Oxford 411-439.
- Code, A. (1991). Aristotle, Searle, and the Mind-Body Problem. in *Lepore and Van Gulick (eds)* 105-113.
- Code, A. (1995), "Potentiality in Aristotle's Science and Metaphysics," *PPQ* 76.
- Code, A. (1997), "Aristotle's Metaphysics as a Science of Principles," *RIP* 51 357-378. .
- Code, A. (2003). 'Changes, Powers, and Potentialities'. In N. Reshotko (ed.), *Desire, Identity and Existence* (Kelowna: Academic Printing), 251-71.
- Cohen H.F. (1994), *The Scientific Revolution*, The University of Chicago Press
- Cohen, S. M. "Individual and Essence in Aristotle's Metaphysics," [Paideia] 75-85.
- Cohen, S. M. (1973), "'Predicable of' in Aristotle's Categories," *Phronesis* 18 69-70.
- Cohen, S. M. (1978) "Essentialism in Aristotle," *RM* 31 387-405.
- Cohen, S. M. (1981), "Proper Differentiae, the Unity of Definition, and Aristotle's Essentialism," *NS* 55 229-240.
- Cohen, S. M. (1984) "Aristotle and Individuation," *CJP Suppl. Vol. 10* 41-65.
- Cohen, S. M. (1984), "Aristotle's Doctrine of the Material Substrate," *PR* 93 171-194.
- Cohen, S. M. (1994). Aristotle on elemental motion. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 39(2), 150-159.
- Cohen, S.M. (1989). 'Aristotle on Hot, Cold, and Teleological Explanation'. *Ancient Philosophy* 9: 255-70.
- Coleman W. (1977), *Biology in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press
- Collingwood, R. G. (1960). *The idea of nature* (Vol. 31). Oxford University Press, USA.
- Collingwood, R. G. (1994). *The Idea of History*. 1946. *Revised edition with lectures 1926*.
- Coope, U. (2007, June). Aristotle on action. In *Aristotelian Society Supplementary Volume* (Vol. 81, No. 1, pp. 109-138). Blackwell Publishing Ltd.
- Coope, U. (2009). Change and Its Relation to Actuality and Potentiality. *A Companion to Aristotle*, 277-291.
- Cooper, J. M. (1982). Aristotle on natural teleology. *Schofield and Nussbaum*, 197-222.
- Cooper, J. M. (1987). Hypothetical necessity and natural teleology. *Gotthelf and Lennox, 1987*, 243-74.
- Cooper, J.M. (1973), "Chappell and Aristotle on Matter", *JP* 70 696-698.
- Copehaver B.P. - Schmitt C.B. (1992), *A History of Western Philosophy: 3, Renaissance Philosophy*, OUP
- Corkum, P. (2008). Aristotle on Ontological Dependence. *Phronesis* 53(1), 65-92.
- Corkum, P. (2009). Aristotle on Nonsubstantial Individuals. *Ancient Philosophy*, 29(2), 289-310.
- Corkum, P. (2010). Attention, Perception, and Thought in Aristotle. *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue canadienne de philosophie*, 49(2), 199.
- Cornell, J. F. (1986). A Newton of the Grassblade? Darwin and the problem of organic teleology. *Isis* 77: 405-421.
- Cornell, J. F. (1986). Newton of the grassblade? Darwin and the problem of organic teleology. *Isis*, 77(3), 405-421.
- Côté, A. (2005). Intellection and divine causation in Aristotle. *The Southern journal of philosophy*, 43(1), 25-39.
- Cottingham, J. (Ed.). (1992). *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press.
- Coulter H.L. (1977), *Divided Legacy, A history of the Schism in Medical Thought Vol.II*
- Cousin, D.R. (1933), "Aristotle's Doctrine of Substance," *Mind* 42 319-337 and *Mind* 44 (1935) 168-185.
- Cresswell, M.J. (1971), "Essence and Existence in Plato and Aristotle," *Theoria* 37 91-113.
- Crombie A.C. (1989), *Από τον Αυγουστίνο στον Γαλιλαίο*, M.I.E.T,
- Curley, E. (1990). On Bennett's Spinoza: The issue of teleology. In: E. Curley and P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza, issues and directions*, pp. 39-52. Leiden: E. J. Brill.
- Dagognet F. (1985), "Une oeuvre en trois temps", *Revue de metaphysique et de morale*
- Dahl, N.O. (1997), "Two Kinds of Essence in Aristotle: A Pale Man Is Not the Same as His Essence," *PR* 106 233-265.
- Dahl, N.O. (1999), "On Substance Being the Same As Its Essence in Metaphysics Z 6: The Pale Man Argument," *JHP* 37 1-27.
- Dampier W.C. (1961), *A History of Science*, C.U.P
- Dancy, J., Sosa, E., & Steup, M. (Eds.). (2010). *A companion to epistemology* (Vol. 4). Wiley-Blackwell.
- Dancy, R. (1975), "On Some of Aristotle's First Thoughts about Substances," *PR* 84 338-373.
- Dancy, R. (1978), "On some of Aristotle's Second Thoughts about Substances: Matter," *PR* 87 372-413.
- Dancy, R. (1983), "Aristotle on Existence," *Synthese* 54 409-442.
- Darwin, C. (1859). *On the origins of species by means of natural selection*. London: Murray.
- Davidson D. (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1980). Actions and events. *Actions and Events*.
- Davies, P.C.W.: 1988, *The Cosmic Blueprint. New Discoveries in Nature's Creative Ability to Order the Universe*, Simon & Schuster, New York.
- Davis A.B. (1972), *The Circulation of the Blood and Chemical Anatomy, Science Medicine and Society in the Renaissance*
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene* Oxford University Press. New York.
- Dawkins, R. (1987). *The Blind Watchmaker*. Oxford: Oxford University Press.
- De Filippo, J. G. (1994). Aristotle's Identification of the Prime Mover as God. *Classical Quarterly*, 393-409.
- De Filippo, J. G. (1995). The "Thinking of Thinking" in Metaphysics A. 9. *J.H.P.*, 33(4), 543-562.

- De Koninck, T. (1994). Aristotle on God as Thought Thinking Itself. *The Review of Metaphysics*, 471-515.
- Deamer, D. W. and Fleischaker, G. R. (eds). (1994). *Origins of Life: The Central Concepts*. Boston: Jones and Bartlett.
- Debus A. (1970), Harvey and Fludd: The Irrational Factor in the Rationale Science of the Seventeenth Century, *Journal of the History of Biology* Vol.3.No 1
- Debus A. (1978), *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge University Press.
- DeHart, S. M. (1995). The convergence of praxis and theoria in Aristotle. *JHP*, 33(1), 7-27.
- Delaporte F.(ed), Rabinow P.(in) (1994), *A Vital Rationalist Selected Writings from George Canguilhem*, Zone Books-New York.
- Delbrück, M. (1976). How Aristotle discovered DNA. In *AIP Conference Proceedings* (Vol. 28, p. 123).
- Démange, D. (2003). La «définition» aristotélicienne de l'âme. *Le philosophe*, (3), 65-85.
- Depew, D. J., & Weber, B. H. (1985). Evolution at a crossroads: The new biology and the new philosophy of science.
- Descartes, R. (1964) Adam, C., & Tannery, P., *Oeuvres de Descartes*. 12 vols. Paris: J. Vrin, 1976. [AT]
- Descartes, R. (1964). *Philosophical essays: Discourse on method; Meditations; Rules for the direction of the mind* (Vol. 99). MacMillan Publishing Company.
- Descartes R., (1976), *Λόγος περί της Μεθόδου*², (μτφρ. εισ. σχολ. Χρ. Χριστίδης), Παπαζήσης, Αθήνα
- Descartes, R. (1985-1991). *The Philosophical Writings of Descartes*, (vols. 3), trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny. [CSMK]
- Descartes, R. (1996) *Τὰ πάθη τῆς ψυχῆς*, μτφρ.Πρελορέντζος Γιάννης, Ροζάκης Δημήτρης, Κριτική, Αθήνα.
- Descartes, R. (2003), *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, (μτφρ. σχ. Ε. Βανταράκης), Εκκρεμές, Αθήνα
- Descombes V. (1984), *Το Ίδιο και το Άλλο*, Αθήνα
- Devereux, D.T. (1992), "Inherence and Primary Substance in Aristotle's Categories," *AP* 12 113-131.
- Diels H.- Kranz W. (1972), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Ireland (DK)
- Dijksterhuis, E. J. (1986). *The mechanization of the world picture: Pythagoras to Newton*. Princeton University Press.
- Dodds 1996, *Οι Έλληνες και το Παράλογο*, Καρδαμίτσας
- Dove, K. R. (2002). Words and things in aristotle and hegel "το ον λεγεται πολλαχως". In *The Philosophical Forum* (Vol. 33, No. 2, pp. 125-142). Blackwell Publishers Inc.
- Doyle, R. (1997). *On beyond living: Rhetorical transformations of the life sciences*. Stanford University Press.
- Drake S. (1993), *Γαλιλαίος*, Π.Ε.Κ
- Duchesneau, F. (1974). Du mod'ele cartésien au mod'ele spinoziste de l'etre vivant. *Canada Journal of Philosophy* 3: 539-562.
- Duerlinger, J. (1970), "Predication and Inherence in Aristotle's Categories," *Phronesis* 15 179-203.
- Duhem P. (1985), *To Save the Phenomena*, University of Chicago Press
- Dupre J.,(1993), *The Disorder of Things*, H.U.P.
- Düring, Ingemar.(1994) *Ο Αριστοτέλης : Παρουσίαση και ερμηνεία της σκέψης του* (2 τμ) MIET
- Durrant, M. (1975), "Essence and Accident," *Mind* 84 595-600.
- Durrant, M. (1993). *Aristotle's De anima in focus*. Routledge.
- Easterling, H. J. (1966). A Note on "de Anima" 413a 8-9. *Phronesis*, 11(2), 159-162.
- Easterling, H. J. (1976). The unmoved Mover in early Aristotle. *Phronesis*, 21(3), 252-265.
- Ebert, T. (1983). Aristotle on what is done in perceiving. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37(2), 181-198.
- Ebert, T. (1998)., "Aristotelian Accidents," *OSAP* 16.
- Economy and Society* Volume 27 (1998) Routledge
- Edel, A. (1932). A Study of a Philosophy of the Determinate I. *The Journal of Philosophy*, 29(2), 29-41.
- Edel, A. (1932). A Study of a Philosophy of the Determinate II. *The Journal of Philosophy*, 29(3), 57-69.
- Edel, A. (1932). A Study of a Philosophy of the Determinate III. *The Journal of Philosophy*, 29(4), 85-96.
- Edel, A. (1934). *Aristotle's Theory of the Infinite*. Columbia University.
- Edel, A. (1934). Monism and Pluralism. *The Journal of Philosophy*, 31(21), 561-571.
- Edel, A. (1975). Aristotle's Categories and the Nature of Categorical Theory. *The Review of Metaphysics*, 45-65.
- Eichman, P. (2007). Sex, Blood, and Soul: The Transmission of Form in Aristotle's Biology.
- El-Hani, C.N. and Pereira, A.N.: (2000), Higher-level Descriptions: Why Should we Preserve them? in P.B. Andersen, C. Emmeche, N.O. Finnemann and P.V. Christiansen (eds.), *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*, pp. 118-142.
- Emmeche, C., Køppe, S. and Stjernfelt, F.: (1997), 'Explaining Emergence – Towards an Ontology of Levels', *Journal for General Philosophy of Science* 28, 83-119.
- Emmeche, C., Køppe, S. and Stjernfelt, F.: (2000), Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation, in Andersen, Emmeche, Finnemann and Christiansen (eds.), pp. 13-34.
- Erkizan, H. N. (1997). *Energeia, nous and non-discursive thinking in Aristotle* (Doctoral dissertation, University of Bristol).
- Erkizan, H. N. (2000) *The Absolute Subject : Object Of Desire But Qua Object Of Love In Aristotle*. Muğla Üniversitesi SBE Dergisi
- Erkizan, H. N. *The Conception Of God Qua Energeia In Aristotle*.
- Esfeld, M. (2000). Aristotle's Direct Realism in "De Anima". *The Review of Metaphysics*, 321-336.

- Etzwiler, J. (1978). Being as Activity in Aristotle: A Process Interpretation. *International Philosophical Quarterly Bronx, NY*, 18(3), 311-334.
- Evans, M. G. (1959). Causality and Explanation in the Logic of Aristotle. *Philosophy and Phenomenological Research*, 19(4), 466-485.
- Everson, S. (1999). *Aristotle on perception*. Oxford University Press on Demand.
- Felt, J. W. (1985). Whitehead's Misconception of 'Substance' in Aristotle. *Process studies*, 1, 22-36.
- Feyerabend P. (1983). Ενώπιον στη Μέθοδο, Σύγχρονα Θέματα
- Feyerabend, P. (1978). In defence of Aristotle: comments on the condition of content increase. *Progress and Rationality, Dordrecht: Reidel*, 143, 180.
- Feyerabend, P. (1983). Some Observations on Aristotle's Theory of Mathematics and of the Continuum. *Midwest Studies In Philosophy*, 8(1), 67-88.
- Fiase, G. (2001). Aristotle's φρόνησις: A True Grasp of Ends as Well as Means. *Review Of Metaphysics*, 55(2; Issu 218), 323-338.
- Fichant M. (1990). 'Γαλλική Επιστημολογία', στο Η Φιλοσοφία των 20ο αιώνα του Chatelet F., Γνώση
- Fine, G. (1983). "Relational Entities," AGP 65 225-249.
- Fine, G., (1985) "Separation: a Reply to Morrison," OSAP 3 159-165.
- Fine, K. (1994). A puzzle concerning matter and form. *Unity, identity and explanation in Aristotle's metaphysics*, 13-40.
- Fine, Kit, (1992) "Aristotle on Matter," Mind 101 35-57.
- Flage, D. E., & Bonnen, C. A. (1997). Descartes on Causation. *The Review of Metaphysics*, 841-872.
- Fleischaker, G. R. (1990). Origins of life: an operational definition. *Origins of Life and Evolution of the Biosphere* 20: 127-137.
- Forsyth, T. M. (1947). Aristotle's Concept of God as Final Cause. *Philosophy*, 22(82), 112-123.
- Forsyth, T. M. (1948). Spinoza's Doctrine of God in Relation to his Conception of Causality. *Philosophy*, 23(87), 291-301.
- Foucault M.(1986), 'Οι Λέξεις και τα Πράγματα', Γνώση
- Foucault M.(1989), 'Introduction', in The Normal and the Pathological, Zone Books-New York
- Frank, E. (1940). The fundamental opposition of Plato and Aristotle. *American Journal of Philology*, 166-185.
- Franklin, J. (1986), "Aristotle on Species Variation," *Philosophy* 61 245-252.
- Franklin, J. (1989), "Species in Aristotle," *Philosophy* 64 107-108.
- Fraser, K. A. (1999) Aristotle On The Separation Of Species-Form. *Animus* 4.
- Frede, D. (1992). The cognitive role of phantasia in Aristotle. *Essays on Aristotle's De anima*, 279-95.
- Frede, M (2000) "Introduction" *Metaphysics Lambda*
- Frede, M. (1987) *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press-Oxford Cambridge University Press
- Frede, M. (1987), "Categories in Aristotle," [Frede] 29-48.
- Frede, M. (1987), "Individuals in Aristotle," [Frede] 49-71.
- Frede, M. (1987), "Substance in Aristotle's Metaphysics," [Frede] 72-80.
- Frede, M. (1987), "The Title, Unity, and Authenticity of the Aristotelian Categories," [Frede] 11-28.
- Frede, M. (1987), "The Unity of General and Special Metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics," [Frede] 81-95.
- Frede, M. (1987). The original notion of cause., [Frede] 125-150.
- Frede, M. (1990). The definition of sensible substances in MET. Z. *SEMINAIRE CNRS Biologie, Logique et métaphysique*, 113-129.
- Frede, M. (1992). On Aristotle's Conception of the Soul, in *Essays on Aristotle's De Anima* (eds Nussbaum, Rorty)
- Frede, M. (1994). Aristotle's Notion of Potentiality in *Metaphysics θ*. *Scaltsas, Charles, & Gill (1994) pp*, 173-193.
- Frede, M. (1996). Aristotle's rationalism. *Rationality in Greek Thought*, 157-173.
- Frede, M. (1996). La théorie aristotélicienne de l'intellect agent. *Corps et âme: Sur le De anima d'Aristote*, 377-90.
- Frede, M. (2008) Η Αρχαία Ελληνική φιλοσοφία, Εκκρεμές.
- Frede, M. (2008). Aristotle on Thinking. Rhizai.
- Frede, M., & Charles, D. O. M. (Eds.). (2000). *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Clarendon Press.
- Frede, M., & Long, A. A. (2011). *A free will: origins of the notion in ancient thought* (Vol. 68). Univ of California Press.
- Frede, M., & Striker, G. (Eds.). (1996). *Rationality in Greek thought*. Clarendon Press
- Freeland, C. (1987). Aristotle on bodies, matter and potentiality. *Gothelf and Lennox (1987)*, 392-407.
- Freeland, C. (1992). Aristotle on the Sense of Touch. *Essays in Aristotle's De Anima (Oxford: OUP, 1992)*, 227-48.
- Freeman, A. (ed.). (2001). *The emergence of consciousness*. Imprint Academic.
- Friedman, M., & Guyer, P. (1992). *The Cambridge Companion to Kant*.
- Friedman, R. (1986). Necessitarianism and teleology in Aristotle's biology. *Biology and Philosophy*, 1(3), 355-365.
- Fuller, B.A.G. (1907). The Theory of God in Book λ of Aristotle's Metaphysics. *The Philosophical Review*, 170-183.
- Furley, D. J. (1967). *Two studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press.
- Furth, M. (1978), "Transtemporal Stability in Aristotelean Substances," JP 75 624-646.
- Furth, M. (1985). Aristotle's Metaphysics. Books Zeta, Eta, Theta, Iota (VII-X). Indianapolis: Hackett.
- Furth, M. (1987) "Aristotle on the Unity of Form," [Matthen] 77-102.

- Furth, M. (1988). *Substance, form, and psyche: An Aristotelean metaphysics*. Cambridge University Press.
- Futuyma D. (1991), Εξελικτική Βιολογία, Π.Ε.Κ
- G'anti, T. (2003). *The principles of life*. Oxford: Oxford University Press.
- Gabbe, M. (2012). Aristotle on the Starting-Point of Motion in the Soul. *Phronesis* 57(4), 358-379.
- Gallagher, S. (1997). Mutual enlightenment: Recent phenomenology in cognitive science. *J.Consc. Studies* 4: 195–215.
- Ganson, T. S. (1997). What's wrong with the Aristotelian theory of sensible qualities?. *Phronesis*, 42(3), 263-282.
- Gaukroger, S. (1982). The One and the Many: Aristotle on the Individuation of Numbers. *The Classical Quarterly (New Series)*, 32(02), 312-322.
- Gayon Jean (1998) The Concept of Individuality in Canguilhem's Philosophy of Biology *Journal of the History of Biology* 31: 305–325
- Gell-Man, M.: 1994, *The Quark and the Jaguar*, W.H. Freeman, New York.
- Gerson, L. P. (2004). The unity of intellect in Aristotle's De Anima. *Phronesis*, 49(4), 348-373.
- Ghiselin M.T. (1996), William Harvey's Methodology in De Motu Cordis from the Standpoint of Comparative Anatomy, *Bull.Hist.Med.* vol XL No.4
- Gibson, J. (2002) . Η Οικολογική Προσέγγιση στην Οπτική Αντίληψη, Gutenberg.
- Gill, K., (1993) "On the Metaphysical Distinction Between Processes and Events," *CJP* 23 365-384.
- Gill, M. L. (1980). Aristotle's Theory of Causal Action in "Physics" III 3. *Phronesis*, 129-147.
- Gill, M. L. (1984). Aristotle on the Individuation of Change. *Ancient Philosophy*, 4(1), 9-22.
- Gill, M. L. (1989). Aristotle on Substance: The Paradox of Unity. *Princeton University Press*.
- Gill, M. L. (1991). Aristotle on self-motion. 1991, 243, 65.
- Gill, M. L. (1993). Matter Against Substance. *Synthese* 96 (3):379 - 397
- Gill, M. L. (1994). Individuals and Individuation in Aristotle. *Scaltsas, Charles, & Gill (eds.)*, 55-71.
- Gill, M. L. (1997). 'Material Necessity and Meteorology VI 12'. In Wolfgang Kullmann and Sabine Follinger, eds., *Aristotelische Biologie: Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, 145-61. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Gill, M. L. (2004). 'Aristotle's Distinction between Change and Activity'. *Axiomathes* 14: 3-22.
- Gill, M. L. (2005). Aristotle's Metaphysics reconsidered. *JHP*, 43(3), 223-241.
- Gillespie, C.M., "The Aristotelian Categories," [Barnes et al., v. 3] 1-12.
- Gillispie C.C. (1986), Στην κόψη τής αλήθειας, , M.I.E.T
- Gilson, E. (1984) From Aristotle to Darwin and Back Again. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. (Originally published in French in 1971)
- Ginsborg, H. (2001). Kant on understanding organisms as natural purposes. *Kant and the Sciences*, 231-58.
- Ginsborg, H. (2004). Two kinds of mechanical inexplicability in Kant and Aristotle. *JHP*, 42(1), 33-65.
- Ginsborg, H. (2006). Kant's Biological Teleology and its Philosophical Significance. *A Companion to Kant*, 36, 455.
- Goldstein, K. (1995/1934). *The organism*. New York: Zone Books.
- Golluber, M. (1999). Aristotle on how one becomes what one is. *The Review of Metaphysics*, 363-382.
- Goodman D. - Russel C. (eds), *The Rise of Scientific Europe 1500-1800*, Hodder and Stoughton (1991)
- Goodwin, B. C. and Saunders, P. T. (eds). (1989). *Theoretical Biology: Epigenetic and Evolutionary Order from Complex Systems*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Goodwin, B.: 1994, *How the Leopard Changes Its Spots. The Evolution of Complexity*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Gorham Geoffrey (1994), Mind Body Dualism and the Harvey Descartes Controversy, *Journal of the History of Ideas* 55
- Gotthelf A (ed) (1985), Aristotle on Nature and Living Things, Mathesis Publications
- Gotthelf A. (1987). 'Aristotle's Conception of Final Causality: With Postscript 1986'. In A. Gotthelf and J. G. Lennox, eds., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, 204-42
- Gotthelf A. and Lennox J. (eds) (1987), *Philosophical issues in Aristotle's biology*, Cambridge University Press.
- Gould, S. J. (1977). *Ontogeny and phylogeny*. Belknap press.
- Gould, S. J. (1980). The Panda's Thumb: More Reflections in Natural History. *WW Nortoni NeW York*.
- Gould, S. J. (1983). *Hen's teeth and horse's toes*. WW Norton & Company.
- Gould, S. J. (1991). *Wonderful Life*. New York: Norton.
- Gould, S. J., & Eldredge, N. (1993). Punctuated equilibrium comes of age. *Nature*, 366(6452), 223-227.
- Gould, S. J., & Lewontin, R. C. (1979). The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences*, 205(1161), 581-598.
- Graham, D. W. (1986). Some Myths about Aristotle's Biological Motivation. *Journal of the history of ideas*, 529-545.
- Graham, D. W. (1989). The Etymology of Entelecheia. *American journal of philology*, 73-80.
- Graham, D.W. (1987), "The Paradox of Prime Matter," *JHP* 25 475-490.
- Graham, D.W. (1995), "The Development of Aristotle's Concept of Actuality: Comments on a Reconstruction by Stephen Menn," *AP* 15 551-564.
- Granger, F. (1892). Aristotle, De Anima, 429 b. 26-430a. 25.(On the Active and Passive Reason.). *The Classical Review*, 6(7), 298-301.
- Granger, F. (1893). II.—Aristotle's Theory Of Reason1. *Mind*, 2(7), 307-318.

- Granger, F. (1936). Aristotle's Theory of Reason (II.): The Poetic Reason. *Mind*, 450-463.
- Granger, H. (1980), "A Defense of the Traditional Position concerning Aristotle's non-substantial Particulars," *CJP* 10 593-606.
- Granger, H. (1981), "The Differentia and Per Se Accident in Aristotle," *AGP* 63 118-129.
- Granger, H. (1984), "Aristotle on Genus and Differentia," *JHP* 22 1-24.
- Granger, H. (1987), "Aristotle and the Finitude of Natural Kinds," *Philosophy* 62 523-526.
- Granger, H. (1989), "Aristotle's Natural Kinds," *Philosophy* 64 245-247.
- Granger, H. (1993). Aristotle and perceptual realism. *The Southern journal of philosophy*, 31(S1), 161-171.
- Granger, H. (1993). Aristotle and the Concept of Supervenience. *The Southern journal of philosophy*, 31(2), 161-177.
- Granger, H. (1993). Aristotle on the Analogy between Action and Nature. *The Classical Quarterly*, 43(1), 168-176.
- Granger, H. (1996). *Aristotle's Idea of the Soul*. Kluwer Academic.
- Granger, H. (2011). Aristotle and the functionalist debate. *Apeiron*, 23(1), 27-50.
- Grant E. (1994). Οι Φυσικές Επιστήμες τον Μεσαίωνα. Π.Ε.Κ
- Grant, S. A. (Ed.). (1874). *The ethics of Aristotle*. Longmans, Green.
- Greco, M. (1998). Between social and organic norms: reading Canguilhem and 'somatization'. *Economy and society*, 27(2-3), 234-248.
- Greco, M. (2004). The ambivalence of error: "scientific ideology" in the history of the life sciences and psychosomatic medicine. *Social science & medicine*, 58(4), 687-696.
- Greco, M. (2005). On the vitality of vitalism. *Theory, culture & society*, 22(1), 15-27.
- Grene, M. (1963). *A portrait of Aristotle*. University of Chicago Press.
- Grene, M. (1966). Positionality in the philosophy of Helmuth Plessner. *The Review of Metaphysics*, 250-277.
- Grene, M. (1966). The Knower and the Known. Basic Books
- Grene, M. (1973). *Spinoza, a collection of critical essays* (Vol. 20). Anchor.
- Grene, M. (1974). "Is Genus to Species as Matter to Form? Aristotle and Taxonomy," *Synthese* 28 51-69.
- Grene, M. (1974). The understanding of nature: *essays in the philosophy of biology* (Vol. 66). Reidel.
- Grene, M. and Depew D. (2004) *The Philosophy of Biology*. Cambridge
- Grene, M., & Nails, D. (Eds.). (1986). *Spinoza and the Sciences* BSPS Vol. 91 Springer.
- Grice, H.P., "Aristotle on the Multiplicity of Being," *PPQ* 69 (1988) 175-200.
- Guthrie, W. K. C. (1933). The development of Aristotle's theology-I. *The Classical Quarterly*, 27(3/4), 162-171.
- Guthrie, W. K. C. (1962-1981), *A History of Greek Philosophy*, (6 vols) Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (2001). Οι Έλληνες Φιλόσοφοι, Παπαδόμια.
- Gutting, G. (1989) Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason.
- Gutting, G. (2002). 2 Thomas Kuhn and French Philosophy of Science. *Thomas Kuhn*, 45.
- Gutting, G. (Ed.). (2005). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press.
- Hacker, P. (2004, July). Substance: things and stuffs. In *Aristotelian Society Supplementary Volume* (Vol. 78, No. 1, pp. 41-63). The Aristotelian Society.
- Haigh E.L. (1976), Vitalism, the Soul and Sensibility: The Physiology of Theophile Bordeu, J.H.M.S. vol.31 p.30-41
- Haigh E.L. (1977), The Vital Principle of Paul Joseph Barthez: The Clash Between Monism and Dualism, M.H. vol 21 p.1-14
- Haldane J.B.S. (1928). The sciences and philosophy, Hodder and Stoughton Limited.
- Haldane, J. (1983). Aquinas on sense-perception. *The Philosophical Review*, 233-239.
- Haldane, J. (1992). Aquinas and the active intellect. *Philosophy*, 67(260), 199-210.
- Haldane, J. (1994). The Life of Signs. *The Review of Metaphysics*, 451-470.
- Haldane, J. (1996). On Coming Home to (Metaphysical) Realism. *PHILOSOPHY-LONDON*-, 71, 287-296.
- Haldane, J. (1997). Could the Soul Be Software?. *Ends and Means: Journal of the University of Aberdeen Centre for Philosophy, Technology, and Society*.
- Haldane, J. (1998). A Return to Form in the Philosophy of Mind. *Ratio*, 11(3), 253-277.
- Hall, T. S. (1950). The Scientific Origins of the Protoplasm Problem. *Journal of the History of Ideas*, 339-356.
- Hall, T.S. (1968), On Biological Analogs of Newtonian Paradigms, P.S. vol.35 p.6-27
- Hall, T.S. (1969), History of General Physiology, 2 vls University of Chicago Press
- Halper, E., "A Solution to the Problem of Sensible Substance," *JP* 84 (1987) 666-672.
- Hamlyn, D.W. (1961) "Aristotle on Predication," *Phronesis* 6 110-125.
- Hammond, W. A. (1902). The Significance of the Creative Reason in Aristotle's Philosophy. *The Philosophical Review*, 11(3), 238-248.
- Hankinson, R. J. (1998). *Cause and explanation in ancient Greek thought* (p. 234). Clarendon Press.
- Hansen, J. E. (1972). The Dialectic of the Immanent and the Transcendent. *Philosophy and Phenomenological Research*, 543-547.
- Hardie, W. F. (1964). Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body. *The Philosophical Quarterly*, 14(54), 53-72.
- Hardie, W. F. R. (1976). Concepts of consciousness in Aristotle. *Mind*, 85(339), 388-411.
- Haring, E. (1956-57). "Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z," *RM* 10 308-332, 482-501, and 698-713.

- Harrington, A. (1996). *Reenchanted Science. Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*. Princeton: Princeton University Press.
- Harte, V. (1996). "Aristotle Metaphysics H6: A Dialectic with Platonism," *Phronesis*; 41 276-304.
- Harte, V. (1996). Aristotle Metaphysics H6: a dialectic with Platonism. *Phronesis*, 41(3), 276-304.
- Harter, E. D. (1975). Aristotle on Primary ΟΥΣΙΑ. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 57(1), 1-20.
- Hartman, E. (1976). "Aristotle on the Identity of Substance and Essence," *PR* 85 545-561.
- Hartman, E. (1977). *Substance, body, and soul: Aristotelian investigations*. Princeton University Press.
- Heidegger (1986). Τι είναι η φιλοσοφία., Άγρα.
- Heidegger, M. (1961): Nietzsche (τομ. ΙΙ). Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1977). The age of the world picture. *The question concerning technology and other essays*, 115-54.
- Heidegger, M. (1986): Τι είναι η Φιλοσοφία., Άγρα
- Heinaman, R. (1979). "Aristotle's Tenth Aporia," *AGP* 61 249-270.
- Heinaman, R. (1980). An argument in Metaphysics Z 13. *The Classical Quarterly*, 30(1), 72-85.
- Heinaman, R. (1981), "Knowledge of Substance in Aristotle," *JHS* 101 63-77.
- Heinaman, R. (1981), "Non-substantial Individuals in the Categories," *Phronesis* 26 295-307.
- Heinaman, R. (1985). Aristotle on Housebuilding. *History of Philosophy Quarterly*, 2(2), 145-162.
- Heinaman, R. (1986). The Eudemean Ethics on Knowledge and Voluntary Action. *Phronesis*, 128-147.
- Heinaman, R. (1987). Aristotle and the Identity of Actions. *History of Philosophy Quarterly*, 307-328.
- Heinaman, R. (1988). Compulsion and voluntary action in the Eudemean Ethics. *Nous*, 22(2), 253-281.
- Heinaman, R. (1990). Aristotle and the mind-body problem. *Phronesis*, 35(1), 83-102.
- Heinaman, R. (1994). Is Aristotle's definition of change circular?. *Apeiron*, 27(1), 25-38.
- Heinaman, R. (1995). Activity and change in Aristotle. *OSAP*, 16, 187-216.
- Heinaman, R. (1997). "Frede and Patzig on Definition in Metaphysics Z.10 and 11," *Phronesis* 42 283-298.
- Heinaman, R. (1998). Alteration and Aristotle's Activity-Change Distinction. *OSAP*. (227 - 257).
- Heinaman, R. (2007). Actuality, Potentiality and De Anima II. 5. *Phronesis*, 52(2), 139-187.
- Hempel C. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press
- Hempel C. (1966), *Philosophy of the Natural Sciences*, Englewood Cliffs N.J.
- Hennig, B. (2005). Temporal Extension.
- Hennig, B. (2009). The four causes. *Journal of Philosophy*, 106(3), 137.
- Hertogh (1987) Life and the scientific concept of life, *Theoretical Medicine*
- Hetherington, S.C. (1984), "A Note on Inherence," *AP* 4 218-223.
- Hicks, R. D. (1907). Aristotle, De anima. With translation, introduction and notes.
- Ho, M.-W. and P.T. Saunders (eds) 1984) *Beyond Neo-Darwinism: An Introduction to the New Evolutionary Paradigm*. London: Academic.
- Hoffmeyer, J. (1996). *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hon, G. (2001). *Explanation: Theoretical Approaches and Applications* (Vol. 302). Kluwer Academic Pub.
- Hooker, C.A.: 1981a, 'Towards a General Theory of Reduction. Part I: Historical and Scientific Setting', *Dialogue* 20, 38–59.
- Hooker, C.A.: 1981b, 'Towards a General Theory of Reduction. Part II: Identity and Reduction', *Dialogue* 20, 201–36.
- Hooker, C.A.: 1981c, 'Towards a General Theory of Reduction', Part III: Cross-categorical reduction, *Dialogue* 20, 496–529.
- Hornsby, J. (1980). *Actions* London: Routledge
- Hull D.(1974), *Philosophy of Biological Science*, Prentice-Hall,INC
- Hull, Ruse (1998), *The Philosophy of Biology*, Oxford University Press
- Hulswit, M. (1996). Teleology: A Peircean Critique of Ernst Mayr's Theory. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 182-214.
- Hulswit, M. (1997). Peirce's teleological approach to natural classes. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 722-772.
- Hulswit, M. (2001), 'Semeiotic and the Cement of the Universe: A Peircean Process Approach to Causation', *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy* 37, 339–363.
- Hulswit, M. (2002). *From Cause to Causation. A Peircean Perspective*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Hulswit, M. (2003). Contemporary Approaches to Causation. *From Cause to Causation*, 47-74.
- Hulswit, M. (2003). Peirce on Final Causation. *From Cause to Causation*, 75-96.
- Hulswit, M. (2004). A Short History of 'Causation'. *SEED Journal (Semiotics, Evolution, Energy, and Development)*, 4(3).
- Hulswit, M. (2006). How causal is downward causation?. *Journal for General Philosophy of Science*, 36(2), 261-287.
- Hussey, E. (1983). *Aristotle's Physics, books III and IV*. Oxford University Press, USA.
- Ide, H. A. (1992). Dunamis in Metaphysics IX. *Apeiron*, 25(1), 1-26.
- Ide, H.A. (1993), "Aristotle Metaphysics VI.2-3 and Coincidences," *AP* 13 341-354.
- Inciarte, F. (1979). Metaphysics and Reification. *Philosophy*, 54(209), 311-327.
- Irwin, T. (1990). *Aristotle's first principles*. Oxford University Press, USA.
- Irwin, T. H. (1982). Aristotle's concept of signification. *Language and Logos*, 241-66.

- Irwin, T.H. (1981). "Homonymy in Aristotle," *RM* 34 523-544.
- Irwin, T.H. (1997). "Aristotelian Substances and Stoic Subjects," *RIP* 51 397-415.
- Jaeger, W. (1957). *Aristotelis Metaphysica*. Oxford: Clarendon Press.
- Jantsch, E. (1980). *The Self-Organizing Universe*. Oxford: Pergamon Press.
- Joachim, H. (1922). *Aristotle On Coming-to-be & Passing-Away (De Generatione et Corruptione). A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Johansen, T. K. (2007). *Aristotle on the Sense-organs*. Cambridge University Press.
- Johansen, T. K. (2012). Capacity and Potentiality: Aristotle's *Metaphysics* Θ . 6–7 from the Perspective of the *De Anima*. *Topoi*, 31(2), 209-220.
- Johnston, R. (2011). Aristotle's *De Anima*: On Why the Soul is Not a Set of Capacities. *British Journal for the History of Philosophy*, 19(2), 185-200.
- Jonas H. (1966), *The Phenomenon of Life*, Harper&Row, New York
- Jonas H. (1979), "Toward a Philosophy of Technology", *Hastings Center Report*, 9, 34-43
- Jonas, H. (1968). Biological foundations of individuality. *International Philosophical Quarterly* 8: 231–251.
- Jonas, H. (1973). Spinoza and the theory of organism. In *Grene (ed.), Spinoza: A collection of critical essays*, 259–278.
- Jonas, H. (1984) *The Imperative of Responsibility*, The University of Chicago Press.
- Jonas, H. (1986). Parallelism And Complementarity: The Psycho-Physical Problem in Spinoza. *Spinoza and the Sciences*, *BSPS* 91, 237.
- Jonas, H. (1996) *Mortality and Morality*, Northwestern University Press.
- Jonas, H. (2001), Φιλοσοφικές έρευνες και Μεταφυσικές εικασίες, *Ινδικτος*.
- Jones, B. (1972) "Individuals in Aristotle's Categories," *Phronesis* 17 107-123.
- Jones, B. (1974). Aristotle's introduction of matter. *The Philosophical Review*, 83(4), 474-500.
- Jones, B. (1975). "An Introduction to the first five chapters of Aristotle's Categories," *Phronesis* 20 146-172.
- Judson, L. (Ed.). (1991). *Aristotle&s" Physics"*. Clarendon Press.
- Kahn, C. H. (1992). Aristotle on Thinking. *Essays on Aristotle's De Anima*, 359-80.
- Kalligas, P. (1997). Forms of individuals in Plotinus: A re-examination. *Phronesis*, 42(2), 206-227.
- Kalligas, P. (2011). The structure of appearances: Plotinus on the constitution of sensible objects. *The Philosophical Quarterly*, 61(245), 762-782.
- Kant, I. (1982) Προλεγόμενα σε κάθε μελλοντική Μεταφυσική. Εισαγωγή-Μετάφρ.-Σχόλια Γιάννης Τζαβάρας. «Δωδώνη».
- Kant, I. (1985) *Metaphysical Foundations of Natural Science*, in *Philosophy of Material Nature* (New York: Hackett.).
- Kant, I. (1993) *Opus Postumum*, ed. and trans. E. Forster CUP
- Kant, I. (1996) Εισαγωγή στην «Κριτική της κριτικής δύναμης». Μετάφρ. Παρασκευή Μείντάνη, Επίμετρο Κοσμάς Ψυχοπαίδης. «Πόλις»
- Kant, I. (2002) Κριτική της κριτικής δύναμης. Εισαγωγή-Μετάφρ.-Σχόλια Κώστας Ανδρουλιδάκης. «Ιδεόγραμμα»
- Katayama, E. G. (2011). Soul and Elemental Motion in Aristotle's *Physics* VIII 4. *Apeiron*, 44(2), 163-190.
- Kauffman, S. (1993). The origins of order: Self organization and selection in evolution. Oxford University Press.
- Kauffman, S. (1995), *At Home in the Universe. The Search for Laws of Complexity*. OUP.
- Kauffman, S. (2000), *Investigations*. Oxford University Press, Oxford.
- Keller, E. F., & Lloyd, E. A. (1994). *Keywords in evolutionary biology*. Harvard University Press.
- Keller, E. F. (2000). *The century of the gene*. Harvard Univ Pr.
- Kessler, G. E. (1978). Aristotle's "theology". *Sophia*, 17(2), 1-9.
- Kim J (1992), 'Downward Causation', in A. Beckerman, H. Flohr and J. Kim (eds.), *Emergentism and Nonreductive Physicalism*, pp. 119–138, Walter de Gruyter, Berlin and New York.
- Kim J (1996), *Philosophy of Mind*, Dimensions of Philosophy Series, Westview Press, Colorado and Oxford.
- Kim J.(1978), "Supervenience and Nomological Incommensurables", *American Philosophical Quarterly*, 15.
- Kim J.(1989), "The Myth of Nonreductive Materialism" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63: 31-47
- Kim, C. T. (1987). Transcendence and Immanence. *Journal of the American Academy of Religion*, 55(3), 537-549.
- Kim, J. (2000), Making Sense of Downward Causation, in P.B. Andersen, C. Emmeche, N.O. Finnemann and P.V. Christiansen (eds.), pp. 305–321.
- King, H.R (1950) "Aristotle's Theory of ΤΟΠΟΣ", *Classical Quaterly* 44, 76-96.
- King, H.R., (1956)"Aristotle without Materia Prima," *Journal of the History of Ideas* 17 370-389.
- King, P. (2001). Duns Scotus on possibilities, powers, and the possible. *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*.
- King, R. (1998). Making Things Better: The Art of Changing Things (Aristotle, "Metaphysics" Θ 2). *Phronesis*, 43(1), 63-83.
- King, R. A. (Ed.). (2006). *Common to body and soul: Philosophical approaches to explaining living behaviour in Greco-Roman antiquity*. de Gruyter.
- Kirk G.Raven Schofield (1990), Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι, Μ.Ι.Ε.Τ
- Kirwan, C.A., (1970-71)"How Strong are the Objections to Essence?" *PAS* 71 43-59.
- Kohler, I. (1964). The formation and transformation of the perceptual world. *Psychological Issues* 3: 1–173.

- Kosman L. A. (1969). Aristotle's Definition of Motion. *Phronesis* 14 (1):40-62
- Kosman L. A. (1975). Perceiving That We Perceive: On the Soul III. *Philosophical Review* 84 (4):499-519.
- Kosman L.A. (1999). Aristotelian Metaphysics and Biology: Furth's Substance, Form and Psyche. *Philosophical Studies* 94 (1-2):57-68.
- Kosman, L. A. (1992). What does the Maker Mind Make?. *Essays on Aristotle's De Anima*, 352.
- Kosman, L.A. (2000). *Metaphysics L.9: Divine Thought.* *Aristotle's Metaphysics Lambda* edited by Michael Frede and David Charles, Oxford: Oxford University Press
- Kosman, L.A., (1984). "Substance, Being, and Energeia," *OSAP* 2 121-149
- Kosman, J. (1987). Aristotle's definition of change. *History of Philosophy Quarterly*, 3-16.
- Koyre A. (1989), Από τον κλειστό κόσμο στο ανοιχτό σύμπαν, Ευρύαλος
- Koyre A. (1991), Δυτικός Πολιτισμός, Υψίλον.
- Koyre A.(1966) Etudes d'histoire de la pensee scientifique
- Koyre A.(1973), The Astronomical Revolution:Copernicus, Kepler, Borelli (Ithaca: Cornell University Press.
- Kretschmann, P. M. (1931). The Problem of Gravitation in Aristotle and the New Physics. *The Journal of Philosophy*, 28(10), 260-267.
- Kull, K. (1999). Biosemiotics in the twentieth century: a view from biology. *Semiotica* 127: 385–414.
- Kung, J. (1977), "Aristotelian Essence and Explanation," *PSt* 31 361-383.
- Kung, J. (1978), "Can Substance be Predicated of Matter?" *AGP* 60 140-159.
- Kung, J. (1980), "Some Aspects of Form in Aristotle's Biology," *Nature and System* 2 67-90.
- Kung, J. (1981), "Aristotle on Theses, Suches, and the Third Man Argument," *Phronesis* 26 207-247.
- Kung, J. (1986), "Aristotle on 'Being is Said in Many Ways'," *HPQ* 3 3-18.
- Kuppers, B.-O. (1992). 'Understanding complexity', in A. Beckerman, H. Flohr and J. Kim (eds.), 1992, 241–256.
- Lacey, A.R. (1965), "Ousia and Form in Aristotle," *Phronesis* 10 54-69.
- Lange, F.A. (1879–81) *History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, 2nd edn, 3 vols (London: Tröbner.; reprint, New York: Arno, 1974).
- Langer, S. K. (1967). *Mind: An essay on human feeling*. Volume 1. Baltimore, USA: The Johns Hopkins Press.
- Langton CG, Taylor C, Farmer JD., Rasmussen S. (eds) (1991), *Artificial Life II*, Addison-Wesley, Redwood City.
- Langton CG. (ed) (1989), *Artificial Life*, Addison-Wesley, Redwood City.
- Langton CG. (1995), *Artificial Life: An Overview*, MIT Press, Cambridge, MA
- Larson N, T. (2003), Aristotle's Understanding Of Place, *The Thomist* 67: 439-62.
- Larson N, T. (2007). Natural Motion in Inanimate Bodies. *The Thomist*, 71(4), 555-576.
- Lashley, K. S. (1915). Recent literature on sensory discrimination in animals. *Psychological Bulletin*, 12(8), 291.
- Lawrence, J. P. (1988). The Hidden Aporia in Aristotle's Self-Thinking Thought. *The Journal of Speculative Philosophy*, 155-174.
- Lear, Jonathan (1998). *Aristotle: the desire to understand*. Cambridge University Press
- LeBlond, J.M., "Aristotle on Definition," [Barnes et al., v. 3] 63-79.
- Lechte J. (1994), 'Fifty Key Contemporary Thinkers', Routledge
- Lecourt D. (1972), 'Pour une Critique de l'Epistemologie', Maspero
- Lee-Lampshire, W. (1992). Telos and the Unity of Psychology: Aristotle's de Anima II 3-4. *Apeiron*, 25(1), 27-48.
- Leijenhorst, C. (1996). Hobbes's theory of causality and its Aristotelian background. *The Monist*, 79(3), 426-447.
- Lemmens, P. (2009). The Detached Animal—On the Technical Nature of Being Human. *New Visions of Nature*, 117-127.
- Lennox J. (2001) *Aristotle's philosophy of biology*, Cambridge University Press
- Lennox James G. , Bolton Robert (2010) *Being, Nature, And Life In Aristotle Essays in Honor of Allan Gotthelf* edited by Cambridge University Press
- Lennox, J. (1993). Darwin was a teleologist. *Biology and Philosophy* 8: 409–421.
- Lennox, J. G. (1982). Teleology, chance, and Aristotle's theory of spontaneous generation. *JHP*, 20(3), 219-238.
- Lennox, J. G. (1987). Kinds, forms of kinds, and the more and the less in Aristotle's biology. *Gotthelf and Lennox*, 339-359.
- Lennox, J. G., & Gill, M. L. (Eds.). (1994). *Self-motion: From Aristotle to Newton*. Princeton University Press.
- Lennox, J.G. (1995), "Material and Formal Natures in Aristotle's De Partibus Animalium," *PBACAP* 11 217-240.
- Lenoir, T. (1982). The Strategy of Life: Teleology and Mechanics in 19th Century German Biology. *Studies in the History of Modern Science*, 13. Dordrecht: Reidel.
- Lepore, E., & Van Gulick, R. (Eds.). (1991). *John Searle and his critics* (Vol. 37). Oxford: Basil Blackwell.
- Leshner, J.H. (1971), "Aristotle on Form, Substance, and Universals: a Dilemma," *Phronesis* 16 169-178.
- Lewis, F. A. (1994). Aristotle on the Relation between a Thing and its Matter. *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics (Oxford, 1994)*, 247-77.
- Lewis, F.A (1988). 'Teleology and Material/Efficient Causes in Aristotle'. *Pacific Philosophical Quarterly* 69: 54-98.
- Lewis, F.A. (1982). "Accidental Sameness in Aristotle," *PSt* 39 1-36.
- Lewis, F.A. (1984). "What is Aristotle's Theory of Essence?" *CJP suppl. vol. 10* 89-132.
- Lewis, F.A. (1995), "Aristotle on the Unity of Substance," *PPQ* 76 222-265.
- Lewis, F.A. (1995), "Symposium on Substance, Predication, and Unity in Aristotle," *AP* 15 521-549.
- Lewis, F.A.(1983), "Form and Predication in Aristotle's Metaphysics," [Bogen and McGuire] 59-83.

- Lewontin, R. (1970). The units of selection. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 1-18.
- Lewontin, R. (1983). The organism as the subject and object of evolution. *Scientia* 118: 63–82.
- Lewontin, R. (2000) *The Triple Helix*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Lewontin, R. C. (1984). Adaptation. Pages 235–251 in E. Sober, editor. *Conceptual issues in evolutionary biology*.
- Lewontin, R., & Levins, R. (1985). The dialectical biologist. *The dialectical biologist*.
- Limpan Timothy O. (1964), "Wöhler's Preparation of Urea and the Fate of Vitalism", *JCE* vol.42 p.452-458.
- Lindbeck, G. A. (1948). A Note on Aristotle's Discussion of God and the World. *The Review of Metaphysics*, 99-106.
- Lloyd, A.C. (1962), "Genus, Species, and Ordered Series in Aristotle," *Phronesis* 7 67-90.
- Lloyd, A.C. (1970), "Aristotle's Principle of Individuation," *Mind* 79 519-529.
- Lloyd, A.C. (1976). The Principle that the Cause is Greater than its Effect. *Phronesis*, 21(2), 146-156.
- Lloyd, A.C., "Necessity and Essence in the Posterior Analytics," [Berti] 157-172.
- Logan, J. D. (1897). The Aristotelian Teleology. *The Philosophical Review*, 386-400.
- Long A.A. (1990), Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, Μ.Ι.Ε.Τ
- Long, C. P. (2003). Totalizing identities The ambiguous legacy of Aristotle and Hegel after Auschwitz. *Philosophy & social criticism*, 29(2), 209-240.
- Lorenz, H. (2008). The assimilation of sense to sense-object in Aristotle. *O.S.A.P. XXXIII*, 33, 179.
- Loux, M.J. (1973), "Aristotle on the Transcendentals," *Phronesis* 18 225-239.
- Loux, M.J. (1979), "Form, Species, and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ," *Mind* 88 1-23.
- Loux, M.J. (1995), "Symposium on Aristotle's Metaphysics," *AP* 15 495-510.
- Loux, M.J. (1995), "Composition and Unity: An Examination of Metaphysics H.6," [Sim].
- Lowe, E.J. (1998), "Form without Matter," *Ratio* 11 214-234.
- Lowe, M. F. (1983). Aristotle on Kinds of Thinking. *Phronesis*, 17-30.
- Ludwig, W., "Aristotle's Conception of the Science of Being," *NS* 63 (1989) 379-404.
- Machamer, P. K. (1978). Aristotle on natural place and natural motion. *Isis*, 69(3), 377-387.
- MacKinnon, D.M.(1965), "Aristotle's Conception of Substance," [Bambrough] 97-119.
- Madigan, A. (1995), "Commentary on Witt" *PBACAP* 11 267-272.
- Magner L., A History of Life Sciences, Marcel Dekker, inc
- Majithia, R. N. (2006). Function, intuition and ends in Aristotle's Ethics. *Ethical theory and moral practice*, 9(2), 187-200.
- Makin, S. (1996), "Megarian Possibilities," *PSt* 83 253-276.
- Makin, S. (2006). Aristotle, *Metaphysics* Book Theta. *Oxford: Clarendon Press*.
- Malcolm, J. (1996), "On the Duality of Eidos in Aristotle's Metaphysics," *AGP* 78 1-10.
- Mansion, S. (1979), "The Ontological Composition of Sensible Substances in Aristotle (Metaphysics VII, 7-9)" in [Barnes et al., v. 3] 80-87.
- Marcos, A. (2001). Aristotelian perspectives for post-modern reason. *Epistemologia*, 24(1), 83-110.
- Marcos, A. (2004). Towards a science of the individual: the Aristotelian search for scientific knowledge of individual entities. *Studies In History and Philosophy of Science Part A*, 35(1), 73-89.
- Margulis, L. and Sagan, D. (1995). *What is Life*. New York: Simon and Schuster.
- Mariani, M. (2000). Numerical Identity and Accidental Predication in Aristotle. *Topoi*, 19(2), 99-110.
- Marmodoro, A. N. N. A. (2007). The union of cause and effect in Aristotle: Physics 3.3. *OSAP*, 32, 205-232.
- Martin, C. B., & Armstrong, D. M. (Eds.). (1968). *Locke and Berkeley: a collection of critical essays*. Macmillan.
- Mathews, G. B. (1992). De anima 2. 2–4 and the meaning of life. In: M. C. Nussbaum and A.
- Matson, W. (1977). Death and destruction in Spinoza's Ethics. *Inquiry* 20: 403–417.
- Matthen, M. (1978), "The Categories and Aristotle's Ontology," *Dialogue* 17 228-243.
- Matthen, M. (1983), "Greek Ontology and the 'is' of Truth," *Phronesis* 28 113-135.
- Matthen, M. (1987). *Aristotle Today: Essays on Aristotle's ideal of science*. Academic Printing & Pub.
- Matthen, M. (1987). Individual Substances as Hylomorphic Complexes. *Aristotle Today:Essays on Aristotle's Ideal of Science*. *Edmonton: Academic Printing and Publishing*, 151-176.
- Matthen, M., & Hankinson, R. J. (1993). Aristotle's universe: Its form and matter. *Synthese*, 96(3), 417-435.
- Mathews, G. B. (1982). Accidental unities. *Language and Logos*, 223-240.
- Mathews, G. B. (1992). De anima 2.2-4 and the meaning of life. *Essays on Aristotle's De Anima*, 185-193.
- Mathews, G.B. (1972), "Senses and Kinds," *JP* 69 149-157.
- Mathews, G.B. (1986), "Gender and Essence in Aristotle," *APQ* Supp 64 16-25.
- Mathews, G.B. (1989), "The Enigma of Categories 1a20ff and Why it Matters," *Apeiron* 22 91-104.
- Mathews, G.B. and Cohen, S. Marc, (1968) "The One and the Many," *RM* 21 630-655.
- Mathews, Gareth B. (1990), "Aristotelian Essentialism," *PPR* 50 Suppl. 251-262.
- Mathews, Gareth B. (1991), "Container Metaphysics According to Aristotle's Greek Commentators," *CJP* Supp. vol. 17 7-23.
- Maturana, H. (1975). The organization of the living: A theory of the living organization. *Intl. J. Man-Machine Studies* 7: 313–332.
- Maturana, H. (2002). Autopoiesis, structural coupling and cognition: A history of these and other notions in the biology of cognition. *Cybernetics and Human Knowing* 9: 5–34.

- Maturana, H. and F.Varela. (1987). *The Tree of Knowledge: A New Look at the Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala/New Science Library.
- Maturana, H. and Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston: D. Reidel.
- Maudlin, T. (1986). "de Anima" III 1: Is Any Sense Missing?. *Phronesis*, 51-67.
- Maudlin, T. (1990). "Substances and Space-Time: What Aristotle Would Have Said to Einstein," *Studies in the History and Philosophy of Science* 531-561.
- Mayr E. (1974). Teleological and teleonomic: A new analysis. *BSPS*, 14(1), 91.
- Mayr E. (1975) Typological versus population thinking. *Conceptual issues in evolutionary biology 1984*, 14-38.
- Mayr E. (1982), *The Growth of Biological Thought*, Harvard University Press
- Mayr E. (1988). *Toward a New Philosophy of Biology*. London: Harvard University Press.
- Mayr E. (2001) Ο Δαρβίνος και η γένεση της σύγχρονης εξελικτικής σκέψης, Σύναμμα
- Mayr E. (2002), Αυτή είναι η Βιολογία, Κάτοπτρο.
- McClure, M. T. (1916). Perception and Thinking. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 13(13), 345-354.
- McDowell, J. H. (1994). *Mind and world: with a new Introduction*. Harvard University Press.
- McDowell, J. H. (1998). *Mind, value, and reality*. Harvard University Press.
- McFarland, J. D. (1970). *Kant's Concept of Teleology*. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- McKirahan Jr, R.D. (1995) "Aristotle's Metaphysics from the Perspective of the Posterior Analytics," *PBACAP* 11 275-297.
- McMullin, B. (2004). Thirty years of computational autopoiesis: A review. *Artificial Life* 10: 277-296.
- McMullin, E. (1965). Matter As a Principle. *The Concept of Matter*, 169-208.
- Mendelsohn Everett (1964), *The Biological Sciences in the Nineteenth Century: Some Problems and Sources*, H.S vol.3 p.39-59
- Mendelsohn Everett (1965), *Physical Models and Physiological Concepts: Explanation in Nineteenth-Century Biology*, B.J.H.S vol.2 p.201-219
- Menn, S. (1990). Descartes and some Predecessors on the Divine Conservation of Motion. *Synthese*, 83(2), 215-238.
- Menn, S. (1992). Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good. *The Review of Metaphysics*, 543-573.
- Menn, S. (1994). The Origins of Aristotle's Concept of *energeia*, *AP* 14 73-114.
- Menn, S. (1995). Metaphysics, Dialectic and the Categories. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 311-337.
- Menn, S. (1998). Aristotle on the many senses of being.
- Menn, S. (2002). Aristotle's definition of soul and the programme of the *De anima*. *OSAP*, 22, 83-139.
- Menn, S. P. (1995). *Plato on God as nous*. Southern Illinois University Press.
- Merlan, P. (1946). Aristotle's unmoved movers. *Traditio*, 1-30.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of perception*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. (1963). *The structure of behaviour*. London: Methuen.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *La Nature*. Gallimard, Paris.
- Meyer, S. S. (1992). Aristotle, teleology, and reduction. *The Philosophical Review*, 791-825.
- Meyer, S. S. (1994). Self-movement and external causation. *Self-motion: from Aristotle to Newton*, 65-80.
- Miller Jr, F. D. (1973). "Did Aristotle have the Concept of Identity?" *PR* 82 483-490.
- Miller Jr, F. D. (1999). Aristotle's Philosophy of Soul. *The Review of Metaphysics*, 309-337.
- Miller Jr, F. D. (2000). Aristotle's Philosophy Of Perception In *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* (Vol. 15, p. 177). Brill Academic Publishers.
- Miller, P. (1972), "What Aristotle should have said: an Experiment in Metaphysics," *APQ* 9 207-212.
- Mingers, J. (1995). *Self-producing Systems: Implications and Applications of Autopoiesis*. New York: Plenum Press.
- Mirus, C. V. (2004). Aristotle's "Agathon". *The Review of Metaphysics*, 515-536.
- Mirus, C. V. (2004). The Metaphysical Roots of Aristotle's Teleology. *The Review of Metaphysics*, 699-724.
- Modrak D. (1987), *The Power of Perception*, Chicago.
- Modrak, D. K. (1981). *Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in de Anima III. 2. Canadian journal of philosophy*, 405-423.
- Modrak, D. K. (1991). The Nous-Body Problem in Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 755-774.
- Modrak, D.K. (1979), "Forms, Types, and Tokens in Aristotle's Metaphysics," *JHP* 17 371-381.
- Modrak, D.K. (1989), "Aristotle on the difference between Mathematics and Physics and First Philosophy," *Apeiron* 22 121-139.
- Modrak, D.K., "Forms and Compounds," [Bogen and McGuire] 85-99.
- Montero Barbara, (2001) "Post-Physicalism," *Journal of Consciousness Studies* 8
- Morales, F. (1994). Relational attributes in Aristotle. *Phronesis*, 255-274.
- Moravcsik, J. (1994). Essences, powers, and generic propositions. *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, 229-244.
- Moravcsik, J. M. (1974). Aristotle on adequate explanations. *Synthese*, 28(1), 3-17.
- Moravcsik, J. M. E. (1967/1995), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books New York.
- Moravcsik, J.M.E. (1976), "The Discernibility of Identicals," *JP* 73 587-598.
- Moreno A., Fernandez J., Exteberria A. (1991), "Life as Emergence: The Roots of a New Paradigm in Theoretical Biology" *World Futures* Vol.32, pp.133-149.

- Moreno A., Umerez J. (1998), "Downward Causation at the Core of Living Organization", In *Emergence and Downward Causation*, Anderson P. & Finneman N. (eds), Kluwer Dordrecht.
- Moreno, A. and Ruiz-Mirazo, K. (1999). Metabolism and the problem of its universalization. *BioSystems* 49: 45–61.
- Moreno, A. and Umerez, J. (2000), 'Downward causation at the Core of Living Organization', in P.B. Andersen, C. Emmeche, N.O. Finnemann and P.V. Christiansen (eds.), pp. 99–117.
- Morowitz, H. J. (1992). *Beginnings of Cellular Life. Metabolism Recapitulates Biogenesis*. New Haven: Yale University.
- Morrison, D. (1985), "Separation in Aristotle's Metaphysics," *OSAP* 3 125-157.
- Morrison, D. (1985). Χωριστός in Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology*, 89, 89-105.
- Morrison, D. (1987). The evidence for degrees of being in Aristotle. *Classical Quarterly*, 382-401.
- Morrison, D. (1993), "The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project," *PBACAP* 9 131-156.
- Morrison, D., (1985) "Separation: a Reply to Fine," *OSAP* 3 167-173.
- Moser, P. (1983), "Two Notions of Substance in Metaphysics Z," *Apeiron* 17 103-112.
- Moss, L. (2001). Deconstructing the gene and reconstructing molecular developmental systems. *Cycles of contingency: Developmental systems and evolution*, 85-97.
- Moss, L. (2003). One, two (too?), many genes?. *The Quarterly review of biology*, 78(1), 57-67.
- Moss, L. (2004). *What genes can't do*. The MIT Press.
- Mourelatos A. (ed) (1993), *The Presocratics*, P.U.P
- Mourelatos A.P.D. (1984), Aristotle's Rationalist Account of Qualitative Interaction Phronesis Vol. 29, No. 1, 1-16
- Mourelatos, A.P.D. (1993). "Aristotle's Kinesis/Energeia Distinction: A Marginal Note on Kathleen Gill's Paper," *CJP* 23 385-388.
- Mowry Bryan (1985), *From Galen's Theory to William Harvey's Theory: A Case Study in the Rationality of Scientific Theory Change*, *Studies in History and Philosophy of Science*
- Moya, F. (2000). Epistemology of living organisms in Aristotle's philosophy. *Theory in Biosciences*, 119 (3), 318-333.
- Murphy, M. P., & O'Neill, L. A. (Eds.). (1997). *What is life? The next fifty years: speculations on the future of biology*. Cambridge University Press.
- Nagel, E. (1977). Teleology revisited. *Journal of Philosophy* 76: 261–301.
- Namo, P. S. (1970). Energia and Kinesis in Metaphysics θ. 6. *Apeiron*, 4(2), 24-34.
- Neugebauer O. (1986), Οι Θετικές Επιστήμες στην Αρχαιότητα, Μ.Ι.Ε.Τ
- Nickles T. (ed) (1980), *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*, Reidel
- Nielsen, H.A. (1965), "The Referent of Primary Matter," [McMullin] 248-256.
- Noble Jason (1997), "The Scientific Status of Artificial Life", Presented at ECAL, Brighton.
- Nordenskiöld, E. (1928) *The History of Biology*. New York: Knopf. (Originally published in Swedish in 1924)
- Norman, R. (1969). Aristotle's philosopher-God. *Phronesis*, 14(1), 63-74.
- Nussbaum M. (1978), Aristotle's De motu Animalium, Princeton
- Nussbaum, M. and Sen, A. (eds). (1993). *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C., & Rorty, A. O. (Eds.). (1992). *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford University Press, USA.
- Nussbaum, M., & Putnam, H. (1992). Changing Aristotle's mind. *Essays on Aristotle's De anima*, 27, 44.
- O'Brien, D. (1977). Heavy and Light in Democritus and Aristotle: Two Conceptions of Change and Identity. *Journal of Hellenic Studies*, 64-74.
- O'Brien, D. (2006). Life Beyond the Stars: Aristotle, Plato and Empedocles. *Common to Body And Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour In Greco-Roman Antiquity*, 49.
- Oderberg, D. S. (2006). Instantaneous Change Without Instants. *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue, Aldershot: Ashgate*.
- Oehler, K. (1974). Aristotle on self-knowledge. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 118(6), 493-506.
- Oele, M. (2007). Being Beyond: Aristotle's and Plessner's Accounts of Animal Responsiveness. *Phenomenology And The Non-Human Animal*, 29-37.
- Olby R.C. Cantor G.N. Christie J.R.R. and Hodge M.J.S. (eds), *Companion to the History of Modern Science*, Routledge
- Oliver, S. (2005). *Philosophy, God and motion* (Vol. 1). Routledge.
- Olsen, G. W. (2006). The Return of Purpose. *COMMUNIO-SPOKANE THEN WASHINGTON-*, 33(4), 666.
- Olshewsky Thomas M. (1976). On the Relations of Soul to Body in Plato and Aristotle. *JHP* 14 (4)
- Olshewsky Thomas M. (1995). Self-Movers and Unmoved Movers in Aristotle's Physics VII. *The Classical Quarterly* 45 (02):389
- Oparin, A. (1938). *The Origin of Life on Earth*. London: Macmillan.
- Osborne Thomas (1998) *Medicine and ideology, Economy and Society* Volume 27, 259-273.
- Osborne, C. (1983). Aristotle, De anima 3. 2: How do we perceive that we see and hear?. *The Classical Quarterly (New Series)*, 33(02), 401-411.
- Osler, M. J. (1996). From immanent natures to nature as artifice: The reinterpretation of final causes in seventeenth-century natural philosophy. *The Monist*, 79(3), 388-407.
- Osler, M. J. (2001). Whose ends? Teleology in early modern natural philosophy. *Osiris*, 16, 151-168.

- Owen, G. E. (1965). Aristotle on the Snares of Ontology. *New Essays on Plato and Aristotle*, 69-95.
- Owen, G.E.L.(1965)., "Inherence," *Phronesis* 10 97-105.
- Owen, G.E.L. (1965), "The Platonism of Aristotle," *Proceedings of the British Academy* 50 125-150; reprinted in [Barnes et al., v. 1] 14-34.
- Owen, G.E.L. (1978), "Particular and General," *PAS* 79 1-21.
- Owens, J. (1963). Matter and predication in Aristotle. *The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy*, 140-141.
- Owens, J. (1976). A Note on Aristotle," *de Anima*" 3.4, 429b9. *Phoenix*, 30(2), 107-118.
- Owens, J. (1976). Aristotle: Cognition a Way of Being. *Canadian Journal of Philosophy*, 1-11.
- Owens, J. (1988). The Self in Aristotle. *The Review of metaphysics*, 707-722.
- Owens, J. F. (2010). Creation and End-Directedness. *Sophia*, 49(4), 489-498.
- Oyama, S. (2000/1985). The ontogeny of information: Developmental systems and evolution. Duke University Press Books.
- Page, C. (1985), "Predicating Forms of Matter in Aristotle's Metaphysics," *RM* 39 57-82.
- Pagel W. (1951), William Harvey and the Purpose of Circulation, *Isis* vol.42
- Pagel W. (1967), William Harvey's Biological Ideas, Karger
- Page Walter and Winder Marianne (1968), Harvey and the "Modern" Concept of Disease, *Bull. Hist. Med.* 42
- Pagondiotis, C., & Petrounakos, S. (2011, February). The Sense of Agency and the Naturalization of the Mental. In *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy* (Vol. 6, pp. 139-143).
- Pasnau, R. (2000). Sensible qualities: The case of sound. *JHP*, 38(1), 27-40.
- Pasnau, R. (2007). The Mind-Soul Problem. *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De Anima*, 2.
- Pasnau, R. (2011). "On existing all at once", in [Tapp].
- Pasnau, R. (2012). Mind And Hylomorphism. In *Montville, J. V. John Marenbon, (ed)., The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Pattee HH. (1989), "Simulations, Realizations, and Theories of Life", In Langton CG (ed), pp 63-77.
- Pavel Gregoric (2007) *Common Sense*, Oxford University Press
- Pearson, K. A. (1999). *Geminal life: The difference and repetition of Deleuze* (p. 186). London: Routledge.
- Peirce, C. S. (1974). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. Belknap Press.
- Pelletier, F.J. (1979), "Sameness and Referential Opacity in Aristotle," *Notis* 13 283-311.
- Pelletier, Y. (1995). ARISTOTE, De l'âme, Traduction par Richard Bodéüs ARISTOTE, De l'âme, Traduction par Richard Bodéüs. *Laval théologique et philosophique*, 51(1).
- Penner, T. M. (1970). 'Verbs and the Identity of Actions – A Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle'. In O. P. Wood and G. Pitcher (eds.), *Ryle: A Collection of Critical Essays*, 393-460.
- Peterson, S. (1985), "Substitution in Aristotelian Technical Contexts," *PST* 47 249-256.
- Pettit, P., & McDowell, J. H. (Eds.). (1986). *Subject, thought, and context*. Oxford: Clarendon Press.
- Pichot, A. (1993) *Histoire de la notion de la vie*. Paris: Gallimard.
- Pittendrigh, C. S. (1958). Adaption, natural selection and behaviour. In: A. Roe and G. G.
- Plessner, H. (1969). "A Newton of a blade of grass"?. *Psychological issues*, 6(2), 135.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Plessner, H. (1982). Ein Newton des Grashalms? In: *Gesammelte Werke*. Bd. 8, pp. 247–266. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2004). Κείμενα Φιλοσοφικής Ανθρωπολογίας: *Conditio humana.- Ο άνθρωπος ως έμβιο ον.- Με άλλα μάτια.. Εισαγωγή, Μετάφραση Ι.Ε.Θεοδωρόπουλος. Πρέβεζα.*
- Plochmann, G. K. (1953). Nature and the living thing in Aristotle's biology. *Journal of the History of Ideas*, 167-190.
- Polansky, R. (1983). Aristotle's Treatment of Ousia in Metaphysics V, 8. *The Southern Journal of Philosophy*, 21(1), 57-66.
- Polansky, R. (2007). *Aristotle's De Anima: A Critical Commentary*. Cambridge University Press.
- Polanyi M. (1968), "Life's Irreducible Structure", *Science*, 160, 1308-1312.
- Polanyi M. (1978), *Personal Knowledge*, Routledge and Kegan Paul.
- Polis, Dennis F., (1991) "A New Reading of Aristotle's Hylê," *Modern Schoolman* 225-244.
- Politis (2004) *Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle and the Metaphysics*
- Preus, A. (1992). *Essays in Ancient Greek Philosophy V: Aristotle's Ontology* (Vol. 5). SUNY Press.
- Pritzl Kurt (1998)"Being True in Aristotle's Thinking," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14: 177-201.
- Rabinow, P. (1998). French Enlightenment: truth and life. *Economy and society*, 27(2-3), 193-201.
- Rabinow, P., & Caduff, C. (2006). Life–After Canguilhem. *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), 329-331.
- Rapp, C. (2006). Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided. In *Common to Body and Soul, Berlin–New York*, 187-208.
- Rasmussen S.(1991), "Aspects of Information, Life, Reality, and Physics", In Langton et al. (eds) pp.767-773.
- Rea, M.C., (1998) "Sameness without Identity: An Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution," *Ratio* 11 316-328.

- Regis, E., (1976) "Aristotle's 'Principle of Individuation'," *Phronesis* 21 157-166.
- Rieppel, O. (1990). Structuralism, functionalism, and the four Aristotelian causes. *Journal of the History of Biology*, 23(2), 291-320.
- Rist, J. M. (1965). Some aspects of Aristotelian teleology. In *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* (Vol. 96, pp. 337-349). The Johns Hopkins University Press.
- Rist, J. M. (1966). Notes on Aristotle De Anima 3. 5. *Classical Philology*, 61(1), 8-20.
- Rist, J. M. (1973). The One of Plotinus and the God of Aristotle. *The Review of Metaphysics*, 75-87.
- Ritter, W. E. (1932). Why Aristotle Invented the Word Entelecheia. *Quarterly Review of Biology*, 377-404.
- Robinson, H.M. (1974), "Prime Matter in Aristotle," *Phronesis* 19 168-188.
- Robinson, Howard, (2009) "Substance", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.)
- Rohr, M.D., (1978) "Aristotle on the Transitivity of Being Said Of," *JHP* 16 379-385.
- Rölli, M. (2011). Immanence and Transcendence. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 14(2), 50-74.
- Rorty (eds), (1992) *Essays on Aristotle's De anima*, pp. 185–193. Oxford: Clarendon Press.
- Rorty, R. (1973), "Genus as Matter: a Reading of Metaphysics Z-H," in *Exegesis and Argument [= Phronesis suppl. vol. 1]* 393-420.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature* (Vol. 401). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rorty, R., (1974) "Matter as Goo: Comments on Grene's Paper," *Synthese* 28 71-77.
- Rose, N. (1998). Life, reason and history: Reading Georges Canguilhem today. *Economy and society*, 27(2-3), 154-170.
- Rose, S. P. R. (1998). *Lifelines. Biology beyond Determinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, R. (1991) *Life Itself: A Comprehensive Inquiry into the Nature, Origin, and Fabrication of Life*. New York: Columbia University Press.
- Rosen, R. (2000) *Essays on Life Itself*. New York: Columbia University Press.
- Rosen, S. H. (1961). Thought and Touch: A Note on Aristotle's "De Anima". *Phronesis*, 127-137.
- Rosenberg A. (1985), *The Structure of Biological Science*, Cambridge University Press.
- Rosenberg A. (1994), *Instrumental Biology or the Disunity of Science*, The University of Chicago Press.
- Rosenberg, M. L. (1996). *Species Diversity in Space and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, W. D (1928). *Metaphysica. The Works of Aristotle Translated into English under the Editorship of W. D. Ross*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D (1936). *Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (Ed.). (1961). *De anima*. Clarendon Press.
- Ross, W. D., (1993) *Αριστοτέλης*, MIET
- Rothschuh K.E. (1973), *History of Physiology*, Krieger
- Ruiz-Mirazo, K. and Moreno, A. (2000). Searching for the roots of autonomy: The natural and artificial paradigms revisited. *Communication and Cognition – Artificial Intelligence* 17: 209–228.
- Ruiz-Mirazo, K. and Moreno, A. (2004). Basic autonomy as a fundamental step in the synthesis of life. *Artificial Life* 10: 235–260.
- Ruse, M., & Ruse, M. (1998). *Taking Darwin seriously: A naturalistic approach to philosophy*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Ruse, M., & Willison, E. O. (1998). *Philosophy Or Biology*.
- Russell, B. [1921]: *The Analysis of Mind*. George Allen and Unwin.
- Russell, B. [1927]: *The Analysis of Matter*. Paul, Trench and Trubner.
- Russon, J. E. (1996). Self-Consciousness and the Tradition in Aristotle's Psychology. *Laval théologique et philosophique*, 52(3).
- Ryan, E. E. (1973). Pure form in Aristotle. *Phronesis*, 209-224.
- Sachs, J. (1995). *Aristotle's physics: a guided study*
- Salmon, M. H. (1992). *Introduction to the Philosophy of Science: A Text by the Members of the Department of the History and Philosophy of Science of the University of Pittsburgh*. Hackett Publishing. (1998 IIEK)
- Salthe, S. N. (1993). *Development and Evolution: Complexity and Change in Biology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sarkar S. (1998), *Genetics and Reductionism*, Cambridge Studies in Philosophy of Biology.
- Scaltsas, Charles & Gill (1994). *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*. OUP
- Scaltsas, T. (1985) "Substratum, Subject, and Substance," *AP* 5 215-40.
- Scaltsas, T. (1990). Is a Whole Identical to its Parts?. *Mind*, 99(396), 583-598.
- Scaltsas, T. (1992). Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H. *Philosophical Books*, 33(3), 139-142.
- Scaltsas, T. (1993) "Aristotle's 'Second Man' Argument," *Phronesis* 38 117-136.
- Scaltsas, T. (1994). Substantial holism. *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, 107-128.
- Scaltsas, T. (1996). Biological matter and perceptual powers in Aristotle's De Anima. *Topoi*, 15(1), 25-37.
- Schaffner Kenneth (1993), *Discovery and Explanation in Biology and Medicine*, The University of Chicago Press
- Scharle, M. (2008). The Role of Material and Efficient Causes in Aristotle's Natural Teleology. *Apeiron*, 41(3), 27-46.
- Schiller, J. P. (1975). Aristotle and the concept of awareness in sense perception. *JHP*, 13(3), 283-296.
- Schlossberger (1979) *Aristotelian Matter, Potentiality And Quarks*, The Southern Journal of Philosophy
- Schmitt C.B.(ed) (1988), *The Cambridge history of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press

- Schmitter, A. M. (1996). Formal causation and the explanation of intentionality in Descartes. *The Monist*, 79(3), 368-387.
- Schofield, M. (1972). "Metaphysics Z3: Some Suggestions," *Phronesis* 17 97-101.
- Schomakers Ben (1994) The Blindness Of Contemplation, On Thinking According To Aristotle *Revista Filosofica de Coimbra - n.*" 5 - vol. 3
- Schrodinger, E. (1967). *What is life? and, mind and matter, by erwin schrodinger (p)*. Cambridge University Press.
- Schrodinger, E. (1995) Τι είναι η Ζωή;, Τραυλός.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1984). Can computers think. *Minds, Brains, and Science*, 28-41.
- Searle, J. R. (1984). Intentionality and its place in nature. *Dialectica*, 38(2-3), 87-99.
- Searle, J. R. (1984). *Minds, brains, and science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Searle, J. R. (1992/1995). *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press.
- Searle, J. R. (1994). Νους, Εγκέφαλος και Επιστήμη, Π.Ε.Κ.
- Seifert, J. (1997). *What Is Life?: The Originality, Irreducibility, and Value of Life*. Rodopi Bv Editions.
- Sellars, R. W. (1943). Causality and substance. *The Philosophical Review*, 1-27.
- Sellars, R. W. (1959). Levels of Causality: The Emergence of Guidance and Reason in Nature. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(1), 1-17.
- Sellars, W. (1957) "Substance and Form in Aristotle," *JP* 54 688-699.
- Sellars, W. (1963). Raw materials, subjects, and substrata. *Philosophical Perspectives: History of Philosophy. W. Sellars*, 137-152.
- Sharples, R. W. (2005). Some thoughts on Aristotelian Form: with special reference to *Metaphysics Z 8*. *Science in Context*, 18(1), 93-110.
- Sharvy, R., (1983) "Aristotle on Mixtures," *JP* 80 439-457.
- Shields, C. (1988). Soul as Subject in Aristotle's *De Anima*. *Classical Quarterly*, 140-149.
- Shields, C. (1993). Some Recent Approaches to Aristotle's *De Anima*. *Aristotle's De Anima, II and III, ed. DW Hamlyn (Oxford: Oxford University Press, 1993)*, 157-181.
- Shields, C. (1999). Soul and body in Aristotle. *Aristotle: Psychology and ethics*, 3, 1.
- Shields, C. (2007, June). Aristotle on Action: The Peculiar Motion of Aristotelian Souls. In *Aristotelian Society Supplementary Volume* (Vol. 81, No. 1, pp. 139-161). Blackwell Publishing Ltd.
- Shields, C., (1990) "The Generation of Form in Aristotle," *HPQ* 7 367-390.
- Shostak, S. (1998). *Death of life: The legacy of molecular biology*. Macmillan.
- Sihvola, J. (2007). The Problem of Consciousness in Aristotle's Psychology. *Consciousness*, 49-65.
- Silberstein, M. (2001) "Converging on Emergence: Consciousness, Causation, and Explanation," *Journal of Consciousness Studies* 8: 61--98
- Simmons, A. (1994). Explaining sense perception: A scholastic challenge. *Philosophical studies*, 73(2), 257-275.
- Simpson (eds), *Behaviour and Evolution*, pp. 390-419. New Haven: Yale University Press.
- Singer C. (1957), *A short history of anatomy and physiology from the Greeks to Harvey*, Dover Publications
- Sisko, J. E. (1996). Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's *De Anima*. *Phronesis*, 41(2), 138-157.
- Sisko, J. E. (1999). On Separating the Intellect from the Body: Aristotle's *De Anima* III. 4, 429a10-b5. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 81(3), 249-289.
- Smith, A. D. (1990). Of primary and secondary qualities. *The Philosophical Review*, 99(2), 221-254.
- Smith, J. M. (1986). *The problems of biology* (Vol. 144). Oxford: Oxford University Press.
- Smith, J. M. (1993). *The theory of evolution*. Cambridge University Press.
- Smith, J. M. (2000). The concept of information in biology. *Philosophy of science*, 177-194.
- Smith, J. M., & Szathmari, E. (1997). *The major transitions in evolution*. Oxford University Press.
- Smith, J. M., & Szathmari, E. (2000). *The origins of life: From the birth of life to the origin of language*. Oxford Paperbacks.
- Smith, J.A., (1921) "Tode ti in Aristotle," *Classical Review* 35. 19.
- Smith, N. (2002). *Reading McDowell: On mind and world*. Routledge.
- Sober E. (1993), *Philosophy of Biology*, Oxford University Press
- Sober, E. (1994). *From a biological point of view: essays in evolutionary philosophy*. Cambridge University Press.
- Sober, E. (ed.). (1993). *Conceptual issues in evolutionary biology*. MIT Press.
- Sokolowski, R. (1970). Matter, elements and substance in Aristotle. *Journal of the History of Philosophy*, 8(3), 263-288.
- Sorabji, R. (1969) "Aristotle and Oxford Philosophy," *APQ* 6, 127-135.
- Sorabji, R. (1974). Body and soul in Aristotle. *Philosophy*, 49(187), 63-89.
- Sorabji, R. (1981). Definitions: why necessary and in what way?. *Berti [1981]*, 205-44.
- Sorabji, R. (1985-6) "Analyses of Matter, Ancient and Modern," *PAS* 86, 1-22.
- Sorabji, R. (1992). Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception'. *Essays on Aristotle's De anima*, 195-226.
- Sorabji, R. (2001). Aristotle on Sensory Processes and Intentionality: A Reply to Myles Burnyeat'. *Ancient and Medieval Theories of Intentionality (Leiden: Brill, 2001)*, 49-61.

- Sorabji, R., & Kretzmann, N. (1976). Aristotle on the Instant of Change. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 50, 69-114.
- Spellman, L., (1989) "Specimens of Natural Kinds and the Apparent Inconsistency of Metaphysics Z," AP 9, 49-65.
- Spellman, L., (1990) "Referential Opacity in Aristotle," HPQ 7, 17-32.
- Spinoza, B. D. (1955). *Ethics*, translated by RHM Elwes. London: George Bell.
- Sprague, R. K. (1977). Aristotle and the Metaphysics of Sleep. *The Review of Metaphysics*, 230-241.
- Stahl, D. (1981), "Stripped Away: Some Contemporary Obscurities Surrounding Metaphysics Z3 (1029a10-26)," *Phronesis* 26 177-180.
- Stein, N. (2012). Causal Necessity in Aristotle. *British Journal for the History of Philosophy*, 20(5), 855-879.
- Stein, W. D. and Varela, F. J. (eds). (1991). *Thinking about Biology*. Santa Fe Studies in the Sciences of Complexity. Addison Wesley.
- Stevenson, L. (1970). Immanent Transcendence. *Religious Studies*, 6(01), 89-97.
- Steward, H. (1997). *The ontology of mind: events, processes, and states*. Clarendon Press.
- Stone, M. A. (1985). Aristotle's Distinction between Motion and Activity. *History of Philosophy Quarterly*, 2(1), 11-20.
- Stough, C.L. (1972), "Language and Ontology in Aristotle's Categories," *JHP* 10 261-272.
- Stout Rowland (2010). What are you causing in acting? in *Causing Human Actions*. MIT Press.
- Strawson, P. F. (1961). *Individuals* (London: Methuen, 1959). *Introduction to Logical Theory*.
- Strawson, P. F., (1992). *Analysis and metaphysics: an introduction to philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Strohmann, R. C. (1997). The coming Kuhnian revolution in biology. *Nature Biotechnology* 15: 194-199.
- Suppes, P., (1974) "Aristotle's Concept of Matter and its Relation to Modern Concepts of Matter," *Synthese* 28, 27-50.
- Sykes, R.D. (1975), "Form in Aristotle: Universal or Particular?" *Philosophy* 50 311-331.
- Szathmáry, E., & Maynard Smith, J. (1997). From replicators to reproducers: the first major transitions leading to life. *Journal of Theoretical Biology*, 187(4), 555-571.
- Szathmáry, E., & Maynard Smith, J. (1997). From replicators to reproducers: the first major transitions leading to life. *Journal of Theoretical Biology*, 187(4), 555-571.
- Szostak, J. W., Bartel, D. P. and Luisi, P. L. (2001). Synthesizing life. *Nature* 409: 387-390.
- Tapp, C., & Runggaldier, E. (2011). *God, Eternity, and Time*. Ashgate Publishing.
- Taylor, A. E. (1919). Aristotle. *Reprint, Mineola: Dover Publications* (1955).
- Taylor, C. C. W. (1990). Aristotle's epistemology'. *Companion to Ancient Thought*, 1, 116-42.
- Teloh, H., (1979) "Aristotle's Metaphysics Z.13," *CJP* 5 77-79.
- Thagard P. (1992). *Conceptual Revolution*, Princeton University Press
- Thompson, D. (1966). *On Growth and Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, E. (2004). Life and mind: From autopoiesis to neurophenomenology. A tribute to Francisco Varela. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3: 381-398.
- Thorp, J. (1974) "Aristotle's Use of Categories," *Phronesis* 19 238-256.
- Thorp, J. (2008). Aristotle on the Unity of Consciousness. *The Achilles of Rationalist Psychology*, 43-57.
- Tiles M. (1984) Bachelard: Science and Objectivity, Cambridge University Press
- Tiles M. (1987), 'Epistemological History: The Legacy of Bachelard and Canguilhem' in *Contemporary French Philosophy*, Cambridge University Press
- Toscano, A. (2006). *The theatre of production*. Palgrave Macmillan.
- Tracy, T. (1982). The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's De anima. *Classical Philology*, 97-112.
- Trifogli, C. (1995). Thomas Wylton on motion. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77(2), 135-154.
- Tuominen, M. (2010). Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect. *Phronesis* 55(2), 170-190.
- Tweedale, M. (1987), "Aristotle's Universals," *APQ* 65 412-426.
- Tweedale, M. (1988), "Aristotle's Realism," *CJP* 18 501-526.
- Tweedale, M. (1992). Origins of the Medieval Theory that Sensation is an Immaterial Reception of a Form. *Philosophical Topics*, 20(2), 215-231.
- Tweedale, M. M. (1994). Comments on "explaining sense perception: A scholastic challenge" by Alison J. Simmons. *Philosophical Studies*, 73(2), 277-281.
- Uexkóll, J. v. (1973). *Theoretische Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Urmson, J. O. (1967). Aristotle on Pleasure. *Aristotle, A Collection of Critical Essays*, 323-33.
- Urmson, J. O. (1973). Aristotle's Doctrine of the Mean. *American Philosophical Quarterly*, 10(3), 223-230.
- Urmson, J. O. (1988). *Aristotle's ethics*. Wiley-Blackwell.
- van Fraassen B.C. (1980). *The Scientific Image*, Oxford University Press.
- van Gelder, T. (1999). Wooden iron? Husserlian phenomenology meets cognitive science. In: J. Petitot, F. J. Varela, B. Pachoud and J.-M. Roy (eds.), *Naturalizing phenomenology*, pp. 245-265. Stanford University Press.
- Van Gulick, R. (2001). Reduction, emergence and other recent options on the mind/body problem. A philosophic overview. *Journal of Consciousness Studies*, 8(9-10), 9-10.
- Varela, F. J. (1979). *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier/North-Holland.
- Varela, F. J. (1991). Organism: a meshwork of selfless selves. In: A. I. Tauber (ed), *Organism and the Origins of Self*. Dordrecht: Kluwer.

- Varela, F. J. (1994). On defining life. In: G. Fleischaker and M. Colonna (eds), *Self-reproduction of Supramolecular Structures*, pp. 23–33. Nato ASI Series, Plenum Press.
- Varela, F. J. (1996). The early days of autopoiesis: Heinz von Foerster and Chile. *Systems Research* 13: 407–417.
- Varela, F. J. (1997). Patterns of life: Intertwining identity and cognition. *Brain and Cognition* 34: 72–87.
- Varela, F. J., Thompson, E., and Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Varela, F., Maturana, H., and Uribe, R. (1974). Autopoiesis: The organization of living systems, its characterization and a model. *Biosystems* 5: 187–196.
- Vaught, C. (1983). "Categories and the Real Order," *The Monist* 66 438-449.
- Verbeke, G. (1981). Aristotle's Metaphysics viewed by the Ancient Greek Commentators. *Studies in Aristotle*, 107-127.
- Vinci, T. C., & Robert, J. S. (2005). Aristotle and modern genetics. *Journal of the History of Ideas*, 66(2), 201-221.
- Vlastos, G. (1963). A Note on the Unmoved Mover. *The Philosophical Quarterly*, 13(52), 246-247.
- Vlastos, G. (1973). "The 'Two-Level' Paradoxes in Aristotle," in *Platonic Studies*, Princeton 332-334.
- Von Leyden, W. (1964). Time, number, and eternity in Plato and Aristotle. *Philosophical Quarterly*, 14(54), 35-52.
- Wang, H. (2005). Rethinking the validity and significance of final causation: From the aristotelian to the peircean teleology. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 603-625.
- Waterlow, S. (1982). *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*. Clarendon Press.
- Waterlow, S. (1984). Aristotle's Now. *The Philosophical Quarterly*, 34(135), 104-128.
- Watkins, E. (Ed.). (2001). *Kant and the Sciences*. Oxford University Press, USA.
- Watson, G. (1982). Φαντασία in Aristotle, *De Anima* 3. 3. *The Classical Quarterly*, 32(1), 100-113.
- Watson, Gary, (ed). (1982). *Free Will*. New York.
- Watson, J. (1898). The Metaphysic of Aristotle. I., II, III. *The Philosophical Review*.
- Weber A.,Varela F.J.(2002) Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality. *Phenomenology and Cognitive Sciences* 1: 97–125.
- Weber, A. (2001). Turning the inside out: natural forms as expression of intentionality. *Sign*
- Weber, A. (2002). Feeling the signs: The origins of meaning in the biological philosophy of Susanne K. Langer and Hans Jonas. *Sign Systems Studies*, (1), 183.
- Weber, B. H. and Depew, D. J. (1996). Natural selection and self organization. Dynamical models as clues to a new evolutionary synthesis. *Philosophy and Biology* 11: 33–65.
- Webster, G. and B. Goodwin (1996) *Form and Transformation: Generative and Relational Principles in Biology*. Cambridge University Press
- Webster, G. and Goodwin, B. C. (1982). The origin of species: a structuralist approach. *Journal*
- Wedin, M. (1984). "Singular Statements and Essentialism in Aristotle," *CJP suppl. vol. 10* 67-88.
- Wedin, M. V. (1994). Aristotle on the mind's self-motion'. *Self-Motion from Aristotle to Newton*, 81-116.
- Wedin, M. V. (1996). Aristotle on how to define a psychological state. *Topoi*, 15(1), 11-24.
- Wedin, M.V. (1991), "PARTisanship in Metaphysics Z," *AP* 11 361-385.
- Wedin, M.V. (1993), "Nonsubstantial Individuals," *Phronesis* 38 137-165.
- Wedin, M.V. (1997), "The Strategy of Aristotle's Categories," *AGP* 79 1-26.
- Weidemann, H. (1980), "In Defence of Aristotle's Theory of Predication," *Phronesis* 25 76-87.
- Weigelt, C. (2007). The Relation between Logic and Ontology in the "Metaphysics". *The Review of Metaphysics*, 507-541.
- Westfall R. (1992), Η συγκρότηση της σύγχρονης επιστήμης, , Π.Ε.Κ
- Wheeler, M. (1997, July). Cognition's coming home: The reunion of life and mind. In *Proceedings of the fourth European conference on artificial life* (pp. 10-19).
- Wheeler, S. (1974)., "An Aristotelian Conception of Matter based on Metaphysics ZH□" (abstract), *JP* 71
- Wheeler, S. (1977), "The Theory of Matter from Metaphysics ZH□," *International Studies in Philosophy* 13-22.
- Whitaker, C. W. A. (1996). *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*. Oxford: Clarendon Press.
- White, M. J. (1980). Aristotle's Concept of and the energeia-kinesis. *Distinction. JHP La Jolla, Cal.*, 18(3), 253-263.
- White, M. J. (1992). The continuous and the discrete: ancient physical theories from a contemporary perspective.
- White, M. J. (2004). The Problem of Aristotle's "Nous Poiêtikos". *The Review of Metaphysics*, 725-739.
- White, M. J. (2011). Aristotle on Time'and'A Time'. *Apeiron*, 22(3), 207-224.
- White, M.J. (1993), "The Metaphysical Location of Aristotle's Mathematika," *Phronesis* 38 168-182.
- White, N. (1971), "Aristotle on Sameness and Oneness," *PR* 80 177-197.
- White, N. (1972), "The Origins of Aristotle's Essentialism," *RM* 26 57-85.
- White, N. (1986). Identity, modal individuation, and matter in Aristotle. *Midwest Studies in Philosophy*, 11(1), 475-494.
- Whitehead, A. N. (1925). Science and the modern world. *New York: Macmillan. Referencias Merton, I.*
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Cambridge University Press.
- Whitehead, A. N. (1968). *Modes of Thought*. 1938.
- Whiting, J.E. (1986) "Form and Individuation in Aristotle," *HPQ* 3 359-377.
- Whiting, J.E. (1991). "Metasubstance: Critical Notice of Frede-Patzig and Furth," *PR* 100 607-639.
- Whiting, J.E. (1992). Living bodies. *Nussbaum and Rorty (1992)*, 75-91.
- Wians, William, (1995) "Commentary on Lennox," *PBACAP* 11 241-246.

- Wians, William, (1997) "Aristotelian Necessities: Commentary on Bolton," PBACAP 13 139-144.
- Wicksteed, P. H., & Cornford, F. M. (1957). Aristotle, The Physics. 2 vols. (Loeb Classical Library)
- Wiley J (1998), The Limits of Reductionism in Biology, Novartis Foundation
- Wilkes, K. V. (1992). *Psychê versus the Mind. Essays on Aristotle's De Anima*, 109-28.
- Williams, C.J.F. (1985), "Aristotle's Theory of Descriptions," PR 94 (63-80).
- Williams, D.C. (1958), "Form and Matter," PR 67 291-312, 499-521.
- Williams, Michael (2001): Problems of Knowledge – A Critical Introduction to Epistemology. OUP.
- Wilson E. (2000), Κοινωνιοβιολογία, Σύνταγμα
- Windelband, (1986/1991) W. "Heimsoeth, H, Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας, (3 τμ) MIET.
- Witt, C. (1987), "Hylomorphism in Aristotle," JP 84 673-679.
- Witt, C. (1989), "Aristotelian Essentialism Revisited," JHP 27 285-298.
- Witt, C. (1992). Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book I. *Essays on Aristotle's De Anima*, 169-184.
- Witt, C. (1994). The Priority of actuality in Aristotle. *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, 215-28.
- Witt, C. (1995), "Powers and Possibilities: Aristotle vs. the Megarians," PBACAP 11 249-266.
- Witt, C. (2003). Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics. Cornell University Press.
- Witt, C. (2005). Form, Normativity and Gender in Aristotle A Feminist Perspective. *Feminist Reflections on the History of Philosophy*, 117-136.
- Wolfreys, J. (2006). *Modern european criticism and theory: a critical guide*. Edinburgh University Press.
- Wood, O. P., & Pitcher, G. (Eds.). (1970). *Ryle: A collection of critical essays* (Vol. 10). Anchor Books.
- Woods, M. (1967). Problems in Metaphysics Z, Chapter 13. *Aristotle. A Collection of Critical Essays, New York, 1967*, 215-238.
- Woods, M. (1974-75), "Substance and Essence in Aristotle," PAS 75 167-180.
- Woods, M. (1991). Particular forms revisited. *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 36(1), 75-87.
- Woods, M. (1993), "Form, Species, and Predication in Aristotle," Synthese 96 399-415.
- Yu Jiyuan (2003), The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics, The New Synthese Historical Library Volume 52, 1-20, Kluwer Academic Publishers
- Yu, J. (1994), "Tode Ti and Toionde in Metaphysics Z," *Philosophical-Inquiry*.16 1-25.
- Yu, J. (1996), "Aristotle's Criticism of the Subject Criterion," *Philosophical-Inquiry*.18 119-142.
- Zaidi, S. A. (1973). Towards a Relational Metaphysics. *The Review of Metaphysics*, 412-437.
- Zumbach, C. (1984). The Transcendent Science. Kant's Conception of Biological Methodology. The Hague: Nijhoff.
- Αναπολιτάνος Δ. (1985) Εισαγωγή στην Φιλοσοφία των Μαθηματικών, Νεφέλη.
- Αναπολιτάνος Δ. (1995) Το συνεχές και ο χρόνος, Νεύσις 3 87-96
- Αναπολιτάνος Δ. (2009) Η φύση των μαθηματικών αντικειμένων και το πληροφορικό περιεχόμενο των μαθηματικών αληθειών. Νεφέλη.
- Αραγεώργης Αριστείδης (2003), Φιλοσοφία της Φυσικής: από την Φυσική στη Μεταφυσική, Πυρφόρος 7.
- Βέικος Θ. (1988), Οι Προσωκρατικοί, Ζαχαρόπουλος
- Ζακόμπ Φ. (1971), Η Λογική του Ζώντος, Ράππα
- Kant, I. (1977/1979) Κριτική του καθαρού λόγου. Τόμοι Α'-Β', Μετάφραση Αναστάσιος Γιανναράς. «Παπαζήσης»,
- Καίσιερ Α. (1979), Οι Υπνοβάτες, Χατζηνικολή
- Καλλιγιάς Π. (2011), Αριστοτέλης, Κατηγορία, Περί Ερμηνείας, Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια, Νήσος.
- Κάλφας Β. (1995), Πλάτων, Τίμαιος, Πόλις
- Κάλφας Β. (1999), Αριστοτέλης, Περί Φύσεως, 2^ο βιβλίο των Φυσικών. Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια. Πόλις.
- Κάλφας Β. (2005). Φιλοσοφία και επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα. Πόλις.
- Κάλφας Β. (2009), Αριστοτέλης. Μετά τα Φυσικά Α, Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια. Πόλις.
- Κάλφας Β. (2011), Αριστοτέλης, Περί Γενέσεως και Φθοράς, Μετάφραση, Εισαγωγή, Επιμέλεια. Νήσος
- Κουζέλης Γ. (1997) [επιμέλεια] Επιστημολογία, Συλλογικό έργο, Νήσος.
- Κριμπάς Κ (1986), Δαρβινικά, Ερμής
- Μαρκολέφας Ηλίας (2004).: «Η αναγκαιότητα των τελεολογικών κρίσεων στην Κριτική της κριτικής δύναμης [του Καντ]». Υπόμνημα 1, 37-64
- Μαρκολέφας, Ηλίας (2006) «Η λειτουργία της έννοιας του εποπτικού νου στην Κριτική της κριτικής δύναμης]». Στο: Καντ: Πρακτικός λόγος και νεωτερικότητα, 244-278
- Ματουράνα, Βαρέλα (1992), Το Δένδρο τής Γνώσης, Κάτοπτρο
- Μονό Ζακ (1971), Η Τύχη και η Αναγκαιότητα, Ράππα
- Μοράνζ Μ. (1999), Ιστορία τής Μοριακής Βιολογίας, Καστανιώτης.
- Παγωνιώτης Κώστας, (2011) Συνειδησιακή ενότητα, αυτοσυνειδησία και ο υποκειμενικός χαρακτήρας των νοητικών καταστάσεων, Δευκαλίων 28/2.
- Πετρονάκος, Σπύρος, (2006) Μπορούν οι υπολογιστές να ακολουθούν κανόνες; Cogito 04.
- Τσέλλερ-Νέστλε (1942), Ιστορία τής Ελληνικής Φιλοσοφίας, Ε.Π.Θ.
- Φουρτούνης, Γιώργος, (1995) ««Αυτόποίηση» και όντολογία του ζώντος », Νεΐσις, 3, σσ. 3-31.