

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ : ΓΝΩΣΗ ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ
ΚΥΚΛΟΣ : Α΄ (ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΔΙΠΛΩΜΑ ΕΙΔΙΚΕΥΣΗΣ)

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ (ΜΔΕ)

ΘΕΜΑ : Η ΓΝΩΣΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ
ΣΤΟΝ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ
Η ΣΧΕΣΗ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ ΚΑΙ ΝΟΗΤΙΚΗΣ ΨΥΧΗΣ

ΕΠΟΠΤΗΣ : Α. ΛΕΜΠΕΝΤΕΦ

ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ : ΚΟΥΤΟΥΛΑΚΗ ΦΛΩΡΕΝΤΙΑ

Α.Μ. : 102

ΡΕΘΥΜΝΟ 2008

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγή.....	4
α. Η ιστορική επισκόπηση της έννοιας της ψυχής : από την ομηρική παράδοση μέχρι τον Νου του Αναξαγόρα (απόσπ. 12, Σιμπλίκιος, εις Φυσικά 164, 24 και 156,13).	4
β. Η σημασιολογική διαφοροποίηση (διεύρυνση) της έννοιας της ψυχής από την πρώιμη ελληνική περίοδο μέχρι και τον Φαίδωνα του Πλάτωνα.	17
γ. Η ηρακλείτεια θεωρία της ψυχής.	25
1. Η χρήση του μεταφορικού μοντέλου στην ηρακλείτεια ψυχολογική θεωρία: η διττή ερμηνευτική παράδοση (σημαίνον και σημαινόμενον).	25
2. Η ιδέα της «απειρότητας» στο λόγο της ψυχής (απόσπ. 45 Diels / 67 Marcovich).	32
3. Το μεταφορικό μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας : η έννοια της «διαδοχής» στην ψυχολογική ηρακλείτεια θεωρία (56α Marcovich / 84 α Diels).	37
4. Η φυσική δομή της ψυχής (66 Marcovich / 36 Β Diels).	42
5. Η λειτουργική ενότητα της ψυχής.	49
6. Η ψυχή ως φορέας ηθικής συνείδησης.	53
7. Η ψυχή ως καθαρό φως [αὕη ψυχή].	57
8. Η μεταφορική ψυχολογική εικόνα του ποταμού (12, Diels).	61
9. Η νοητική ικανότητα της ψυχής (114 Marcovich).	66
10. Η γλωσσολογική ικανότητα της ψυχής : οι «βάρβαρες» ψυχές.	69
11. Ο ηθικός χαρακτήρας της ψυχής : η συνάφεια του Ηράκλειτου με την σωκρατική ηθική αντίληψη για την ψυχή στην Απολογία.	73
δ. Η ελληνιστική αντίληψη για την ψυχή ως «πνοή» ή «πνεύμα» και η συνάφεια της με την ηρακλείτεια αντίληψη για τη ψυχή.	74
ε. Η απήχηση της ηρακλείτειας ψυχολογικής θεωρίας.	77
Α' ΜΕΡΟΣ.....	84
α. Η οντολογική διάκριση «μικτού» και «άμικτου» περιεχομένου του νου.	84
β. Ο απεικονιστικός και αιτιοκρατικός ρεαλισμός της αριστοτελικής σκέψης.	92
γ. Ο ενεργητικός νους ως θεωρητική μορφή τέχνης (λογική έξις).	96
δ. Ελευθερία και Αναγκαιότητα στον αριστοτελικό νου.	102
ε. Οι θεωρητικές μορφές του νου : η αριστοτελική αναστοχαστική λειτουργία και η πλατωνική ενόραση.	109
στ') Οι γενικές θέσεις της αριστοτελικής θεωρίας του νου.	122
η. Η πλατωνική απήχηση της αριστοτελικής διάκρισης.	130
θ) Ο ενεργητικός νους και η θεολογική (χριστιανική) παράδοση (Ιωάννης Φιλόππος).	133
Β' ΜΕΡΟΣ	136

Η επιστημονική σύλληψη του νου: Ο ενεργητικός νους ως η θεωρητική αρχή της επιστήμης των πρώτων αρχών.....	136
1. Η σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης : ο φιλοσοφικός και επιστημονικός περίγυρος συγκρότησης της αριστοτελικής θεωρίας του ενεργητικού νου και η οντολογική της απόκλιση από την πλατωνική γνωσιοθεωρία και τη νεότερη επιστημονική σκέψη (η διάκριση λόγου και μηχανικής αιτίας).....	140
α. Οι αναγκαίες προϋποθέσεις συγκρότησης της αρχαίας ελληνικής επιστήμης.....	141
β. Η οντολογική διάκριση της αριστοτελικής επιστήμης από τη νεότερη παράδοση.....	145
2. Η θεωρία της αριστοτελικής νόησης και η επιστημονική θεμελίωση της γνώσης. Η θεμελίωση της οντολογικής σχέσης εμπειρίας και νόησης : η θεωρητικοποίηση των εμπειρικών εννοιμάτων του νου.	158
α) Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά (980α) : η αμοιβαία σχέση εμπειρίας και νόησης, τα δύο επίπεδα σύνθεσης στην επαγωγική διαδικασία γνώσης.	158
β. Η οντολογική αμοιβαιότητα των γνωστικών λειτουργιών της ψυχής : ο ενεργητικός νους ως μια μορφή «αγχίνουιας» (Αν. Ύστερα 89b κ.ε).	161
γ. Η πρωταρχικότητα και η αναγκαιότητα των αρχών γνώσης όπως τεκμαίρεται μέσα από το Β' βιβλίο των Φυσικών, το Β' βιβλίο του Περί Ψυχής και το Α' βιβλίο των Μετ. Φυσικών.....	164
δ. Τα θεωρητικά κριτήρια της επιστήμης των πρώτων αρχών (Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ.) σε σχέση με το θεωρητικό χαρακτήρα του ενεργητικού νου (καθολικότητα και αντικειμενικότητα, ακρίβεια και σαφήνεια, αυτοτέλεια και πρωταρχικότητα).....	170
ε. Τα αριστοτελικά κριτήρια γνώσης σε σχέση με το στωικό κριτήριο αληθείας (καταληπτική φαντασία).....	173
στ) Η θεωρητική διάκριση του ενεργητικού νου από τον υποκειμενικό ιδεαλισμό του Berkeley.	176
η. Ο εννοιολογικός ρεαλισμός του Locke (η θεωρία των πρωτευουσών ιδιοτήτων και η κριτική της έννοιας της ουσίας).....	179
θ. Τα νεότερα ορθολογικά κριτήρια του νου : το οντολογικό επιχείρημα στην θεωρία του Descartes και Spinoza.....	187
3. Τα αξιολογικά κριτήρια της αριστοτελικής επιστήμης	197
α) Ο δεοντολογικός χαρακτήρας της αριστοτελικής επιστήμης και η διάκριση αξίας και γεγονότος στο Μ. Βέμπερ.	197
4. Η συγκρότηση της αριστοτελικής μεθόδου σε σχέση με την νεότερη επιστημονική πρακτική.....	201
α) Η αριστοτελική απόκλιση από την σύγχρονη θεμελιοκρατική αντίληψη της επιστήμης (Schlick).....	201
β) Η μη αναγωγική (επιστημολογική) σκέψη του Αριστοτέλη.	205

γ) Η διάκριση μεταξύ της αριστοτελικής και βακώνειας επαγωγικής μεθόδου (Novum Organum).....	209
Γ' ΜΕΡΟΣ	213
1. Η οντολογική πρωταρχικότητα και η επιστημονική θεωρητικοποίηση των πρώτων εννοιών της νόησης.....	213
α. Η θεωρητική φύση των πρώτων εννοιών του νου.....	213
β. Η θεωρητική αντιστοιχία του Περί Μνήμης και της ψυχολογικής πραγματείας (ο ενεργητικός νους ως ανάμνηση).....	220
γ. Το χωρίο Β19 των Αναλ. Υστέρων.....	228
δ. Οι οντολογικές προϋποθέσεις του Β19.....	232
ε) Οι γενικές θέσεις της επιστήμης στο Β19.....	244
Δ' ΜΕΡΟΣ.....	252
Η νεότερη σχολιαστική παράδοση στο Περί Ψυχής.....	252
α. Η αισθητική ψυχή (κοινή αίσθησις) και η αυτοσυνειδησία στον Αριστοτέλη.....	252
β) Το αντιληπτικό και φανταστικό μέρος της αισθητικής ψυχής.....	270
γ) Ο αιτιακός ρόλος της φαντασίας	273
δ) Η μνήμη και η φαντασία	275
ε) Η αντίληψη της αντίληψης	277
στ) Τα αισθητήρια όργανα	278
ΕΠΙΛΟΓΟΣ	282
α. Η νεότερη φιλοσοφία του νου (η φυσικαλιστική εξήγηση).....	282
β. Ο αντικαρτεσιανός τρόπος εξήγησης.....	287
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	291

Εισαγωγή

α. Η ιστορική επισκόπηση της έννοιας της ψυχής : από την ομηρική παράδοση μέχρι τον Νου του Αναξαγόρα (απόσπ. 12, Σιμπλίκιος, εις Φυσικά 164, 24 και 156,13).

Ο D.J Furley στο άρθρο του “The early history of the concept of soul”¹ επιχειρεί μια συστηματική και συγκριτική, ιστορική, μελέτη της έννοιας της ψυχής, η οποία θεωρείται είτε το κέντρο του ανθρώπινου χαρακτήρα (ήθος) σύμφωνα με το κλασσικό αρεταϊκό μοτίβο «καλός-καγαθός» όπως αναφέρει, είτε το ουσιώδες αίτιο της ζωής και κίνησης ξεκινώντας από την ομηρική παράδοση στην οποία διακρίνει ένα διευρυμένο και ποικίλο λεξιλόγιο που αντικατροπτίζει την κοινή λαϊκή αντίληψη για την ψυχή. Ο Furley αναγνωρίζει ότι υπάρχει μια πληθώρα όρων (καρδιά, θυμός, φρήν) στην παραδοσιακή ελληνική λογοτεχνία που συνδέονται με την έννοια της ψυχής, ωστόσο μονάχα όταν περνάμε στην φιλοσοφική ιωνική παράδοση του 6^{ου} αιώνα κυρίως με τον Ηράκλειτο ο οποίος θεμελιώνει την έννοια της ψυχής ανθρωπολογικά αλλά και στην μετέπειτα σωκρατική διδασκαλία που φαίνεται να συγκλίνει με τον Ηράκλειτο καθώς η ψυχή συνδέεται άμεσα με το ανώτερο αγαθό της ηθικής ζωής και την γνώση γίνεται προσπάθεια να «θεωρητικοποιηθούν» πλέον αυτοί οι ψυχολογικοί όροι. Σύμφωνα με τον A. Lesky² στην ομηρική επική ποίηση δεν βρίσκουμε μια έκφραση που να αντιστοιχεί σ’ αυτό που αργότερα ονομάζεται ψυχή. Ο Όμηρος γνωρίζει πώς να φωτίζει την ψυχική διάθεση των ηρώων του και τις πράξεις τους οι οποίες κατευθύνονται κατεξοχήν από την μοίρα (αἴσαν) που ορίζει το μερίδιο του κάθε ανθρώπου. Η μοίρα παρουσιάζεται να βρίσκεται πάνω από την βούληση των Ολύμπιων Θεών, έτσι, ο Δίας

¹ D.J. Furley., “The Early History of the Concept of Soul”, Classical Philosophy : Philosophy Before Socrates, ed. Irwin, p.p. 109-126. Dodds, E.R., The Greeks and the Irrational, Berkeley 1959.

² A. Lesky., Ιστορία της αρχαίας ελληνικής λογοτεχνίας, Ιλιάδα και Οδύσσεια:Θεοί και Άνθρωποι, σ.σ. 123-124, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.

δεν καταφέρνει να σώσει τον γιο του Σαρπηδόνα από την θέληση της μοίρας, ωστόσο, όπως αναφέρει ο Lesky, η μοίρα δεν αποτελεί μια αλύγιστη τελεολογία. Οι άνθρωποι του ομηρικού κόσμου μπορούν να κινηθούν και από ελεύθερη βούληση, έτσι, ο Δίας διατυπώνει τον φόβο ότι ο Αχιλλέας θα μπορούσε, αντίθετα, με την μοίρα (υπέρ μόρον) να γκρεμίσει το κάστρο της Τροίας.

Στη ραψωδία α η λέξη «μῆνις» ανάμεσα στον Αγαμέμνονα και Αχιλλέα αποτελεί το κεντρικό θέμα στο οποίο διαπλέκονται αιτιακά τα επιμέρους γεγονότα και εκφράζει το μετέπειτα θυμοειδές μέρος της ψυχής. Στον Όμηρο δεν υπάρχει η έννοια του «νείκους» μόνο στον Εμπεδοκλή ορίζεται θεωρητικά, πλέον, ως η εσωτερική δύναμη ή αιτία διάσπασης και πολέμου. Ο ομηρικός όρος «μῆνις» θεωρητικοποιείται, πλέον, ως κοσμολογική αιτία διάσπασης που αντίκειται στην αρχή της φιλίας στον Εμπεδοκλή. Στην προσωκρατική περίοδο οι φυσιολόγοι αναζητούν αρχές που εξηγούν την κίνηση. Επίσης, ο Όμηρος περιγράφει στην ραψωδία ε την ψυχική παρόρμηση της Καλυψώς για τον Οδυσσέα που εκφράζει το μετέπειτα επιθυμητικό μέρος της ψυχής, ωστόσο η Καλυψώ αναγκάζεται να σωφρονησθεί με την διάταξη του Δία ώστε να αφήσει ελεύθερο τον Οδυσσέα. Ο Δίας σχεδιάζει κακό γυρισμό για τους Αργείους στην πατρίδα τους γιατί δεν είναι όλοι «νοήμονες και δίκαιοι» (γ132). Εδώ η έννοια του νοήμονος εκφράζει το επικό ήθος, γι' αυτό και οι σύντροφοι του Οδυσσέα προκάλεσαν οι ίδιοι την καταστροφή τους με την ύβριν τους. Η έλλειψη ηρωϊκού ήθους προκαλεί τον φθόνο των θεών. Το ήθος στον Όμηρο συνυφαίνεται με το δίκαιο και το πρέπον. Και ο Θουκυδίδης συνδέει το ήθος των πεσόντων με το δέον.

Ο Lesky επισημαίνει πως αυτό που η ομηρική γλώσσα ονομάζει ψυχή εμφανίζεται κυρίως στον θάνατο του ανθρώπου όπου η πνοή ή το είδωλο της ψυχής εγκαταλείπει το σώμα για να περάσει στον Άδη. Στον ζωντανό άνθρωπο η ψυχή είναι το θεμέλιο όλων των ορμών και των τάσεων. Ο

Όμηρος αναφέρει μόνο επιμέρους όψεις της ψυχής σ' ένα διευρυμένο λεξιλόγιο όπως ο θυμός που ως φορέας των παθών παρασύρει και την φρονιμάδα του Αχιλλέα ή φρην, το διάφραγμα, σαν έδρα της λογικής δραστηριότητας και ο νους που εκφράζει το δαιμόνιο φως της ψυχής κατ' αναλογία με το σωκρατικό δαιμόνιο. Συχνά με την φράση «κατά φρένα και κατά θυμόν» δηλώνεται, παρατακτικά, η εσωτερική ζωή ενός ανθρώπου, έτσι, στην ραψωδία ε (458) για το ξύπνημα του ήρωα από βαθιάν εξάντληση διαβάζουμε «ές φρένας θυμός άγέρθη». Επίσης όταν ο Οδυσσέας απλά αλλάζει γνώμη στη ραψωδία ι (302) διατυπώνεται η φράση «έτερος δέ με θυμός έρκεν». Εδώ η λέξη θυμός είναι ταυτόσημη με την δόξα. Στην αρχή της ραψωδίας υ ο Οδυσσέας λέει στην καρδιά του να ησυχάσει καθώς πονάει. Ο Όμηρος παρουσιάζει την καρδιά ως μέρος του σώματος.

Στην Ιλιάδα (λ,402) ο ίδιος ο Οδυσσέας ανακαλεί στην τάξη τον θυμό του που λιγοψύχησε επειδή έχει συνείδηση του καθήκοντος που επιβάλλεται στους άριστους. Αυτές οι επιμέρους όψεις της ψυχής αποτελούν απλά λεξιλογικές καταγραφές χωρίς αυτόματα να συνιστούν ένα σύστημα (Lesky, p. 123), όπως αυτό που βρίσκουμε αργότερα στο αριστοτελικό corpus. Σ' αυτές τις καταγραφές φαίνεται ότι η έννοια του θυμού υποκαθιστά την έννοια της ψυχής χωρίς να γίνεται μια εσωτερική διάκριση μεταξύ του άλογου και λογικού μέρους, όπως θα γίνει στην μετέπειτα κλασσική λογοτεχνική και φιλοσοφική παράδοση. Επίσης η έννοια του θυμού φαίνεται στην ομηρική παράδοση να υποκαθιστά και το δοξαστικό μέρος της ψυχής, την διάνοια, ενώ στην μεταγενέστερη ηρακλείτεια και σωκρατική παράδοση οι δύο έννοιες παρουσιάζονται ως αντίθετες, σε μια προσπάθεια να διαχωριστούν τα πάθη από τις λογικές μορφές της σκέψης. Ο Ηράκλειτος είναι ο πρώτος φιλόσοφος που θα διαχωρίσει στην ψυχολογική του θεωρία το συναισθηματικό από το λογικό μέρος και έτσι θα έρθει κοντά στο μετέπειτα σωκρατικό

διανοητισμό όπου η έννοια της ψυχής συνδέεται με την αρετή της ορθής σκέψης (Μένων). Στο Μένωνα ο Σωκράτης συνδέει την ψυχή με το ανώτερο αγαθό της ηθικής ζωής και την γνώση. Ουσιαστικά η αρετή προϋποθέτει την γνώση, όπως η αριστοτελική φρόνηση προϋποθέτει το λόγο στο Ζ' Βιβλίο από τα Ηθ. Νικ. Σύμφωνα με την μαρτυρία του Αριστοτέλη στα Μεγάλα Ηθικά (1182 α 15-26) ο Σωκράτης έκανε τις αρετές μορφές γνώσης (επιστήμας έποιεί), έτσι, ταυτίζει το ήθος με την γνώση, ώστε όποιος γνωρίζει το ορθό ή δέον θα ήταν αδύνατο να παρασυρθεί από τα πάθη. Ο Σωκράτης αρνείται την ύπαρξη της ακρασίας την οποία θεωρεί αδύνατη εφόσον ισχύει μια αναγκαία γνωστική συνθήκη. Το ήθος είναι συνώνυμο με την γνώση ή την ορθή διάνοια. Και ο Ι. Κακριδής ερμηνεύοντας το ήθος των πεσόντων στον Επιτάφιο του Περικλή επισημαίνει ότι οι Αθηναίοι πολίτες πολέμησαν γνωρίζοντας εκ των προτέρων ότι επιτελούσαν το καθήκον τους. Ο εσωτερικός λόγος είναι το κριτήριο που υπαγορεύει τις πράξεις τους και γενικά το ήθος τους.

Ο Θουκυδίδης χρησιμοποιεί στον Επιτάφιο του Περικλή το επίθετο «εΰψυχος» ως προσδιοριστικό της γενναιοφροσύνης και του ρωμαλέου ήθους των αγωνιστών των οποίων η ψυχή παραμένει κράτιστη και δεν δειλιάζει μπροστά στους πολεμικούς κινδύνους³. Η ευψυχία στον Θουκυδίδη είναι ανδραγαθιά. Σ' ένα χιαστό, συντακτικά, σχήμα ο Θουκυδίδης συνδέει την ευψυχία με την ελευθερία και την ελευθερία με

³ Ι.Θ. Κακριδής., Ερμηνευτικά Σχόλια στον Επιτάφιο του Περικλή, «ἢ τῶ ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν εὐψυχῶ ἐς τὰ ἔργα καί ἐν ταῖς παιδείαις...ἡμεῖς δέ διαιτώμενοι ἀνεμιμένως οὐδέν ἦσσαν χωροῦμεν ἐπί τούς ἰσοπαλεῖς κινδύνους» (Επ. 39.1). «Κράτιστοι δέ τήν ψυχήν δικαίως ἄν κριθεῖεν οἱ γινώσκοντες σαφέστατα τά τε δεινά καί ἡδέα καί διά ταῦτα μή ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων» (Επ. 40.3). Στην Σπάρτη ο πολίτης βασανίζεται αδιάκοπα για να φερθεί στην μάχη σαν άνδρας στην Αθήνα ο πολίτης μεγαλώνει ανέγνωστα και, όμως, την ώρα του πολέμου δεν δείχνει λιγότερο γενναίος. Επίσης ο Αθηναίος πολίτης καταξιώνεται καθώς υπακούει την εσωτερική φωνή του καθήκοντος. Ο δικός του εσωτερικός λόγος τον κάνει από πριν να ξέρει ποια δεινά τον περιμένουν και όμως κρατάει αμείωτη την τόλμη του, σ.σ. 42-55, Εστία, Αθήνα, 1993.

την ευτυχία. Η ευτυχία προϋποθέτει την ελευθερία και η ελευθερία την ευψυχία. Πραγματικά ελεύθερος είναι όποιος μπορεί να αγωνισθεί με γενναιότητα⁴. Το σταθερό μοτίβο στο Θουκυδίδη «το εὐδαιμον-τό εὐψυχον» απηχεί τον τρόπο που ο Αριστοτέλης θεμελιώνει την ευδαιμονία στα Ηθ. Νικ.⁵ Η ευδαιμονία είναι ενέργεια της ψυχής σύμφωνα με την αρετή. Το μοτίβο το εὐδαιμον – το εὐψυχον αντιστοιχεί στο αριστοτελικό ζεύγος ευδαιμονία – αρετή. Η ευδαιμονία προϋποθέτει την αρετή και η αρετή τη φρόνηση. Η ευψυχία ως πρακτική αρετή στο δημοκρατικό πολίτευμα του Θουκυδίδη αντιστοιχεί στην πολιτική διανοητική αρετή της φρόνησης στην ηθική του Αριστοτέλη και στην αρετή της ευβουλίας στον Πρωταγόρα του Πλάτωνα. Ο Αριστοτέλης κινείται σταθερά από τον πρακτικό (ηθικό) νου στον καθαρό θεωρητικό νου. Η ευδαιμονία θεμελιώνεται στο πλαίσιο των διανοητικών αρετών. Η αρετή δεν είναι περί τα αγαθά αλλά περί της αλήθειας στο 10^ο Βιβλίο από τα Ηθ. Νικ. Ο φρόνιμος άνθρωπος υπακούει στον εσωτερικό (αληθή) λόγο, έτσι, ως καθαρός, πλέον, νους επιλέγει την θεωρητική ζωή. Η έννοια της ευψυχίας βρίσκεται, ήδη, στην επική ομηρική παράδοση μέσα στο ηρωϊκό ήθος του Οδυσσέα ο οποίος έχει την επίγνωση του καθήκοντος στην μάχη (Ιλ. Λ. 402). Αντί όμως για τον όρο ευψυχία βρίσκουμε τον όρο θυμός που αντιστοιχεί στο σωστό φρόνημα, ενώ, στην μετέπειτα παράδοση η έννοια του θυμού φαίνεται να έχει αρνητική συμπαράδοση καθώς εκφράζει τα πάθη. Ο Πλάτωνας αποκαλεί το θυμοειδές μέρος της ψυχής ως «ζωηρό» ή «παράφορο» όπως όταν μιλάμε για ένα ζωηρό άλογο εννοώντας τη ζωηρή διάθεση. Στο μέρος του θυμού τοποθετεί και το φόβο (Πολιτεία Δ' 437b). Απέναντι στο φόβο ο Πλάτωνας

⁴ Ι. Θ. Κακριδής., «Οὐς νῦν ἡμεῖς ζηλώσαντες και κρίναντες τό εὐδαιμον τό ελεύθερον τό εὐψυχον μη περιορᾶσθε τούς πολεμικούς κινδύνους» (Επ. 43.4). Ο συλλογισμός γίνεται με βάση τους κανόνες της λογικής : Η ελευθερία είναι ευτυχία, η ευψυχία είναι ελευθερία, άρα η ευψυχία είναι ευτυχία. Οι τρεις έννοιες αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα. Η ελευθερία αποτελεί τον κοινό μέσο όρο, σ. 100 κ.ε.

⁵ W.D. Ross., Αριστοτέλης : Ηθική, p.p. 269-297. Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 2001.

τοποθετεί τη μουσική εκπαίδευση την οποία αποκαλεί «δευσοποιοί» καθώς σταθεροποιεί την ορθή πίστη των στρατιωτών ώστε να μην ξεθωριάσει από τα τρομερά όπως είναι ο φόβος ή η ηδονή (430a-b)

Στην Αντιγόνη του Σοφοκλή βρίσκουμε δύο έννοιες (φρόνημα – γνώμη) που σχετίζονται με την ψυχή ωστόσο παρουσιάζονται από τον Σοφοκλή παρατακτικά με τέτοιο τρόπο ώστε η ψυχή να διαχωρίζεται απ' αυτές, ενώ λογικά θα έπρεπε να εμπεριέχονται σ' αυτή. Ο Κρέοντας εξαίροντας το πολιτικό του φρόνημα αναφέρει «ἀμήχανον δέ ἐκμαθεῖν ψυχὴν τέ και φρόνημα και γνώμην παντός ανδρός» (Αντ. στιχ. 162-222). Ο Σοφοκλής εδώ αναπτύσσει μια κλίμακα ανεβαίνοντας από μια γενική και αδιαφοροποίητη έννοια που περιλαμβάνει τα συναισθήματα (ευψυχία, καρτερία) σε μια ενδιάμεση βαθμίδα που περιλαμβάνει το ηθικό φρόνημα και από εκεί προχωράει σε μια ανώτερη βαθμίδα που περιλαμβάνει την λογική σκέψη. Αυτό που στη σωκρατική διδασκαλία αποτελεί την πρακτική διάνοια. Ο συνδυασμός των δύο βαθμίδων (φρόνημα και γνώμη) αποτελεί την ευβουλία. Ο όρος «ευβουλία» εισάγεται στον Πρωταγόρα (318e) ως η ικανότητα της λήψης της ορθής πολιτικής απόφασης «εὐβουλία περί τῶν οικείων καί περί τῶν τῆς πόλεως». Η βασική αντίθεση ευβουλία – αβουλία αποτελεί το κίνητρο της αντιπαραβολής μιας υγιούς και μιας ράθυμης κοινωνίας στον Θουκυδίδη. Στον ομηρικό, όμως, κόσμο οι όροι εὐψυχος ή εὐβουλος φαίνεται να απουσιάζουν σύμφωνα με τον Lesky και να εμπεριέχονται σημασιολογικά στους όρους θυμός ή φρεν, χωρίς να σημαίνει ότι ο Όμηρος δεν περιγράφει καταλυτικά την ψυχική διάθεση, τα κίνητρα, των ηρώων του και την διαπλοκή τους με τις διαταγές των Ολύμπιων Θεών.

Η βαθμιαία μετάβαση από το μύθο της ομηρικής επικής παράδοσης στον λόγο της ιωνικής φιλοσοφικής και κλασσικής σκέψης του 6^{ου} και 5^{ου} αιώνα συνοδεύεται από μια προσπάθεια «εκλογίκευσης και ηθικοποίησης» των

ήδη υπαρχόντων αυτοτελών ψυχολογικών όρων που παρουσιάζονται στην ελληνική ομηρική λογοτεχνία του 8^{ου} αιώνα.

Το πρώτο ουσιαστικό γνώρισμα της μετάβασης από την ομηρική και προσωκρατική παράδοση είναι ο σημασιολογικός διαχωρισμός της ψυχής από την έννοια του θυμού σ' ένα πρώτο επίπεδο και ο σημασιολογικός καθορισμός της ψυχής ως φορέας ηθικής και γνωστικής συνείδησης σ' ένα δεύτερο επίπεδο.

Οι ιστορικές απαρχές της θεωρητικής θεμελίωσης της ψυχής βρίσκονται στον Ηράκλειτο, καθώς πρώτος στην ψυχολογική του θεωρία θα συνδέσει το καθαρό περιεχόμενο της νοητικής ψυχής με την κατανόηση της ενότητας που ενυπάρχει ανάμεσα στα αντιθετικά ζεύγη πραγμάτων. Η πολυμάθεια συνδέεται μόνο με τα επιμέρους αντιθετικά πράγματα ώστε δεν διδάσκει το νου (Diels 57) γι' αυτό και οι περισσότεροι άνθρωποι παραμένουν ασύνετοι. Η νοητική ψυχή συνδέεται με την ανακάλυψη της υπόρρητης ενότητας των πραγμάτων. Ο Ηράκλειτος επιχειρεί μια διάκριση ανάμεσα στην εμπειρική μάθηση (εγκυρέουσιν) και την ουσιαστική γνώση. Έτσι χρησιμοποιεί τον όρο «βάρβαρες» για να χαρακτηρίσει τις ψυχές που έχουν μόνο εμπειρική μάθηση αλλά αγνοούν την βαθύτερη αλήθεια⁶.

⁶ Η βασική μεταφυσική παράδοση του Ηράκλειτου η οποία συνδέει θεωρητικά την έννοια της ψυχής με την έννοια του λόγου βρίσκεται στην φράση «έν πάντα» σύμφωνα με την οποία ο νους συλλαμβάνει ως ενότητα το σύνολο των αντιθετικών ζευγών των πραγμάτων (έν), ενώ οι αισθήσεις προσεγγίζουν τις επιμέρους φαινομενικές τους εκδηλώσεις (πάντα). Αυτή η επιστημολογική διάκριση μεταξύ είναι και γίνεσθαι επηρεάζει άμεσα και την ψυχολογική θεωρία. Η νοητική ψυχή εναρμονίζεται με την αφανή φύση των πραγμάτων, καθώς η φύσις ταυτίζεται θεωρητικά με την έννοια του λόγου / ενότητας. Ο λόγος είναι η ανώτατη θεϊκή αλήθεια και όχι μια μορφή υποκειμενικής σύλληψης, γι' αυτό και ο Ηράκλειτος αναφέρει «ουκ έμου αλλά του λόγου ακούσαντας», σύμφωνα με την μαρτυρία του Σέξτου Εμπειρικού (Προς Μαθ. VII 32), όπως παραδίδει ο Diels στο αποσπ. 1 / Marc. 1 και ο Ιππόλυτος (Refutatio Ix.9.5) στο Diels 50. Ο Ιππόλυτος, μάλιστα, χρησιμοποιεί τον όρο «είδομεν» για να αποδώσει την βαθύτερη γνώση των πραγμάτων την οποία απολείπουμε «όσα είδομεν ταῦτα ἀπολείπομεν ὅσα οὔτε είδομεν οὔτε ἐλάβομεν ταῦτα φέρομεν». Το ρήμα είδομεν έχει γνωστική σημασία. C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 97 κ.ε. Η έννοια του λόγου έχει εικονική συμπαραδήλωση και εκφράζει την καθολική ενότητα του

Η ανάγκη της θεωρητικοποίησης της ψυχής συναρτάται με την ανάγκη να γίνει μια αξιολογική διάκριση ανάμεσα στα σωματικά, εξωτερικά και φαύλα αγαθά (πλούτος, ηδονή) και στην ψυχή που συνδέεται άμεσα με την αναζήτηση του εαυτού (αυτογνωσία) και την ηθική αρετή, γι' αυτό και στην Απολογία (30α 8 – b4) ο Σωκράτης ζητά από τους Αθηναίους να έχουν ως πρώτο και ισχυρότερο μέλημα όχι την επιδίωξη του πλούτου αλλά πως θα γίνει όσο πιο ενάρετη η ψυχή τους γιατί δεν έχουν ανώτερη αξία η φήμη και η επιρροή αλλά η ψυχική τελείωση και η αρετή που είναι προϋπόθεση της εσωτερικής ευδαιμονίας⁷, όπως ο Θουκυδίδης αναφέρει ότι η ευτυχία προϋποθέτει την αρετή της ευψυχίας.

Πράγματι ο Furley αναγνωρίζει ότι αυτό που, ουσιαστικά, διαφοροποιεί την ομηρική παράδοση από την φιλοσοφική σκέψη είναι ότι ενώ στην ομηρική ποίηση δεν υπάρχει ένας σαφής διαχωρισμός νοητικών συναισθηματικών και πνευματικών δραστηριοτήτων εφόσον κάποιες από τις λέξεις με τις οποίες περιγράφονται τα νοητικά γεγονότα

σύμπαντος. Ο νους συλλαμβάνει το σύμπαν ως ένα είδος ενιαίου θεωρητικού κειμένου. Ο λόγος που ακούγεται είναι ο λόγος του σύμπαντος. Τα κοσμολογικά συμφραζόμενα επηρεάζουν και τα ψυχολογικά συμφραζόμενα. Η κοσμική ψυχή αναγιγνώσκει το λόγο της φύσεως ως ένα ορατό κείμενο. Ο Ηράκλειτος, έτσι, θέτει ιστορικά τις απαρχές για την σύνδεση της ψυχής με την αντικειμενική ουσία, ακολουθώντας την αναλογία μακρόκοσμου – μικρόκοσμου. Το καθαρό μέρος της ψυχής κατανοεί την άδηλη αρμονία της φύσης. Στα ανθρωπολογικά συμφραζόμενα στο αποσπ. 118 Diels, η νόηση ορίζεται ως καθαρό φως (διαύγεια). Η υγιής (νοητική) ψυχή συνδέεται με τον κοσμικό λόγο (πύρ) χωρίς, αυτόματα, να σημαίνει ότι θεωρητικά ταυτίζεται. Η ψυχολογική «αναθυμίασις» δεν έχει μόνο βιολογικό χαρακτήρα αλλά και γνωστικό σύμφωνα με την μαρτυρία του Κλεάνθη η οποία παραδίδεται από τον Αρειο Δίδυμο (Doxographi Graeci 471, Diels, fr. 39.2). Στα αριστοτελικά συμφραζόμενα ο ενεργητικός νους αντιστοιχεί στην ηρακλείτεια (ξηρή) ψυχή που μετέχει του κοσμικού λόγου καθώς συλλαμβάνει σύμφωνα με το χωρίο 431 α 5 από το Γ' Βιβλίο του Περί Ψυχής την κοσμική τάξη. Ο αριστοτελικός νους ενοποιεί τις μορφές των όντων. Αναλόγως και ο ηρακλείτιος (επιστημονικός) νους συλλαμβάνει την ενότητα των αντιθετικών πραγμάτων. Στην γ' ενότητα αναλύεται ιδιαίτερα η ηρακλείτεια θεωρία της ψυχής λαμβάνοντας υπόψη την ερμηνεία του Kirk G.S., Heraclitus : The Cosmic Fragments, Cambridge University Press, London, 1954, του C. Kahn (βλ. παραπάνω) και του E. Ρούσσου, Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι, μτφ Νικολαΐδης-Τυφλόπουλος, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 2005. Ο Ηράκλειτος άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στην αριστοτελική θεωρία της ψυχής. Ιδιαίτερη αναφορά για την απήχηση της ηρακλείτειας θεωρίας για την ψυχή γίνεται στην ε' ενότητα.

⁷ Γρ. Βλαστός., Σωκράτης : Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος, κεφ. 8, «Η ευδαιμονία και η αρετή στην ηθική θεωρία του Σωκράτη» σ.σ. 300-339.

χρησιμοποιούνται, επίσης, για να περιγραφούν σωματικά γεγονότα στη φιλοσοφική παράδοση, αντίθετα, και θρησκευτική κουλτούρα υπάρχει ολοκληρωτική αποδέσμευση των σωματικών και νοητικών δραστηριοτήτων. Ο Furley φαίνεται να στηρίζει την παρατήρηση του στην πυθαγόρεια και πλατωνική δυϊστική αντίληψη για την σχέση σώματος και ψυχής. Ωστόσο στην αριστοτελική θεωρία περί της ψυχής ο διαχωρισμός δεν φαίνεται τόσο απόλυτος και αυστηρός εφόσον η ψυχή ορίζεται σε σχέση με το σώμα (αλληλεπίδραση) και όχι ανεξάρτητα απ' αυτό⁸. Ουσιαστικά αυτό που διαχωρίζει την ομηρική από την φιλοσοφική σκέψη είναι ο τρόπος με τον οποίο προσεγγίζεται η έννοια της ψυχής. Στην ομηρική ποίηση η έννοια της ψυχής παραμένει μέσα στο πλαίσιο του μύθου και συνδέεται με τις δοξασίες του Κάτω Κόσμου, αντίθετα, μολονότι κάποιες από τις θρησκευτικές δοξασίες περνούν στην ιωνική φιλοσοφική παράδοση ως προς την τύχη της ψυχής μετά το θάνατο η μετάβαση στο λόγο έχει ως αποτέλεσμα η έννοια της ψυχής να ερμηνεύεται σ' ένα ανάλογο κοσμολογικό και οντολογικό (αναφορικό) επίπεδο. Η ψυχή ταυτίζεται στους Μιλησίους με την πρώτη «αρχή» κίνησης, θεμελιώνεται μεταφυσικά στον Ηράκλειτο ως «οντότητα», γίνεται «το αίτιο» της τάξης του σύμπαντος, αποκτά έλλογο και έμφρονα περιεχόμενο, ορίζεται ως «εντελέχεια» φυσικού σώματος στην αριστοτελική ψυχολογική πραγματεία. Στους Μιλησίους δεν υπάρχει μία μορφή εμμενούς τελεολογίας. Στην ιστορική μελέτη της έννοιας της ψυχής από την ομηρική λογοτεχνική παράδοση ο Furley επιχειρεί να εξετάσει την ψυχολογική ορολογία κάνοντας μια εσωτερική διάκριση σε τέσσερα διαφορετικά επίπεδα αναφοράς: α: το σώμα, β: την ζωή και το θάνατο, γ: τα

⁸ Αριστοτέλους., Περί Ψυχής, Β, 412α – 414α25, «και δια τούτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μητ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμα τι ἢ ψυχὴ· σῶμα μὲν γάρ οὐκ ἔστι, σῶματος δε τι, και διὰ τούτο ἐν σώματι ὑπάρχει και ἐν σώματι τοιούτω».

συναισθήματα, δ: την σκέψη, την ενόραση και την πρόθεση. Οι λέξεις «καρδιά» και «φρεν» ερμηνεύονται φυσικαλιστικά ως μια ενότητα ζωτικών οργάνων που βρίσκεται στο κέντρο του σώματος, ενώ η λέξη «ψυχή» χρησιμοποιείται από τον Όμηρο στην περιγραφή των πολεμιστών που πεθαίνουν στο πεδίο της μάχης. Η ψυχή είναι αυτό που επιβιώνει μετά το θάνατο σαν σκιά. Ο Πυθαγόρας⁹, ο οποίος πίστευε στην μετεμψύχωση, σύμφωνα με την μαρτυρία του Ξενοφάνη (Ξενοφάνης, απόσπ. 7, Διογένης Λαέρτιος VIII, 36), είδε έναν άνδρα ο οποίος χτυπούσε ένα σκυλί και του είπε να σταματήσει γιατί αναγνωρίζει στην φωνή του την ψυχή ενός φίλου του. Σύμφωνα με την αριστοτελική μαρτυρία η ψυχή «ενδύεται» το σώμα κατά τους πυθαγόρειους μύθους¹⁰. Την απαρεμφατική φράση «ενδύνειν» την συναντούμε στην περιγραφή του κύκλου των μετενσωματώσεων που ο Ηρόδοτος λέει πως είχε πυθαγόρεια προέλευση και πως οι Έλληνες την οικειοποιήθηκαν (2-123). Το ότι η ψυχή είναι ενωμένη με το σώμα σαν ενταφιασμένη σ' αυτή αποδίδεται από τον Κλήμη τον Αλεξανδρέα (Στρωμ. 3.17) στον Φιλόλαο¹¹. Επίσης η λέξη «καρδιά» μπορεί να μην αναφέρεται μονάχα σε ένα όργανο του σώματος

⁹ Kirk, Raven, Schofield, Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι, σ. 226, «ὁ δὲ περὶ αὐτοῦ (ενν. Πυθαγόρου) φησιν οὕτως ἔχει· καὶ ποτὲ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τότε φάσθαι ἔπος· Παῦσαι, μηδὲ ραπίζ' ἐπεὶ ἡ φίλου ἀνέρος ἐστὶν ψυχή, τὴν ἔγνω φθεγξαμένης αἴων».

¹⁰ Αριστοτέλους., Περί Ψυχῆς, 407 b 20.

¹¹ Κλήμης, Αλεξανδρέας., «Ὅπως εἶναι ἡ γενιά τῶν φύλλων, τέτοιοι εἶναι καὶ οἱ ἄνθρωποι» λέγει ὁ Ὅμηρος (Ιλιάδα, Ζ 146). Ὁ Πλάτων πάλι στὸν Κρατύλο ἀναθέτει τὸ λόγο στὸν Ὀρφέα ποὺ μιλάει γιὰ τὴν τιμωρία τῆς ψυχῆς μέσα στὸ σῶμα καὶ λέγει τοῦτ'αὐτὸ «Γιατί λένε μερικοί ὅτι αὐτὸ εἶναι σῆμα (τάφος) τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ εἶναι θαμμένη κατὰ τὸ παρόν κι ἐπειδὴ αὐτὸ σημαίνει, ὅ,τι σημαίνει ἡ ψυχή καὶ γι' αὐτὸ ὀρθά καλεῖται σῆμα. Καὶ οἱ ὀπαδοὶ τοῦ Ὀρφέα φαίνεται ὅτι κυρίως ἔθεσαν αὐτὸ τὸ ὄνομα ἐπειδὴ τιμωρεῖται γιὰ ὅσα τιμωρεῖται». Αἰξίζει νὰ ἀναφέρουμε καὶ τὰ λόγια τοῦ Φιλόλαου γιατί αὐτὸς ὁ πυθαγόρειος λέγει τὰ ἐξῆς «Δίνουν μαρτυρία καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντιες ὅτι γιὰ κάποιες τιμωρίες ἡ ψυχή δέθηκε μαζί με τὸ σῶμα καὶ σαν σε τάφο ἔχει θαφτεῖ σ' αὐτό». Ἀλλὰ καὶ ὁ Πίνδαρος μιλώντας γιὰ τὰ μυστήρια τῆς Ἐλευσίνας προσθέτει «Καλότυχος, ὅποιος βλέποντας ὅλα ἐκεῖνα τὰ κοινὰ κάτω ἀπὸ τὴ γῆ, ἔμαθε τὸ τέλος τῆς ζωῆς καὶ ἔμαθε τὴν ἀρχὴ τῆ δοσμένη ἀπὸ τὸ Δία». Καὶ ὁ Πλάτων δὲν διστάζει νὰ γράψει στὸν Φαίδωνα «Ἐνόσω ἔχομε τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχή εἶναι ἀναμιγμένη σ' αὐτὸ τὸ κακὸ, δὲν θὰ ἀποκτήσουμε ποτὲ ἐπαρκῶς ἐκεῖνο ποὺ ἐπιθυμοῦμε». Λόγος Γ.ρ. 359, ἐκδ. Το Βυζάντιον, Θεσσαλονίκη 1995.

αλλά ν' αναφέρεται για να περιγράψει συναισθήματα όπως ο φόβος. Η λέξη «νους» χρησιμοποιείτε για να περιγράψει την στιγμιαία ενόραση (momentary insight), ενώ χρησιμοποιείτε η λέξη «φρήν» και «θυμός» σε σχέση με την εμπρόθετη σκέψη (deliberation – intention).

Στη συνέχεια ο Furley μετατοπίζει την μελέτη του στην ιωνική παράδοση του 6^{ου} αιώνα και παρατηρεί ότι οι φιλόσοφοι της Μιλήτου ενδιαφέρονταν περισσότερο για μια κοσμολογική παρά για μια ανθρωπολογική, ψυχολογική, μελέτη με εξαίρεση τον Ηράκλειτο για τον οποίο η ψυχή έχει μια ξεχωριστή θέση εφόσον πλέον δεν αποτελεί μια «μηχανική» κοσμολογική αρχή κίνησης όπως πιστεύει ο Θαλής για το νερό την οποία μάλιστα θεωρεί ενεργεία σύμφωνα με την μαρτυρία του Αριστοτέλη στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά¹², αλλά θεμελιώνεται ανθρωπολογικά ως μια ηθική και γνωστική ενότητα (unity). Ο Ηράκλειτος συναρτά την έννοια της ψυχής με την έννοια του νου και της φρόνησης. Στην συνέχεια για τον Αναξιμένη η ψυχή είναι η πρώτη ζωτική (υλική) αρχή του κόσμου που ταυτίζεται με τον αέρα και το πνεύμα (αναπνοή. Η έννοια της ψυχής στον Ηράκλειτο θα συμπληρώσει την έννοια «πνοή» η οποία για τον Αναξιμένη έχει μόνο λειτουργικό (βιολογικό) χαρακτήρα. Η ψυχή είναι μια διευρυμένη, πλέον, έννοια που περιλαμβάνει τόσο το κινητικό αίτιο του κόσμου (anima mundi), όσο και τις ανθρώπινες γνωστικές ικανότητες (mens)¹³.

¹² Αριστοτέλους., Μετ. Φυσ. Α «τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων ἔξ οὗ γὰρ ἔστι ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἔξ οὗ γίνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομένουσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης» (983 b 10). Η προσωκρατική ὕλη μένει ἡ ἴδια ἀπλᾶ ἀλλάζει μορφές ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ νεροῦ που παγώνει καὶ τήκεται, ἢ, ὅπως στὴν περίπτωση τοῦ αἵρα που πυκνώνει καὶ αραιώνει. Ἀντίθετα ἀπὸ τὴν ἀριστοτελική ὕλη ἡ ὁποία εἶναι εὐμετάβλητη καὶ ἀδιαφοροποίητη.

¹³ Βλ. ἐνότητα γ (Ἡ ἠρακλείτεια θεωρία τῆς ψυχῆς). Ἡ ἰδιαίτερη ἀναφορὰ στα ἠρακλείτεια ἀποσπάσματα γίνεται γιὰ νὰ φανεῖ ὁ ἐπιστημονικὸς χαρακτήρας τῆς ἠρακλείτεια ψυχῆς. Οἱ ἴδιοι οἱ ἠρακλείτιοι ὅροι (αὐή, σοφωτάτη, βαρβάρους ψυχᾶς, πολυμαθιή νοόν) ἀπηχοῦν τὴν καινοτόμο σύλληψη τῆς ἠρακλείτεια ψυχῆς ἡ ὁποία ἔχει τὶς ρίζες τῆς, ἐν μέρει, στα ἱποκρατικά κείμενα (Περὶ Διαίτης 1.4.2)

Αυτό που ουσιαστικά διαχωρίζει τον Ηράκλειτο από τους μιλήσιους φιλοσόφους είναι ότι δεν αναζητάει απλά μια πρώτη κοσμογονική αρχή για να θεμελιώσει την γένεση του κόσμου και την κίνηση του, αντίθετα, προσπαθεί να ερμηνεύσει «εννοιολογικά» την ίδια την μορφή (τάξη) του κόσμου και την διαλεκτική σχέση μεταξύ αυτής της τάξης και των πραγμάτων που την συναποτελούν και στο πλαίσιο αυτής της ερμηνείας εντάσσει και την θεωρία του για την ψυχή. Η ψυχή στον Ηράκλειτο δεν υπόκειται σ' έναν αναγκαίο μηχανισμό, αντίθετα, υπακούει σε μια μορφή θεϊκής πρόνοιας. Ο Ηράκλειτος δεν κάνει μια μορφή φυσικής κοσμολογίας όπως οι μιλήσιοι φυσιολόγοι αλλά προοικονομίζει το νέο επιστημονικό κριτικό πνεύμα. Το κοσμικό πῦρ δεν αποτελεί απλά ένα διαφορετικό φυσικό στοιχείο όπως το νερό του Θαλή αλλά σύμφωνα με το απόσπασμα B1 από την έκδοση του E. Ρούσσου εκφράζει στο αναφορικό επίπεδο ερμηνείας την θεϊκή φρόνηση.

Ο Παρμενίδης σύμφωνα με την μαρτυρία του Θεοφράστου (Περὶ αἰσθήσεως 1), φαίνεται ότι συνδέει την σκέψη με την φυσιολογία και την δομή του ανθρώπινου σώματος. Ανάλογα με το ποια φυσική ποιότητα υπερτερεί (θερμότητα –ψυχρότητα) μεταβάλλεται και η σκέψη την οποία ταυτίζει με την αισθητική αντίληψη «το γὰρ αἰσθάνεσθαι και το φρονεῖν ὡς αὐτό λέγει», ωστόσο η σκέψη που προέρχεται από το θερμό στοιχείο είναι καλύτερη και καθαρότερη.

Αυτό που ο Furley παρατηρεί είναι ότι ο Παρμενίδης δεν χρησιμοποιεί στο ποίημα του (απ. 16) τον όρο «ψυχή», αντίθετα ενδιαφέρεται περισσότερο να εξηγήσει την διαδικασία συγκρότησης του νου ο οποίος καθορίζεται και εξαρτάται άμεσα από το μίγμα και την ουσία των πολύπαθων μελών. Εδώ ο Παρμενίδης συγκροτεί μια σχέση «ομοιότητας» ή καλύτερα συνάφειας μεταξύ σκέψης και σωματικής αίσθησης¹⁴. Αυτό σημαίνει ότι η

¹⁴ ο.π., 9, σ. 268, «περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ και καθόλου δόξαι δὲ εἰσὶν οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Παρμενίδης μὲν και Ἐμπεδοκλῆς και Πλάτων τῷ

ουσία και το περιεχόμενο του νου ταυτίζεται με την ουσία του σωματικού μείγματος, γι' αυτό και ο ζωντανός οργανισμός στον οποίο υπερτερεί η θερμότητα αντιλαμβάνεται το φως, τους ήχους, ενώ, αντίθετα το νεκρό σώμα στο οποίο απουσιάζει η φωτιά αντιλαμβάνεται το κρύο και τη νύχτα.

Και ο Εμπεδοκλής¹⁵ έχει μια ανάλογη υλιστική θεωρία σχετικά με την αισθητική αντίληψη η οποία συνδέεται με την αρχή της ομοιότητας.

Σύμφωνα με τον Θεόφραστο(Περί Αισθήσεως 7) ο Εμπεδοκλής αναφέρει ότι αντιλαμβανόμαστε κάτι μονάχα από την όμοια αίσθηση που έχει τους ίδιους συμμετρικούς πόρους, γι' αυτό και ο Αριστοτέλης αναφέρει στα Μετ. Β4, 1000 b 6, ότι με χρώμα βλέπουμε το χρώμα, με νερό το νερό, με αιθέρα το λαμπρό αιθέρα, με φωτιά την αχόρταγη φωτιά, με αγάπη την αγάπη και με φιλονικία την φιλονικία¹⁶. Ουσιαστικά η σκέψη εξαρτάται από την αναλογία των στοιχείων στο αίμα.

Ο Furley παρατηρεί ότι, τόσο ο Εμπεδοκλής όσο και ο Παρμενίδης, παρά τις διαφορές τους εφόσον ο Παρμενίδης έδωσε ιδιαίτερο κύρος στην «αποκάλυψη» (revelation) του πραγματικού όντος, ωστόσο ως προς την αισθητική αντίληψη και σκέψη θεωρούν ότι συνδέεται άμεσα με την φυσιολογία του σώματος, είτε ως σύνθεση (composition), είτε ως μίξη (mixture). Επίσης θεωρούν ότι η σκέψη συγκροτείται με βάση την αρχή της ομοιότητας, εφόσον κάτι γίνεται αντιληπτό διά της όμοιας στοιχειωδούς ουσίας.

όμοιω, οί δέ περί Αναξαγόραν και Ηράκλειτον τῷ εναντίω...», επίσης, «ὡς γὰρ ἕκαστ' (φησίν) ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν», (απ. 16), Θεόφραστος, Περί Αισθήσεως, 1.

¹⁵ ο.π., 9, σ. 318, «Ἐμπεδοκλῆς δε περί ἀπασῶν (ενν αισθήσεων) ὁμοίως λέγει και φησί τῷ ἐναρμόττειν εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἑκάστης αἰσθάνεσθαι» Θεόφραστος, Περί Αισθήσεως, 7

¹⁶ ο.π., 9, σ. 319, «γαίη μεν γάρ γαίαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ αἰθέρι δ' αἰθέρα διον...», απόσπ. 109, Αριστ., Μετ. Φυσ. Β 4, 1000 b 6.

Ο Αναξαγόρας¹⁷ σ' αντίθεση με τον Παρμενίδα και τον Εμπεδοκλή δεν θεωρεί ότι ο νους είναι μίξη στοιχείων, αντίθετα αποτελεί την πρωταρχική καθαρή ουσία του κόσμου. Σύμφωνα με τον Σιμπλίκιο ο νους είναι το λεπτότερο και καθαρότερο απ' όλα τα πράγματα, ελέγχει όλα τα έμψυχα, ξέρει τα πάντα για το κάθε τι και δεν έχει αναμειχθεί με τίποτα (Σιμπλίκιος, εις Φυσικά 164, 24 και 156, 13).

β. Η σημασιολογική διαφοροποίηση (διεύρυνση) της έννοιας της ψυχής από την πρώιμη ελληνική περίοδο μέχρι και τον Φαίδωνα του Πλάτωνα.

Ο Hendrik Lorenz στο άρθρο του "Ancient Theories of Soul"¹⁸, επιχειρεί μία ανάλογη ιστορική επισκόπηση της έννοιας «ψυχή» (psyche), ξεκινώντας από την ελληνική αντίληψη για την ψυχή, όπως ακριβώς την βρίσκουμε βαθιά ριζωμένη στην ομηρική ποίηση και φτάνοντας μέχρι τα ελληνιστικά χρόνια, όπου η επικούρεια και στωική αντίληψη για την ψυχή φαίνεται ν' αποδεσμεύεται από την κλασσική πλατωνική και αριστοτελική θεωρία της ψυχής, εφόσον η ψυχή έχει πλέον σωματική (corporeal), φυσική, διάσταση κάτι το οποίο μας θυμίζει την ηρακλείτεια ψυχολογική θεωρία, όπου η ψυχή έχει μια φυσική δομή που σχετίζεται με το σώμα.

Αυτό που διαφοροποιεί, νομίζω, το άρθρο του H. Lorenz από το άρθρο του D. J. Furley είναι ότι ενώ και οι δύο σχολιαστές αναλύουν ιστορικά και συγκριτικά την λέξη «ψυχή», ωστόσο ο D. J. Furley εμμένει περισσότερο σε μία λεξιλογική καταγραφή της έννοιας «ψυχή» η οποία μπορεί να προσδιορίζεται με διαφορετικούς γλωσσικούς όρους (θυμός – φρεν –

¹⁷ ο.π., 9, σ. 369, «νους δε έστιν άπειρον και αυτοκρατές και μέμικται ουδενί χρήματι...έστι γάρ λεπτότατον τε πάντων χρημάτων και καθαρώτατον», απόσπ. 12 Σιμπλίκιος, εις Φυσικά 164, 24 και 156, 13.

¹⁸ Hendrik Lorenz., «Ancient Theories of Soul», Princeton.

καρδιά – νους) ανάλογα με το τι σημασία αποδίδεται κάθε φορά στο περιεχόμενο της ψυχής, αντίθετα, ο H. Lorenz επισημαίνει μέσω της ιστορικής αναδρομής όχι τόσο την λεξιλογική διαφοροποίηση της έννοιας κατά τις ιστορικές, φιλοσοφικές, φάσεις που περνάει η έννοια αλλά την μεγάλη και αξιοσημείωτη σημασιολογική διαφοροποίηση (semantic expansion) της λέξης, ιδιαίτερα κατά τον 6^ο και τον 5^ο αιώνα. Ο Lorenz θα αναλύσει περισσότερο την κάθε ιστορική και φιλοσοφική φάση από την οποία περνάει η λέξη για να αιτιολογήσει αυτή την σημασιολογική διαφοροποίηση φτάνοντας μέχρι την επικύρωση και στρωτική παράδοση των ελληνιστικών χρόνων, όπου η αντίληψη για την ψυχή φαίνεται να περιορίζεται πλέον, (η ψυχή είναι υπεύθυνη μόνο για τις νοητικές και ψυχολογικές λειτουργίες, ενώ αποδυναμώνεται η ελληνική αντίληψη που συνδέει την ψυχή με τις άμεσες ζωτικές ανθρώπινες λειτουργίες), αντίθετα ο Furley φτάνει την ιστορική του μελέτη μέχρι και την κλασσική φιλοσοφική περίοδο. Ο Lorenz αναλύει σε βάθος, αφενός, το πώς η έννοια της ψυχής μετεξελίχθηκε σημασιολογικά μέσα από έναν από τους σημαντικότερους πλατωνικούς (εσχατολογικούς) διαλόγους, τον Φαίδωνα αλλά και την Πολιτεία και, αφετέρου, το πώς ο Αριστοτέλης θεμελιώνει στο «Περί Ψυχής» μία σύνθετη ψυχολογική θεωρία μέσα από την σχέση ύλης και είδους¹⁹.

Η ιστορική αναδρομή του Lorenz ξεκινάει από τα ομηρικά ποιήματα, όπου η έννοια της ψυχής είναι συνυφασμένη άμεσα με τον κίνδυνο του θανάτου στο πεδίο της μάχης και με το ανάλογο ηρωικό ήθος, την ανδρεία που επιδεικνύουν οι πολεμιστές οι οποίοι αγνοούν το φόβο του θανάτου, όπως στην περίπτωση του Αχιλλέα ο οποίος θέτει συνεχώς σε κίνδυνο την ψυχή του (Ιλιάδα 9, 322). Επιπλέον, η έννοια της ψυχής είναι

¹⁹ Αριστοτέλους., Περί Ψυχής, Β, 412 α, «λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τό μὲν ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτό μὲν οὐκ ἔστι τότε τί, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τότε τι, καὶ τρίτον τό ἐκ τούτων», Εισ. μτφ. σχ. Β. Τατάκης, εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος.

συνυφασμένη στην παραδοσιακή ελληνική αντίληψη με όλες τις βιολογικές λειτουργίες και αντιδράσεις που συνιστούν το κριτήριο της ζωής κάποιου και που τον διαφοροποιούν από ένα άψυχο σώμα (βιταλιστική εξήγηση της ψυχής), ωστόσο, ο Όμηρος, σύμφωνα με τον Lorenz, μολονότι δεν αναφέρει πουθενά ότι ο,τιδήποτε γίνεται, γίνεται χάριν ή εξαιτίας της ψυχής, όπως ο Αριστοτέλης, εντούτοις η έννοια της ψυχής και στον Όμηρο συνδέεται με την βιολογική ανθρώπινη υπόσταση, πρωτίστως, όμως με την έννοια του θανάτου.

Η ψυχή κατά τον 6^ο και 5^ο αιώνα θα υποστεί μια σημαντική σημασιολογική διαφοροποίηση που οφείλεται σε δύο σημαντικούς παράγοντες, αφενός, στην σταδιακή αποχώρηση από την ομηρική σύνδεση της ψυχής με τον κίνδυνο του θανάτου και, αφετέρου, στην εφαρμογή του όρου σ' άλλες μορφές ζωής πέρα της ανθρώπινης. Το επίθετο «έμψυχος» δεν αποδίδεται μονάχα στα ανθρώπινα όντα αλλά γενικά σ' όλα τα φύσει όντα. Σύμφωνα με τον Τίμαιο του Πλάτωνα (77b)²⁰, όλα τα έμβια όντα έχουν ψυχή, συμπεριλαμβανομένων των φυτών χωρίς νόηση και πρακτική σκέψη, «το φυτό δέχεται παθητικά όλα τα ερεθίσματα, καθώς η σύσταση του δεν του προσέδωσε τη φυσική ικανότητα να αντιλαμβάνεται και να διατυπώνει σκέψεις για τον εαυτό του· είναι κάτι που ζει, έχει όμως στερηθεί την ικανότητα να κινεί τον εαυτό του». Ακόμα και στον Αριστοτέλη στο Β' βιβλίο των Φυσικών αποδίδεται σ' όλα τα φύσει όντα μία μορφή κίνησης και στάσις, εφόσον όλα τα φύσει όντα έχουν την ικανότητα να φτάνουν στην «ολοκλήρωση» (εντελέχεια) της φύσης τους. Εδώ η εγγενής φύση κάθε όντος ταυτίζεται με την ψυχή που είναι το τέλος κάθε διαδικασίας και εξέλιξης. Επομένως, ενώ στον Όμηρο μόνο οι θνητοί έχουν ψυχή, εντούτοις τον 6^ο και 5^ο αιώνα η φιλοσοφική παράδοση από τον Θαλή αποδίδει την έννοια σε κάθε

²⁰ Πλάτωνος., Τίμαιος., «πάσχον γαρ διατελεῖ πάντα...μόνιμον δέ καί κατετριζωμένον πέπηγεν διά το τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερηθῆναι» (77b-c).

μορφή φυσικού όντος και αυτό γιατί η ψυχή ερμηνεύεται, πλέον, διαφορετικά ως αρχή κίνησης κάθε όντος και όχι απλά ως το αίτιο ζωής. Έχει νόημα πλέον να μιλάμε για την «ψυχή» ως το κριτήριο εκείνο με το οποίο διακρίνεται η ενόργανη (animate) από την ανόργανη (inanimate) ύλη, παρά σαν το ζωτικό αίτιο το οποίο περιορίζεται αυστηρά στον άνθρωπο. Ο Εμπεδοκλής και προφανώς ο Αναξαγόρας θεωρούσαν ότι τα φυτά έχουν ψυχή. Ο Εμπεδοκλής, μάλιστα, υπέθετε ότι είχε περάσει διαδοχικές μετενσαρκώσεις στις οποίες ήταν θάμνος, πουλί και ψάρι. Πράγματι, από την λέξη ζῆν που σημαίνει ζωντανός, απορρέει η λέξη ζών. Ο Lorenz θεωρεί ότι η πυθαγόρεια παράδοση άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στην σημασιολογική εξέλιξη της έννοιας της ψυχής εφόσον η έννοια συνδέθηκε με την αυτοτελή ύπαρξη της μετά το θάνατο, κάτι το οποίο η ομηρική παράδοση φαίνεται να μην αποδέχεται. Το ερώτημα που οι Πυθαγόρειοι θέτουν αυστηρά είναι, ποιά είναι η φύση της ψυχής μετά το θάνατο. Η ψυχή φαίνεται να διατηρεί τις λειτουργικές της ικανότητες μετά το θάνατο και χαρακτηριστικά της προσωπικότητας του ατόμου με βάση το απόσπασμα του Ξενοφάνη (fr 7) για τον Πυθαγόρα.

Ακόμα όμως και η λογοτεχνική κλασική παράδοση του 5^{ου} αιώνα φαίνεται να διαφοροποιείται από την ομηρική αντίληψη για την ψυχή. Οι τραγικοί ποιητές αντιλαμβάνονται την ψυχή σ' ένα διευρυμένο πλαίσιο ώστε ν' αποδίδουν στην ψυχή έναν σύνθετο χαρακτήρα με το να συμπεριλαμβάνουν ικανότητες και αισθήματα που σχετίζονται με το σώμα, όπως η ηδονή που προέρχεται από το φαγητό και το ποτό. Οι άνθρωποι για παράδειγμα ικανοποιούν την ψυχή τους με ένα πλούσιο φαγητό στον Ίωνα του Ευριπίδη (1170). Η ψυχή επίσης συνδέεται με συναισθήματα, όπως η αγάπη, το μίσος και η λύπη. Ο Οιδίποδας αναφέρει ότι η ψυχή του θρηνεί για την εξαθλίωση της πόλης και των κατοίκων της (Οιδίποδας, Τύρρανος 64). Οι ανδρείοι άνδρες στον Ηρόδοτο και Θουκυδίδη έχουν δυνατή (γενναία) ψυχή. Στον δεύτερο ορισμό της

αρετής στο Λάχη του Πλάτωνα, η αρετή ταυτίζεται με την δύναμη της ψυχής (192c). Ο Ιππόλυτος του Ευριπίδη (Hippolytus 1006) περιγράφει τον εαυτό του ότι έχει «ενάρετη ψυχή» λόγω της εγκράτειας του από την ηδονή. Σύμφωνα με τον Lorenz θα ήταν λάθος να πιστεύουμε ότι ηθικοποίηση (moralization) της ψυχής εξαρτήθηκε ολοκληρωτικά από την ορφική και πυθαγόρεια παράδοση. Ήδη ιστορικοί όπως ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης, ποιητές, καθώς και ιπποκρατικά κείμενα, συνδέουν την ψυχή με ηθικές ποιότητες. Από την προσωκρατική παράδοση ο Ηράκλειτος ηθικοποιεί για πρώτη φορά την έννοια της ψυχής, συνδέοντας την με τον ιωνικό όρο «τέρψις». Ο Ηράκλειτος θα διαχωρίσει στην ψυχολογική του θεωρία το συναισθηματικό (ευπαθές) μέρος από το διανοητικό (απαθές) μέρος της ψυχής. Με αυτόν τον τρόπο ο Ηράκλειτος έρχεται κοντά στον σωκρατικό διανοητισμό, όπου η ψυχή συνδέεται με την αρετή της σκέψης και της γνώσης. Σ' ένα λόγο του Αντιφώντα οι δικαστές αποφασίζουν να πάρουν την ψυχή κάποιου ο οποίος «σχεδίασε» το έγκλημα. Η ψυχή φαίνεται να συνδέεται με την πρακτική σκέψη και τον σχεδιασμό μιας ανόσιας πράξης.

Ο Burnet²¹ θεωρεί ότι η σωκρατική αντίληψη για την ψυχή αποτελεί μία δραματική μετατόπιση από την ελληνική παραδοσιακή σκέψη και γλώσσα. Για τον Σωκράτη η ψυχή ταυτίζεται με την έννοια του εαυτού, το προσωπικό «εγώ». Ωστόσο ο Lorenz επισημαίνει κριτικά ότι ο Burnet, αφενός, αγνοεί την παραδοσιακή ελληνική σύνδεση της ψυχής με την πρακτική σκέψη και, αφετέρου, την χρήση της έννοιας ως φορέα ήθους. Ο Burnet καταλήγει ότι, με εξαίρεση τον Φιλοκτήτη του Σοφοκλή, δεν υπάρχει πουθενά στην ελληνική, μη φιλοσοφική, λογοτεχνική γραμματεία κείμενο που να προτείνει ότι η ψυχή συνδέεται με την γνώση

²¹ J. Burnet., "The Socratic Doctrine of the Soul", London, 1916. Ο Burnet φαίνεται να καλλιεργεί στο έργο του μια αντίληψη για την ψυχή ως την ψυχολογική προσωπικότητα την οποία αποδίδει στον Σωκράτη.

ή άγνοια ή έστω, έχει ηθικές συμπαραδηλώσεις. Φαίνεται ότι η άποψη του Burnet είναι απόλυτη και αβάσιμη.

Στην ελληνική παραδοσιακή αντίληψη του 5^{ου} αιώνα υπάρχουν αμφιβολίες για το τι γίνεται η ψυχή μετά το θάνατο. Στην Απολογία (40c) ο Σωκράτης φαίνεται να είναι αναποφάσιτος για το εάν η ψυχή επιβιώνει μετά την αποδέσμευση της από το σώμα. Στους πλατωνικούς διαλόγους θα πρέπει να γίνει ένας διαχωρισμός ανάμεσα στους πρώιμους ελεγκτικούς διαλόγους, όπου ο ιστορικός Σωκράτης ενδιαφέρεται για την ψυχή ως φορέα αρετής και γνώσης και στους μέσους πλατωνικούς διαλόγους (Φαίδωνα Πολιτεία) όπου πλέον η ψυχή θεμελιώνεται μεταφυσικά κάτω από την επίδραση της πυθαγόρειας και ορφικής παράδοσης. Ήδη από τον Μένωνα φαίνεται ότι η θεωρία της αθανασίας της ψυχής στον Πλάτωνα σχετίζεται άμεσα με την θεωρία της ανάμνησης και την θεωρία των ιδεών και μας αφήνει να εικάσουμε ότι η ψυχή μετά το θάνατο διατηρεί την νοητική της υπόσταση και την δύναμη του γνωστικού της περιεχομένου. Η πλατωνική θεωρία της αθανασίας της ψυχής θεμελιώνεται, πλέον, ρητά στον Φαίδωνα όπου διαρθρώνονται αλληπάλληλα, αλληλοεξαρτώμενα, συνεκτικά επιχειρήματα εναντίον της άποψης των πολλών ότι η ψυχή μετά το θάνατο διασκορπίζεται και καταστρέφεται, όπως η αναπνοή ή ο καπνός (70a). Ο Πλάτωνας διακρίνει σύμφωνα με το επιχείρημα της ομοιότητας (the affinity argument 78b – 80b), δύο οντολογικές κατηγορίες, από την μία υπάρχουν τα αισθητά που είναι σύνθετα (μεριστά) και υπόκεινται στην γένεση και φθορά, και από την άλλη υπάρχουν τα νοητά που είναι αμέριστα (αδιαίρετα) και δεν υπόκεινται στη γένεση και φθορά, όπως η ιδέα της ισότητας και ομοιότητας. Αυτές οι δύο οντολογικές κατηγορίες είναι αλληλοαποκλειόμενες. Η ψυχή παρά το γεγονός ότι δεν είναι ιδέα, εντούτοις, έχει τα χαρακτηριστικά της κατηγορίας των ιδεών, δηλαδή ομοιάζει με τις ιδέες. Εδώ φαίνεται καθαρά ο πλατωνικός οντολογικός

δυσισμός, το σώμα είναι σύνθετο και ευπαθές ενώ η ψυχή είναι απλή, αμέριστη και αμετάβλητη. Το επιχείρημα βέβαια αφήνει ανοικτό εάν η ψυχή ανήκει αποκλειστικά στο νοητό κόσμο ή έχει μια ενδιάμεση θέση μεταξύ αισθητών και νοητών, κάτι το οποίο θα φανεί στον Τίμαιο. Ο Κέβης (88b) αναγνωρίζει ότι εάν δεν αποδειχθεί ότι η ψυχή δεν υπόκειται στην φθορά, τότε δεν μπορεί να αποδειχθεί και η αθανασία της ψυχής. Το ζήτημα, επομένως, είναι πως αποδεικνύεται ότι η ψυχή είναι άφθαρτη. Ο Σωκράτης αποδεικνύει στο τέλος την αθανασία της ψυχής, εφόσον στην ψυχή ανήκει το ουσιώδες γνώρισμα της ζωής, όπως στην φωτιά ανήκει το ουσιώδες γνώρισμα της θερμότητας. Στον Φαίδωνα υπάρχει και ένα ξεχωριστό επιχείρημα (79c) σχετικά με την σχέση ομοιότητας των ιδεών με την ψυχή που μας θυμίζει το ηρακλείτιο απόσπασμα, όπου περιγράφεται η συναισθηματική έξαρση της ψυχής.

Η ψυχή όταν μελετά τις ιδέες είναι σταθερή, αντίθετα, όταν ασχολείται με τα αισθητά μοιάζει ασταθής και ζαλισμένη σαν να βρίσκεται υπό την επίρροια μέθης. Μία ανάλογη εικόνα βρίσκουμε και στο ηρακλείτιο απόσπασμα.

Το ερώτημα σχετικά με τον Φαίδωνα είναι πόσο διαμορφωμένη είναι η εικόνα ή η φύση της ψυχής όπως παρουσιάζεται στον συγκεκριμένο διάλογο.

Στην ψυχολογική θεωρία του Πλάτωνα θα πρέπει να διακρίνουμε δύο διαφορετικά μοντέλα εξήγησης. Στο Φαίδωνα έχουμε μία μονιστική αντίληψη για την ψυχή. Η ψυχή είναι μια απλή, αδιαίρετη, λογική ουσία, αντίθετα το σώμα είναι ένα θνητό και σύνθετο οργανικό σύνολο. Ο Πλάτωνας εδώ έρχεται κοντά στο σωκρατικό διανοητισμό. Ο σκοπός του διαλόγου είναι η απόδειξη της αθανασίας της ψυχής. Αυτό προϋποθέτει την απόδειξη της αφθαρσίας της, κατά συνέπεια η ψυχή πρέπει να είναι αδιαίρετη, γιατί οτιδήποτε σύνθετο είναι ευπαθές και θνητό. Αντίθετα, στην Πολιτεία ο Πλάτωνας φαίνεται όχι να απορρίπτει την εικόνα της

ψυχής που βρίσκουμε στον Φαίδωνα αλλά να διευρύνει το περιεχόμενο της σε τρία διαφορετικά μέρη (τριχοτομία). Ο Πλάτωνας φαίνεται να ορίζει την ψυχή σε σχέση με την θεωρία της δικαιοσύνης την οποία θεμελιώνει στο πλαίσιο τη σωστής λειτουργίας των τριών μερών της ψυχής που αντιστοιχούν στις τρεις τάξεις της Πολιτείας, οι οποίες αν και είναι διακριτές, εφόσον κάθε τάξη έχει την δική της αρετή, ωστόσο και τα τρία μέρη βρίσκονται σε μια λειτουργική ενότητα (353c) «στάσου τώρα μια στιγμή, θα μπορούσαν ποτέ τα μάτια να εκτελέσουν καλά την δουλειά τους, εάν δεν είχαν την αρετή να εκτελέσουν καλά την δουλειά τους...», επίσης (353d) «έχει τάχα και η ψυχή μιαν ορισμένη δουλειά που δεν θα μπορούσε να εκτελεσθεί με κανένα άλλο τρόπο; παρδ. το επιμελεῖσθαι, ἄρχειν, βουλευέσθαι και τα τοιαύτα πάντα». Ο Πλάτωνας θεμελιώνει στην Πολιτεία την ενότητα (unity) της ψυχής μέσω της θεωρίας της δικαιοσύνης που αποτελεί την ανώτατη αξιολογικά ηθική αρετή. Και για τον Ηράκλειτο η ενότητα είναι αξιολογικά πρότερη του μέρους από το οποίο αποτελείται. Στον Φαίδωνα έχουμε σύγκρουση ανάμεσα στο σώμα και ψυχή, σύμφωνα με τον Lorenz, ενώ στην Πολιτεία έχουμε διάκριση ανάμεσα σε τρία μέρη της ψυχής. Στον Αριστοτέλη για πρώτη φορά έχουμε μια ξεχωριστή πραγματεία «Περί ψυχής», όπου θεμελιώνεται ο μεταφυσικός χαρακτήρας της πάνω στο μεταφυσικό ζεύγος ύλης και μορφής (είδους). Η ψυχή για τον Αριστοτέλη είναι το ειδικό αίτιο (εντελέχεια) κάθε φυσικού σώματος. Η ψυχή ορίζεται σε σχέση με το σώμα και όχι ανεξάρτητα απ' αυτό, όπως κάνει ο Πλάτωνας, γιατί για τον Αριστοτέλη υπάρχει μια άμεση σχέση σώματος και ψυχής. Καταλογίζει στην ψυχή διαφορετικές ικανότητες που σχετίζονται με το σώμα, όπως η θρεπτική ικανότητα, εντούτοις θεωρεί ότι η θεωρητική ικανότητα της ψυχής αποτελεί ξεχωριστό γένος από τα υπόλοιπα απλά μέρη.

γ. Η ηρακλείτεια θεωρία της ψυχής.

1. Η χρήση του μεταφορικού μοντέλου στην ηρακλείτεια ψυχολογική θεωρία: η διττή ερμηνευτική παράδοση (σημαίνον και σημαινόμενον).

Δεν μπορούμε, νομίζω, να εξετάσουμε τα χωρία που αφορούν στην ηρακλείτεια αντίληψη για την ψυχή εάν πρώτα δεν αποσαφηνίσουμε ότι, αφενός, δεν υπάρχει μια συστηματική και ξεχωριστή πραγμάτευση από την κοσμολογική θεωρία, αντίθετα, ο λόγος για την ψυχή και ο λόγος του σύμπαντος βρίσκονται σε άμεση συνάφεια (coherence) και αντιστοιχία και, αφετέρου, η ερμηνεία των αποσπασμάτων που σχετίζονται με την ψυχή προϋποθέτει την εξήγηση του μεταφορικού μοντέλου στον Ηράκλειτο²².

Στα ηρακλείτεια αποσπάσματα βρίσκουμε μια πληθώρα μεταφορικών μοντέλων, το περιεχόμενο των οποίων αντλούνταν από τις ανθρώπινες τέχνες. Μέσα απ' αυτά τα μεταφορικά μοντέλα ή εικόνες εκφραζόταν η θεωρία του Ηράκλειτου για την ψυχή και τον κόσμο όπως συμβαίνει με την μεταφορική εικόνα του κυκεώνα (Marcovich 31)²³ και του ποταμού (40 Marc / 12 Diels)²⁴, των οποίων τα συμφραζόμενα φαίνεται να είναι, όντως, ψυχολογικά. Το ερμηνευτικό πρόβλημα που ανακύπτει σε σχέση μ' αυτά τα μεταφορικά μοντέλα είναι ότι πέρα από το καθαρά εικονικό επίπεδο (σημαίνον) θα πρέπει να αναζητήσουμε το αναφορικό επίπεδο (referential) που αφορά στη βαθύτερη εξήγηση του περιεχομένου της εικόνας.

²² A. Lebedev., «The Imagery of Lampadedromia in Heraclitus», Φιλοσοφία, 17-18, 1987-8, σ.σ. 233-257.

²³ E. Ρούσσοσ., Προσωκρατικοί Β, «Και ο κυκεών δίσταται μή κινούμενος» (απ.31) και (125 Dies), «καθαπέρ Ηράκλειτος φησί, και ο κυκεών δίσταται <μη> κινούμενος», Theophrastos, De Vertigine 9.

²⁴ (Marc. 40a) και (12 Diels)., «ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα και ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ», Arius Didymus fr 39.2, ed Diels, Doxographi Graeci, p. 471,4.

Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα κοσμολογικού μοντέλου βρίσκεται στο απόσπασμα 60B Diels / 33 Marcovich²⁵ που παραδίδεται από τον Ιππόλυτο (Refutatio ix, 10, 4) για το οποίο έχουν δοθεί διαφορετικές ερμηνείες και αυτό γιατί, νομίζω, ότι δεν φαίνονται καθαρά τα όρια ανάμεσα στα κοσμολογικά και ψυχολογικά συμφραζόμενα, εφόσον η λειτουργική δομή της φύσης βρίσκεται, σε αντιστοιχία (adequatio) με την λειτουργική δομή της ανθρώπινης ψυχής.

Σ' αυτό το απόσπασμα ο κόσμος συμπαραβάλλεται μ' ένα μεγάλο στάδιο του οποίου οι αθλητές έτρεχαν άνω και κάτω²⁶. Σύμφωνα με τον Διογένη Λαέρτιο (ix, 8-9) τα συμφραζόμενα είναι κοσμολογικά και αναφέρονται στην μεταβολή των στοιχείων η οποία γίνεται άνω και κάτω, από την θάλασσα → στη γη (μεταβολή προς τα κάτω) και από τη γη → στη θάλασσα (μεταβολή προς τα πάνω). Η κοσμογονική ερμηνεία του Διογένη Λαερτίου (ο οποίος αποδίδει στον Ηράκλειτο ένα είδος κοσμογονικής αναθυμιάσις) απορρέει από τον αριστοτελικό Θεόφραστο ο οποίος θεωρούσε ότι το απόπ. 31A Diels στο οποίο περιγράφονται οι μετατροπές του πυρός αναφέρεται ακριβώς στην διαδικασία της κοσμογονίας. Μία άλλη ερμηνεία έχει δοθεί από τον Φίλωνα (de somn. I 24,156) ο οποίος πίστευε ότι η φρασεολογία «άνω» και «κάτω» αναφέρεται στην μεταβλητότητα (variability) της ανθρώπινης τύχης, «οδός τις ἤδ' ἐστίν ἄνω και κάτω των ἀνθρωπειῶν πραγμάτων, ἀστάτοις και ἀνιδρῦτοις χρωμένη συντιχίαις.....»²⁷.

Το ερώτημα που τίθεται είναι εάν, όντως, τα συμφραζόμενα είναι μόνο κοσμογονικά ή μπορούμε να υποθέσουμε ότι το απόσπασμα εκφράζει, στο αναφορικό επίπεδο, ένα δεύτερο είδος αναθυμιάσις που σχετίζεται με το βιολογικό ανθρώπινο κύκλο.

²⁵ (Marc. 33 / Diels 60), «οδός ἄνω κάτω μία και ὠνή», Hippolytus, Refutatio ix.10.4.

²⁶ «The Cosmos as Stadion. Agonistic metaphors in Heraclitus' cosmology» in Phronesis 1985 p131-150

²⁷ G.S Kirk., The Cosmic Fragments, p. 105-106.

Ο Charles Kahn θεωρεί ότι τα συμφραζόμενα δεν είναι μόνο κοσμολογικά αλλά και ψυχολογικά²⁸. Μπορεί να υποτεθεί ότι η οδός άνω και κάτω εκφράζει το κυκλικό πεπρωμένο της ψυχής (the cyclical destiny of psyche) η οποία πηγαιίνει απ' την ανώτερη βαθμίδα (ξηρότητα) στην κατώτερη, αξιολογικά, βαθμίδα (υγρασία). Ο Gigon αντεπιτίθεται στην κοσμογονική και κοσμολογική ερμηνεία του Διογένη Λαερτίου. Θεωρεί ότι στο απόσπασμα πρέπει να αποδοθεί ένα είδος φυσικής ερμηνείας (physical application) που σχετίζεται με τις αλλαγές που υφίσταται η ψυχή, καθώς περνάει από την υγρή στην ξηρή κατάσταση και αντίστροφα. Ο Gigon φαίνεται να στηρίζεται στο απόσπασμα 36 Diels / 66 Marcovich²⁹ το οποίο θεωρεί συμπληρωματικό γιατί μας δίνει μια πληρέστερη εικόνα για τον κύκλο της ψυχής.

Το ερμηνευτικό πρόβλημα που προκύπτει είναι κατά πόσο τα συμφραζόμενα του αποσπάσματος είναι ψυχολογικά, εάν δηλαδή, το συγκεκριμένο απόσπασμα μπορεί, εν μέρει, να αποτελέσει τη βάση της ψυχολογικής θεωρίας του Ηράκλειτου.

Το απόσπασμα δεν φαίνεται να στηρίζεται στην ψυχολογική εξήγηση. Η μεταφορική εικόνα συνδέεται με την ερμηνεία του σταδίου. Οι αθλητές έτρεχαν από την αφετηρία στο τέρμα. Εάν αυτή η κίνηση επαναλαμβανόταν πολλές φορές τότε είχαμε τον «δόλιχο». Η έννοια του δολύχου συνδέεται με την αιώνια επανάληψη. Ο Ηράκλειτος είχε στο νου του την κυκλική αλλαγή των αντιθέτων στην διαδικασία της περιοδικής εκπύρωσης. Πράγματι φαίνεται ότι η έννοια της οδού ταυτίζεται με την έννοια του σταδίου που συμπαραβάλλεται με το σύμπαν. Τα συμφραζόμενα δεν μπορούν να αφορούν στον βιολογικό ανθρώπινο κύκλο ο οποίος για τον Ηράκλειτο δεν είναι αιώνιος αλλά πεπερασμένος.

²⁸ Charles Kahn., *The Art and Thought of Heraclitus*, p.p 240-241.

²⁹ (M. 66 / 36 Diels), «Ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δέ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δέ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δέ ψυχῆ», *Clement, Stromateis VI*. 17.2.

Η ανθρώπινη ψυχή είναι θνητή όπως θα φανεί στο μεταφορικό μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας.

Η χρήση συνεπώς του μεταφορικού μοντέλου στον Ηράκλειτο έχει κοσμολογικές και ανθρωπολογικές προεκτάσεις. Αντίθετα από τους ποιητές (Όμηρο και Αρχίλογο) οι οποίοι έρχονται σ' επαφή με τα πράγματα (εγκυρεύουσιν) δεν μπορούν όμως να τα κατανοήσουν ορθά (ουδέ μαθόντες γινώσκειν) ο Ηράκλειτος χρησιμοποιεί ακριβώς τη μεταφορά για να εισαγάγει στο φιλοσοφικό λόγο μια νέα μορφή μικρογλώσσας που έχει κοσμολογικό, ηθικό και ψυχολογικό χαρακτήρα.

Για τον Ηράκλειτο ο φιλοσοφικός λόγος δεν αναιρεί το νόημα του μέσω της εικόνας, αντίθετα, νομίζω ότι μέσω της εικόνας ο Ηράκλειτος επιβεβαιώνει την αλήθεια του περιεχομένου των λόγων του. Ο

Ηράκλειτος είναι ένας πολιτικός και ηθικός ρεαλιστής. Έψαχνε ένα αντικειμενικό πρότυπο τόσο στο επίπεδο της πολιτείας όσο και στο επίπεδο της γνώσης και της ηθικής. Συμπερασματικά, ο κύριος σκοπός της χρήσης των μεταφορικών μοντέλων από την ανθρώπινη κοινωνία είναι να υποδηλωθεί, κυρίως, ο παραλληλισμός ανάμεσα στην ανθρώπινη συμπεριφορά (ήθος) όπως εκδηλώνεται μέσα από τις διάφορες τέχνες και στη φύση. Αυτός ο παραλληλισμός ισοδυναμεί, ουσιαστικά, με την αναλογία μικρόκοσμου (ανθρώπινη ψυχή) και μακρόκοσμου (κοσμική ψυχή). Η ανάλυση των μεταφορικών μοντέλων που αφορούν στην ψυχή στον Ηράκλειτο ανάγεται, ερμηνευτικά, σε δύο διαφορετικά επίπεδα: στη εικονική σημασία (σημαίνον) και αναφορική (referential).

Στο πλαίσιο αυτής της διττής ερμηνευτικής παράδοσης σχετικά με την εξήγηση των μεταφορικών εικόνων, θα πρέπει να ιδωθούν τόσο το μοντέλο του σταδίου, όσο και το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας. Μολονότι τα δύο αυτά αγωνιστικά μοντέλα φαίνεται να έχουν πολλά κοινά γιατί και τα δύο αφορούν δύο όμοιες δραστηριότητες, ωστόσο, πρόκειται για δύο διακριτά μοντέλα. Στην περίπτωση του σταδίου τα συμφραζόμενα είναι

κοσμολογικά, ενώ στην περίπτωση της λαμπαδιοδρομίας τα συμφραζόμενα είναι καθαρά ανθρωπολογικά και ψυχολογικά. Η παράλληλη, όμως, μελέτη τους μας βοηθάει, νομίζω, να κατανοήσουμε την άμεση συνάφεια (coherence) και αντιστοιχία (adequatio) της κοσμικής και ανθρώπινης φύσης (ψυχής). Το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας αποτελεί, εν μέρει, τη βάση της ψυχολογικής θεωρίας του Ηράκλειτου εάν υποθέσουμε ότι η ανθρώπινη ψυχή συμβολίζεται στο επίπεδο του αγώνα με την δάδα που μεταδίδεται από τον έναν αθλητή στον άλλο. Στη μελέτη του μοντέλου της λαμπαδιοδρομίας μας βοηθάνε και αποσπάσματα που αφορούν στην κίνηση των ουράνιων σωμάτων. Ακολουθώντας το απ. 15a Diels / 58b Marcovich, ο ήλιος στο μεταφορικό κοσμολογικό επίπεδο του σταδίου νοείται ως απτόμενος και αποσβεννύμενος σύμφωνα με την κοσμολογική εξήγηση της αναθυμιάσις (ημέρα –νύχτα), όπου το μισό της θάλασσας γίνεται πρηστήρ, δηλαδή, πυρ (53 a Marc.)³⁰. Το απόσπασμα συνάδει με την διδασκαλία του Ηρακλείτου για τα ουράνια σώματα (61 Marc.) «σκάφας», σύμφωνα με την οποία τα ουράνια σώματα είναι σκάφες που γεμίζουν καύσιμο υλικό το οποίο «εξατμίζεται» από την θάλασσα καθώς οι σκάφες γυρίζουν ανάποδα, έτσι περνάμε από διαδοχικές φάσεις φωτεινότητας, λαμπρότητας και απόσβεσης. Η κίνηση του ήλιου μας παραπέμπει στην κίνηση άνω και κάτω (απ. 60 Diels)³¹ για να εκφράσει ο Ηράκλειτος στο αναφορικό επίπεδο την ιδέα της κοσμολογικής κυκλικής αλλαγής της φύσεως και της αιώνιας επανάληψης (δόλιχος). Συμπληρωματικό του απ. 15a Diels είναι το απόσπ. 100 Diels / 64 Marc³², όπου ο ήλιος παρουσιάζεται ως επιστάτης και σκοπός εφόσον απ' αυτόν εξαρτώνται οι εποχές και όλες οι εναλλαγές,

³⁰ (Diels 31 A / Marc. 53A), «πυρός τροπαί πρώτων θάλασσα, θαλάσσης δέ τό μὲν ἤμισυ γῆ, τό δέ ἤμισυ πρηστήρ», Clement Stromateis, V.104.3.

³¹ ο.π., 25.

³² (Diels 100 / Marc. 64), «περιόδους ᾧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ᾧν και σκοπός, ὀρίζειν και βραβεύειν και ἀναδεικνύειν και ἀναφαίνειν μεταβολάς και ὥρας αἱ πάντα φέρουσι καθ' Ἡράκλειτον», Plutarch, Quaestiones Platonicae 1007 D – E.

«περιόδους ὧν ὁ ἥλιος ἐπιστάτης ὧν και σκοπός ὀρίζειν και βραβεύειν...».

Και σ' αυτό το απόσπασμα εκφράζεται η ιδέα της περιοδικής (recurrent) επαναλαμβανομένης κοσμολογικής δυναμικής κίνησης.

Αντίθετα, στο μεταφορικό μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας ο ἥλιος αντιστοιχεί ή συμβολίζεται με την δάδα (torch) που επίσης ανάβει και σβήνει (όπως ο κοσμικός ἥλιος) στην διαδικασία της διαδοχής. Η διαδοχή αυτή συμβολίζει στο ανθρωπολογικό επίπεδο το πέρασμα από την ζωή στο θάνατο. Απ' αυτή, επομένως, τη συγκριτική μελέτη συνάγεται ότι τα δύο αγωνιστικά μοντέλα, μολονότι έχουν άμεση συνάφεια, έχουν διαφορετικό αναφορικό (referential) επίπεδο ερμηνείας. Το ερμηνευτικό πρόβλημα, δηλαδή, στα δύο μοντέλα είναι να δούμε το πώς συνδέεται η έννοια του «δολίχου», εφόσον στο αρχαίο στάδιο όπου οι αθλητές κινούνται άνω και κάτω πολλές φορές³³, με την έννοια της «διαδοχής» όπου εκεί δεν υπάρχει η έννοια της κοσμικής κυκλικής κίνησης, αντίθετα, η πορεία είναι ευθύγραμμη και διακεκομμένη, εφόσον κάθε αθλητής διανύει μια πορεία ευθεία, όχι κυκλική, σταματώντας μονάχα όταν δίνει την σκυτάλη στον επόμενο αθλητή.

Ένα απόσπασμα, νομίζω, που θα μπορούσε να βοηθήσει ώστε να δοθεί μια απάντηση στο πώς συνδέεται η έννοια του κοσμολογικού κύκλου με την έννοια της διαδοχής είναι το απόσπασμα 34 Marc / 103 Diels³⁴. Εκεί ο Ηράκλειτος αναφέρει ότι κάθε σημείο ενός κύκλου είναι αρχή και πέρασ. Το ερμηνευτικό πρόβλημα είναι εάν η αναφορά είναι στις κοσμολογικές αλλαγές. Στο «Περί Διαίτης» (1.19) ο Ιπποκράτης ερμηνεύει τον κύκλο συμβολικά, «πλοκεῖς ἄγοντες κύκλω πλέκουσιν, ἀπό της ἀρχῆς εἰς την

³³ Το ρήμα «δολιχεύω» ή «δολιχοδρομέω» σημαίνει επαναλαμβάνω την ίδια κίνηση πολλές φορές. Το ρήμα είναι σύνθετο από το ουσιαστικό δόλιχος που είναι ο μακρὺς δρόμος και το απαρέμφατο δραμεῖν που σημαίνει τρέχω. Έτσι η κοσμική ψυχή «δολιχοδρομεῖ», δηλαδή, τρέχει έναν μακρὺ δρόμο σε μια αιώνια επανάληψη. Την ίδια αιώνια κίνηση βρίσκουμε στην κοσμική ψυχή του πλατωνικού Τίμαιου.

³⁴ (Diels 103 / 34 Marc), «Ξυνόν γάρ ἀρχῆ καί πέρασ ἐπί κύκλου περιφέρειας κατὰ τόν Ηράκλειτον», Porphyry Quaestiones Homericae, on Iliad xiv.200.

αρχήν τελευτώσι· τῷτο περίοδος ἐν τῷ σώματι ὀκόθεν ἄρχεται, ἐπί τούτο τελευτᾷ»³⁵. Εδώ ο Ιπποκράτης μιλάει για τον βιολογικό κύκλο του ανθρώπινου σώματος. Θα μπορούσε ν' αναφέρεται στην αρχή και το τέλος της ζωής, αν και αυτό δεν αποδεικνύεται. Ο Kahn³⁶ συνδέει το απόσπασμα 103 Diels με το απόσπασμα 20 Diels / 99 Marcovich³⁷, όπου εκεί ο Ηράκλειτος αναφέρεται στον κύκλο των γενεών και τον κύκλο της θνητότητας (cycle of mortality). Όπως κάθε σημείο του κύκλου είναι αρχή και πέρασ (ὄριο), ἔτσι και η ζωή είναι αρχή θανάτου και ο θάνατος αρχή ζωής. Η αντίληψη αυτή θεμελιώνεται ἐπὶ τη βάση της ενότητας των αντιθέτων. Ο κύκλος, δηλαδή, μπορεί να συμβολίζει την ενότητα που νοείται, τόσο ως θάνατος, όσο και ως ζωή, γι' αυτό και κάθε μέρος του ζεύγους γίνεται αντιληπτό μέσω της αμοιβαίας αντιπαράθεσης τους. Ο θάνατος δεν μπορεί να γίνει αντιληπτός χωρίς τη ζωή, ούτε η ζωή χωρίς το θάνατο. Το ίδιο ισχύει και για τις κοσμικές αλλαγές (ημέρα –νύχτα). Τα συμφραζόμενα μπορεί να είναι ψυχολογικά και εσχατολογικά. Υπάρχει μια περιοδική κανονικότητα από τη ζωή στον θάνατο που είναι ανάλογη της περιοδικής κοσμολογικής αλλαγής των τεσσάρων στοιχείων. Οι βιολογικές διεργασίες, δηλαδή, νοούνται σ' αντιστοιχία με τις κοσμολογικές. Αυτή η αντιστοιχία θα μπορούσε να παρασταθεί σχηματικά από δύο ομόκεντρους κύκλους σύμφωνα με τον Ε. Ρούσσο³⁸ ο οποίος στηρίζεται στην έκδοση του Marcovich. Ο ευρύτερος κύκλος παριστάνει τις τροπές του κοσμικού πυρός, ενώ ο στενότερος κύκλος, την μετάβαση από την ζωή στο θάνατο και αντίστροφα (γένεσις ↔ θάνατος). Εδώ προκύπτει πρόβλημα ερμηνείας ως προς το ποια είναι η εννοιολογική σχέση ανάμεσα στο κοσμολογικό και βιολογικό κύκλο. Εκείνο που

³⁵ Kirk., *The Cosmic Fragments*, p. 114.

³⁶ Charles Kahn., *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 235.

³⁷ (20 Diels / 99 Marcovich), «γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν [μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι] και παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι».

³⁸ Ε. Ρούσσο., *Οι Προσωκρατικοί*, υπόσ. 66, σ. 183.

προτείνει ο Ε. Ρούσσο, είναι ότι ο βιολογικός κύκλος εξαρτάται από τον κοσμολογικό. Η δομή του βιολογικού κύκλου εξηγείται μέσω της δομής του κοσμολογικού κύκλου. Αυτό σημαίνει ότι κάθε βιολογική αλλαγή εξηγείται ως αλλαγή στοιχείων, εφόσον στο επίπεδο του μικρόκοσμου η ανθρώπινη ψυχή έχει για τον Ηράκλειτο φυσική εξήγηση, όπως φαίνεται στο απόσπασμα 66 Marcovich. Απ' αυτή την συνάφεια κοσμογονίας και βιολογίας στην σκέψη του Ηράκλειτου που εξηγείται από το γεγονός ότι για τον ίδιο όλα αποτελούν μία αδιάσπαστη ενότητα, μπορούμε να κατανοήσουμε και την σχέση των δύο αγωνιστικών μοντέλων του σταδίου και της λαμπαδιοδρομίας. Ο κόσμος και η ανθρώπινη ψυχή έχουν την ίδια ακριβώς υλική δομή. Υπάρχει, δηλαδή, μία διαλεκτική σχέση μεταξύ φύσης και ψυχής.

2. Η ιδέα της «απειρότητας» στο λόγο της ψυχής (απόσπ. 45 Diels / 67 Marcovich).

Σύμφωνα με τον Kahn³⁹, υπάρχουν λεξιλογικά χαρακτηριστικά στο απόσπασμα 34 Marcovich / 103 Diels που παραθέτει ο Πορφύριος από τα οποία συνάγεται ότι το μεταφορικό μοντέλο του κύκλου είναι αυθεντικά ηρακλείτιο. Από τη μία η λέξη «πέρας» η οποία μπορεί να σημαίνει τα «όρια» ενός κύκλου ή τα «μέτρα» βρίσκεται και στο απόσπασμα 45 Diels / 67 Marc.⁴⁰, όπου εκεί γίνεται αναφορά για το «λόγο» της ψυχής που είναι τόσο βαθύς, ώστε δεν μπορούμε να βρούμε τα όρια του (πέρατα) όποια κατεύθυνση κι εάν πάρουμε. Το συγκεκριμένο απόσπασμα παρουσιάζει ερμηνευτικά προβλήματα, το ένα αφορά στο εάν μπορούμε να μιλάμε για

³⁹ ο.π., 27, p. 235, According to Kahn :There are two linguistic features of Porhyry's citation which suggest literal authenticity...one is the term "peras"the second hint of verbal accuracy is the old Ionic form xynos.

⁴⁰ (45 Diels/ 67 Marc), «ψυχής πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο πᾶσαν επιπορευόμενος ὁδὸν οὕτω βαθύν λόγον ἔχει», Diogenes Laertius IX.7.

«πέρατα» της ψυχής και το άλλο στο τι εννοεί ο Ηράκλειτος με τη φράση «λόγος της ψυχής»⁴¹.

Σύμφωνα με τον Ε. Ρούσσο με τη λέξη πέρατα ο Ηράκλειτος εννοεί τα μέτρα μέσα στο χώρο. Στο σημείο αυτό θα πρέπει να γίνει μια διάκριση, νομίζω, ανάμεσα στην κοσμική και ανθρώπινη ψυχή. Στη μελέτη του Ε. Ρούσσου σχετικά με τον «Ηράκλειτο στις Εννεάδες του Πλωτίνου»⁴², φαίνεται ότι η ιδέα της απειρότητας που διακρίνει τον χαρακτήρα της ψυχής στον Ηράκλειτο έχει επηρεάσει και την αντίληψη του Πλωτίνου για την ψυχή, ο οποίος στο βιβλίο του 27 Περί Ψυχής αποριών α', θεωρεί ότι η φύση της ψυχής έχει ακαθόριστο μέγεθος, πιάνει όλο το χώρο του σώματος, ενώ ταυτίζεται η έκταση της με την έκταση του σώματος. Και εάν πάλι το σώμα δεν υπήρχε, το μέγεθος δεν θα ήταν κάτι που θα της έλειπε, γιατί η ψυχή είναι αυτή που είναι και το σύμπαν έχει τόση έκταση, όση κρατά η ψυχή η οποία το συντηρεί. Ο Πλωτίνος, προφανώς, αναφέρεται στην κοσμική ψυχή της οποίας η φύση είναι ναί μεν ακαθόριστη ως προς το μέγεθος, αλλά καθορίζει το σώμα του σύμπαντος το οποίο φέρνει σε τάξη. Εδώ είναι έντονη η απήχηση από τον πλατωνικό Τίμαιο, όπου η ψυχή μετέχει «λογισμού» και «αρμονίας» και χαρίζει στον κόσμο συνοχή και τάξη⁴³. Η ψυχή ταυτίζεται με το μαθηματικό πέρας (λόγο) για να καθορίσει την άτακτη φύση του σώματος του σύμπαντος. Ανάλογα, και στον Φίληβο η οντολογική κατηγορία του πέρατος ταυτίζεται με το μαθηματικό μέτρο και την μαθηματική αναλογία η οποία φέρνει σε τάξη την οντολογική κατηγορία του απείρου που ταυτίζεται με την πολλαπλότητα και ακαθόριστη φύση των αισθητών πραγμάτων. Το πρόβλημα που τίθεται είναι, εάν θα μπορούσαμε, ίσως, να

⁴¹ A. Lebedev, On the referential meaning of the term ψυχή in Heraclitus' cosmological fragments

⁴² Ε. Ρούσσο, Ο Ηράκλειτος στις Εννεάδες του Πλωτίνου, κεφ. 2, σ.σ. 34-35.

⁴³ Πλάτωνος, Τίμαιος, (37α), «αυτή δέ άόρατος μεν, λογισμού δε μετέχουσα και αρμονίας ψυχή...».

δώσουμε μία ανάλογη εξήγηση του κοσμικού λόγου ή της κοσμικής ψυχής στον Ηράκλειτο, η οποία ταυτίζεται (εννοιολογικά) με την ενότητα, εάν, δηλαδή, μιλώντας για το «λόγο» της ψυχής εννοούμε τον «μαθηματικό λόγο», όπως τον εννοεί η πλατωνική μεταφυσική που ο ανθρώπινος νους δεν μπορεί να συλλάβει, ή, εάν η έννοια του λόγου ταυτίζεται, μεταφυσικά, με την έννοια του ενδοκοσμικού μέτρου. Θα ήταν, νομίζω, διανοητικό άλμα να υποθέσουμε ότι ο «λόγος» της ψυχής στον Ηράκλειτο σχετίζεται με την πυθαγόρεια ή πλατωνική αντίληψη του αριθμού ή της μαθηματικής αναλογίας. Για τον Ηράκλειτο δεν υπάρχουν δύο διαφορετικοί, οντολογικά, κόσμοι του ενός και των πολλών, όπως υποθέτουν οι Πυθαγόρειοι, που να βρίσκονται σε αμοιβαία «πόλωση» ή «αντιπαράθεση» λόγω της διαφορετικής τους φύσης, ώστε η κατηγορία του ενός να φέρει σε τάξη την κατηγορία των απείρων αισθητών. Η πλατωνική διαλεκτική, στην ύστερη περίοδο, θεμελιώνεται μαθηματικά, ως ένα είδος «μίξης» δύο οντολογικών κατηγοριών του πέρατος και απείρου. Για τους Πυθαγορείους οι αρχές των αριθμών είναι αρχές των όντων. Το μέτρο είναι εγγενές στη φύση εξ' αρχής, δεν αποτελεί ξεχωριστή οντολογική κατηγορία. Υπάρχει μια εσωτερική τελεολογική εμμένεια. Το μέτρο δεν είναι προϊόν σχεδίου όπως στον Τίμαιο. Αυτό σημαίνει ότι η ενότητα δεν νοείται ως το μαθηματικό λόγο που είναι ανεξάρτητη από την πολλαπλότητα των αισθητών, αντίθετα, η ενότητα εκφράζει την βαθύτερη ουσία και αρμονία που είναι εγγενής στο σύνολο των αντιθετικών εμπειρικών ζευγών (εν =πάντα). Υπάρχει μια εσωτερική μεταφυσική διαλεκτική σχέση μεταξύ ενότητας και πολλαπλότητας που δεν είναι σχέση «μίξης» δύο διαφορετικών οντολογικών κατηγοριών αλλά σχέση «ταύτισης» που νοείται ως η «αμοιβαία» διπλή εκδήλωση – έκφραση ενός και μόνο πράγματος, της φύσης. Αυτό μας πηγαίνει στην θεωρία διπλής όψεως (the theory of double aspect) που βρίσκουμε στον Spinoza. Ότι, από τη μία, ο νους αντιλαμβάνεται ή «δομεί» ως ένα

αδιαίρετο συνεκτικό σχήμα (επαγωγικά), το οποίο δεν είναι άλλο από το σύνολο των πολλαπλών ζευγών, από την άλλη, οι ανθρώπινες αισθήσεις το «αποδομούν» (επιμερισμός) ως επιμέρους, ανά ζεύγη, φαινόμενα (δομισμός και αποδομισμός). Έτσι καταλαβαίνουμε και τον μονισμό του Ηράκλειτου. Ο λόγος, επομένως, της ψυχής είναι η βαθύτερη ενότητα που υπάρχει πέρα από τα επιμέρους εμπειρικά φαινόμενα ο οποίος αντιστοιχεί στο λόγο της φύσης και η αναφορά στην «απροσδιοριστία» ή «απειρότητα» του λόγου σχετίζεται, νομίζω, με την δυσκολία της ανθρώπινης αντίληψης να κατανοήσει αυτόν τον λόγο, εφόσον εμποδίζεται από τις αισθήσεις. Ο λόγος συνάδει με το μέτρο στους Πυθαγορείους. Στον Ηράκλειτο δεν έχει αποκτήσει ακόμα μαθηματικό χαρακτήρα. Στο απόσπασμα Β1 η έννοια του λόγου ταυτίζεται με την έννοια της ουσίας και όχι του μέτρου ή της αναλογίας. Αργότερα στους πυθαγορείους ο λόγος έχει μαθηματικό χαρακτήρα. Ωστόσο, θα πρέπει να δούμε πως εννοείται η έννοια της απειρότητας, ιστορικά, ξεκινώντας από την παράδοση των Μιλησίων και τον Ξενοφάνη.

Στον Ξενοφάνη (απόσπασμα 28)⁴⁴ γίνεται λόγος για τα πέρατα της γης, όπου η πάνω άκρη της είναι αυτή που βλέπουμε στα πόδια μας και που αγγίζει τον αέρα, ενώ η κάτω άκρη της φτάνει στο άπειρο. Στο σημείο αυτό έχει ιδιαίτερη σημασία να δούμε πως νοείται «το άπειρον» του Αναξίμανδρου που προηγείται, χρονολογικά, του Ξενοφάνη. Για τον Αναξίμανδρο⁴⁵ το άπειρον είναι η πρωταρχική ουσία του σύμπαντος και νοείται είτε το χωρίς όρια ή περιορισμούς ως προς την έκταση στο χώρο, είτε το απροσδιόριστο ή αδιαφοροποίητο μορφικά. Από την άλλη, θα μπορούσε να σημαίνει αυτό που περιέχει τα πάντα όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης Φυσ. Γ4, 203 b7 «...τοῦ δέ ἀπείρου οὐκ ἐστὶν ἀρχή...ἀλλ'»

⁴⁴ Kirk., Raven, Schofield, «γαίης μὲν τότε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄραται ἡέρι προσπλάζον, τό κάτω δ' ἐς ἀπειρον ἰκνεῖται», (απόσπ. 28), σ.183.

⁴⁵ ο.π., 42, σ.σ 118-120.

αὕτη των άλλων είναι δοκεῖ και περιέχει άπαντα και πάντα κυβερνάν...». Μετά τον Αναξιμανδρο ο Αναξιμένης⁴⁶, σύμφωνα με το παράθεμα του Ιππολύτου, Έλεγχος I, 7, 1, μίλησε για μια «άπειρη» θεμελιώδη αρχή, τον αέρα, από την οποία προέρχονται όσα γεννήθηκαν, μέσα σε μία διαδικασία πύκνωσις και αραιώσις, «Αναξιμένης...αέρα άπειρον ἔφην την αρχή είναι, ἔξ οὔ τα γινόμενα και τα γεγονότα και τα εσόμενα...». Ο κοσμικός αέρας, ως η βασική μορφή της ύλης, ήταν η πνοή και κατ' επέκταση η πηγή ζωής του κόσμου.

Ακολουθώντας την παράδοση με τον όρο «πέρατα» της ψυχής, ο Ηράκλειτος φαίνεται να εννοεί, όντως, την δυσκολία που υπάρχει να οριοθετηθεί η ψυχή εννοιολογικά, είτε πρόκειται για τον εσωτερικό κόσμο του ανθρώπου, είτε για την ψυχή του κόσμου, χωρίς αυτό να σημαίνει βέβαια ότι ο Ηράκλειτος απέδιδε στην ψυχή έναν «άπειρον» χαρακτήρα, όπως ο Αναξιμένης. Εδώ τα συμφραζόμενα είναι μάλλον διαφορετικά. Δεν είναι τόσο χωρικά, αλλά, μάλλον, γνωσιολογικά. Το ότι ο λόγος της ψυχής είναι βαθύς, δεν σημαίνει, νομίζω, ότι η ψυχή είναι μία ακαθόριστη υπόσταση, ούτε ότι είναι απέραντη όπως ο αέρας του Αναξιμένη. Ο Ηράκλειτος μάλλον εννοεί ότι η ψυχή ως «έννοια» ή «ουσία» γίνεται δύσκολα συλλήψιμη και κατανοητή. Η έννοια του «λόγου» της ψυχής μας παραπέμπει στο πρώτο κοσμολογικό απόσπασμα Β1, όπου εκεί ο λόγος έχει διττή σημασία. Στο αρχικό φωνητικό επίπεδο η έννοια του λόγου μας παραπέμπει στον προφορικό λόγο που ακούγεται, οπότε αυτό θα σημαίνει το λόγο που εκφράζουμε για την ψυχή, ενώ στο αναφορικό επίπεδο η έννοια του λόγου μας παραπέμπει στην αφανή αρμονία και το κοσμικό μέτρο, οπότε στο επίπεδο της ψυχολογικής θεωρίας του Ηράκλειτου αυτό θα αντιστοιχούσε στην αφανή λειτουργική δομή της ψυχής που γίνεται δύσκολα κατανοητή, εφόσον, θα πρέπει να εξηγηθεί η δυναμική της

⁴⁶ ο.π., 42, σ. 153 κ.ε.

κίνηση από την μία κατάσταση (αρχή) στην άλλη (πέρας – τέρμα) μέσω της τροπής των βασικών στοιχείων.

Επομένως, το πρόβλημα σχετικά με το «λόγο» της ψυχής δεν είναι πρόβλημα οριοθέτησης αλλά πρόβλημα, νομίζω, εξήγησης και κατανόησης. Θα μπορούσε να υποτεθεί ότι για την ψυχή δεν υπάρχουν όρια με την έννοια ότι βρίσκεται σε μια αέναη εναλλαγή από το θάνατο στη ζωή. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή όταν βρίσκεται μέσα στο σώμα είναι μαζί αρχή και πέρας, ωστόσο, παραμένει άσβεστη η αιώνια φωτιά, δηλαδή ο λόγος ή η ουσία, της κοσμικής ψυχής όπως θα φανεί στην εξήγηση του μοντέλου της λαμπαδιοδρομίας. Ακόμα και ο Kahn συμφωνεί ότι ο λόγος της ψυχής είναι τόσο βαθύς και απέραντος, ώστε δεν μπορεί να διακριθεί από τον κοσμικό λόγο. Για τον Kahn η ερμηνεία του αποσπάσματος (45 Diels) που αφορά στο βαθύτερο λόγο της ψυχής δίνει την πληρέστερη εξήγηση για το απόσπασμα που αφορά στην αναζήτηση του ίδιου του εαυτού. Ο Ηράκλειτος εκφράζει την ιδέα ότι η αναζήτηση του εαυτού (της ανθρώπινης ψυχής) ισοδυναμεί με την αναζήτηση της ταυτότητας (identity) του σύμπαντος, γιατί ο λόγος της ψυχής συμφωνεί και συμπίπτει με το λόγο που δομεί τα πάντα στο σύμπαν.

3. Το μεταφορικό μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας : η έννοια της «διαδοχής» (succession) στην ψυχολογική ηρακλείτεια θεωρία (56a Marcovich / 84 a Diels).

Ο Ηράκλειτος αναζητάει πώς δομείται η φύση της ψυχής, ποια, δηλαδή, είναι η φυσιολογία της, πώς λειτουργεί στην διαδικασία της εξέλιξης και διαδοχής και πώς θεμελιώνεται μεταφυσικά.

Γι' αυτή την ανάλυση βασικό ρόλο παίζει το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας καθώς και η μεταφυσική εικόνα του ποταμού (40a Marc

/ 12 Diels)⁴⁷, της οποίας τα συμφραζόμενα είναι επίσης ψυχολογικά, σύμφωνα με την μαρτυρία του Κλεάνθη που παραθέτει ο Άρειος Δίδυμος και όχι κοσμολογικά όπως λανθασμένα υποτέθηκε στον Κρατύλο (401b – 402c) του Πλάτωνα.

Επίσης άμεσα συνυφασμένο με το απόσπασμα 40a Marcovich είναι τα αποσπάσματα 40b που παραθέτει ο Πλούταρχος (De E Apud Delphous 329b) στην έκδοση του Diels(91)⁴⁸ και (31) Marcovich, όπου ο Ηράκλειτος επισημαίνει την εξελικτική διαδικασία (μεταβολή /κίνηση) της θνητής φύσης της ψυχής από την ζωή στο θάνατο (ο Ηράκλειτος χρησιμοποιεί, αντίστοιχα, τις λέξεις «συνίσταται» και «απολείπει»), καθώς και τα αποσπάσματα 66a Marc και 77a Diels που παραθέτει ο Πορφύριος (Περί του σπηλαίου νυμφών), όπου ο Ηράκλειτος επισημαίνει και την ηθική διάσταση της ψυχής. Γενικά στον Ηράκλειτο υπάρχει μια μορφή ασκητισμού. Για πρώτη φορά στην προσωκρατική φιλοσοφία βλέπουμε να ηθικοποιείται η έννοια της ψυχής η οποία νιώθει ηδονή (τέρψις).

Επιπλέον ο Ηράκλειτος φαίνεται να ακολουθεί την παλιά ιωνική αντίληψη των φυσιολόγων που αντιμετώπιζαν τον κόσμο ως ζωντανό οργανισμό. Σύμφωνα με την μαρτυρία του Αριστοτέλη στο Περί Ψυχής A5, 411 a7, ο Θαλής πίστευε ότι ο κόσμος είναι γεμάτος θεούς (πάντα πλήρη θεών είναι). Και η αντίληψη του Ηράκλειτου για τον κόσμο προσομοιάζει με την ιωνική αντίληψη (βιόμορφο μοντέλο). Το χαρακτηριστικό στο σημείο αυτό είναι, ότι ενώ για το Θαλή η έννοια της ψυχής συνδέεται με την θεμελιώδη υλική αρχή του νερού ως πηγή ζωής, στον Ηράκλειτο είναι θάνατος για τις ψυχές να γίνουν νερό. Πράγματι, ο Αριστοτέλης σχολιάζοντας την κοσμογονία του Θαλή αναφέρει, ότι η

⁴⁷ (Diels 12 / Marc 40a), «ποταμοῖσι αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ», Arius Didymus fr. 39.2, ed. Diels, Doxographi Graeci p. 471,4.

⁴⁸ (Diels 91 / 40 Marc), «ποταμῶ γάρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὲ τῶ αὐτῶ καθ' Ἡράκλειτον· οὐδέ θνητῆς οὐσίας δὲ ἄψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκιδνήσει καὶ πάλιν συνάγει, μᾶλλον δέ οὐδέ πάλιν οὐδ' ὕστερον ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι», Plutarch, De E Apud Delphous 392B.

διατροφή των όντων εξαρτάται από το νερό, ότι ακόμα και το σπέρμα είναι υγρό (Αριστοτέλης, Μετ. Α3, 983b6). Κάτι ανάλογο διατυπώνεται και στα ομηρικά χωρία για τον Ωκεανό. Ωστόσο, μόνο στον Ηράκλειτο πλέον το υγρό στοιχείο συνδέεται με την πτώση των ψυχών στην ηδονή και στο θάνατο. Εδώ, πλέον, τίθεται το πρόβλημα της ηθικής αρετής. Η ψυχή δεν αντιμετωπίζεται, πλέον, μόνο ως θεμελιώδες συστατικό στοιχείο του σύμπαντος, αλλά αποκτά και ηθική διάσταση. Ένα δεύτερο στοιχείο στην ψυχολογική θεωρία του Ηράκλειτου είναι η έννοια της ανταμοιβής μετά το θάνατο σύμφωνα με το απόσπασμα 73 Marc / 63 Diels. Εδώ φαίνεται ο Ηράκλειτος να ακολουθεί την ορφική παράδοση, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι πίστευε και σ' ένα είδος μετενσάρκωσης. Ακόμα και ο Ησίοδος στο Έργα και Ημέραι (121-123) και (252-255), μιλάει για τις ιδανικές ψυχές του χρυσού γένους που γίνονταν φύλακες των θνητών. Ο Ηράκλειτος φαίνεται να χρησιμοποιεί ένα αριστοκρατικό κριτήριο για τις ψυχές που διαθέτουν πολεμική αρετή. Συνεπώς, ακόμα και στην ψυχολογία του Ηράκλειτου αναγνωρίζουμε μια μορφή αριστοκρατισμού αντίστοιχη του αργυρού γένους (της φυλακικής τάξης) στο μύθο των μετάλλων στην Πολιτεία του Πλάτωνα.

Τα δύο αποσπάσματα που σχετίζονται με το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας⁴⁹, «μεταβάλλον αναπαύεται» (56a Marc / 84a Diels) και «κάματος εστί τοῖς αυτοῖς μοχθεῖν και ἄρχεσθαι», τα οποία παραθέτει ο Πλωτίνος στις Εννεάδες IV, 8, I, σε σχέση με την κάθοδο της ψυχής στο σώμα φαίνεται να εγείρουν συγκρουόμενες απόψεις σύμφωνα με την νεότερη βιβλιογραφία⁵⁰. Η παραδοσιακή ερμηνεία από τον Burnet, τον Diels και Marcovich ταυτίζει τη δοτική «τοῖς αυτοῖς» με τους άρχοντες για τους οποίους κάποιος μοχθεί ή από τους οποίους κάποιος κανονίζεται και

⁴⁹ A. Lebedev., «The Imagery of Lampadedromia in Heraclitus», Φιλοσοφία, 17-18, 1987-8, Αθήναι, σ. 233-257.

⁵⁰ Στο σημείο αυτό ακολουθώ τις παρατηρήσεις του C. Kahn στο The Art and Thought of Heraclitus, p.p. 169-170.

εξαρτάται, ώστε η μετάφραση μπορεί να είναι «είναι κάματος να μοχθείς από τα ίδια». Αντίθετα οι Bollack – Wismann υποθέτουν ότι η δοτική «τοῖς αυτοῖς» συντάσσεται με το απαρέμφατο μοχθεῖν ώστε, συντακτικά, λειτουργεί ως η αιτία του μόχθου και όχι ως το πρόσωπο για το οποίο κάποιος μοχθεί, ώστε η μετάφραση μπορεί να είναι «να μοχθούμε για τα ίδια πράγματα». Αυτή την ερμηνεία υιοθετεί και ο Charles Kahn, ωστόσο, είναι δύσκολο να κατανοηθεί η έννοια του «ἀρχεσθαι». Μια ερμηνεία θα μπορούσε να ήταν «να ξεκινούμε» (to begin), όπως και να «κανονιζόμαστε» (to be ruled). Ο Kahn προτιμάει την πρώτη ερμηνεία, εφόσον είναι κάματος να βρισκόμαστε πάντα στην αρχή και ποτέ να μην φτάνουμε στο τέλος του έργου αλλά να μοχθούμε συνεχώς ώστε ποτέ να μην αναπαυόμαστε, γιατί υπάρχει μεταβολή⁵¹. Νομίζω όμως ότι η μετάφραση δεν αποδίδει επακριβώς αυτό που ο Ηράκλειτος εννοεί στο συγκεκριμένο απόσπασμα, εφόσον φαίνεται ότι τα συμφραζόμενα είναι διαφορετικά. Υπάρχει μια μεταφορική σύνδεση των εννοιών με το αγωνιστικό μοντέλο. Για να απαντήσουμε στο συγκεκριμένο ερμηνευτικό πρόβλημα θα πρέπει να δούμε εάν το πρώτο απόσπασμα (84α) συνδέεται με το δεύτερο απόσπασμα (84β). Ο Gigon θεωρεί ότι τα δύο αποσπάσματα δεν συνδέονται μεταξύ τους. Το χαρακτηριστικό, όμως, στα δύο αποσπάσματα είναι ότι ενέχουν το αντιθετικό ζεύγος ανάπαυσις / κάματος. Πράγματι φαίνεται να είναι τόσο συνδεδεμένα μεταξύ τους, όπως επισημαίνει ο Ε. Ρούσσο, που θεωρεί ότι αποτελούν μια ενότητα το οποίο δικαιολογείται από το συνδετικό «και» που μάλλον έχει προστεθεί από τον Πλωτίνο, όπως αναφέρει ο Kirk (σ. 252). Ο Πλωτίνος φαίνεται να συνδέει τα συμφραζόμενα με την ιδέα της μετεμψύχωσης, ωστόσο ο Ηράκλειτος δεν ακολουθεί αυτήν την πυθαγόρεια αντίληψη στην θεωρία του για την ψυχή (Enn. IV, 8, 5). Το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας δεν

⁵¹ Μεταφράζω ακριβώς το χωρίο “it is weariness to be always beginning : never to get to the end of the job but toil continually at the same work and thus never find rest by changing”

εκφράζει την αθανασία της ψυχής αλλά την έννοια της «διαδοχής» (succession) και το μοτίβο της εφήμερης ζωής, καθώς η ζωή διαδέχεται τον θάνατο και ο θάνατος την ζωή στον κύκλο της αλλαγής, όπως ένας αθλητής δίνει την δάδα στον επόμενο αθλητή στον αγώνα της σκυταλοδρομίας. Για να καταλάβουμε καλύτερα τα δύο αποσπάσματα μπορούμε να τα συνδέσουμε με το απόσπασμα 20B Diels / 99 Marcovich «γενόμενοι ζώειν εθέλουσι μέρους τ' ἔχειν [μᾶλλον δέ αναπαύεσθαι] και παίδας καταλείπουσιν μέρους γενέσθαι», όπου ο Ηράκλειτος αναφέρεται στην διαδοχή των γενεών, καθώς οι άνθρωποι από την στιγμή που γεννιούνται υπόκεινται στον θάνατο αφήνοντας πίσω τους παιδιά για να γίνουν και άλλοι θάνατοι. Εάν συνδυάσουμε τα ανθρωπολογικά συμφραζόμενα και κυρίως την εναλλαγή ζωής και θανάτου του αποσπάσματος με τις έννοιες «κάματος», «μοχθείν» και «ἀρχεσθαι», που είναι έννοιες παρμένες από τις αθλητικές δραστηριότητες, τότε η δοτική «τοῖς αὐτοῖς» αναφέρεται στους θνητούς που λαμβάνονται ως αθλητές στον αγώνα της σκυταλοδρομίας που συμβολίζει τον αγώνα της ζωής, σε αντίθεση με την εξήγηση του Kahn, ώστε η μετάφραση μπορεί να είναι «είναι κάματος για τους θνητούς (εδώ το τοῖς αὐτοῖς συντάσσεται με το ρήμα εστί και όχι το απαρέμφατο μοχθείν) να μοχθούν στον αγώνα της ζωής και να ξεκινούν ένα καινούργιο αγώνα ζωής, ώστε η εναλλαγή από τον ένα στον άλλο (δηλαδή η μεταφορά της δάδας στη ζωή από τον ένα στον άλλο) επιφέρει την ανάπαυση». Η έννοια επομένως του «μεταβάλλον» αναφέρεται στην διαδοχή των αθλητών στην σκυταλοδρομία.

Απ' αυτή τη σύνδεση συνάγεται ότι τα συμφραζόμενα στο απόσπασμα 84ab είναι ανθρωπολογικά.

Τα δύο αγωνιστικά μοντέλα φαίνεται έτσι να αντιπροσωπεύουν δύο διαφορετικές ηρακλείτιες ιδέες. Το μοντέλο του Σταδίου αντιπροσωπεύει την ιδέα της κυκλικής αιώνιας αλλαγής. Η έννοια του «δόλιχου» εκφράζει

την περιοδική κίνηση (recurrent dolichodromia) που ταιριάζει με τον αιώνιο κοσμολογικό κύκλο. Η ιδέα όμως της κυκλικής αιώνιας αλλαγής δεν ταιριάζει με την θνητή φύση της ανθρώπινης ψυχής. Το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας εκφράζει την ιδέα του εφήμερου της ζωής που αντιστοιχεί στην ευθύγραμμη διακεκομμένη κίνηση καθώς οι αθλητές διανύουν μικρές αποστάσεις και στην συνέχεια σταματούν. Η ευθύγραμμη διακεκομμένη κίνηση είναι φθαρτή και ταιριάζει στην έννοια της ανθρώπινης ψυχής, ενώ η κυκλική κίνηση είναι η αιώνια και ταιριάζει στην έννοια της κοσμικής ψυχής.

Ο Ηράκλειτος έχει μια ανιμιστική αντίληψη για τον κόσμο. Αυτό σημαίνει ότι ο κόσμος συμπαραβάλλεται μ' ένα ζωντανό οργανισμό (βιόμορφο μοντέλο) του οποίου τα τέσσερα στοιχεία είναι όντα έμψυχα.

4. Η φυσική δομή της ψυχής (66 Marcovich / 36 B Diels)⁵².

Το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας μπορεί να συνδεθεί με το απόσπασμα 66 Marcovich / 36 B Diels, όπου ο Ηράκλειτος περιγράφει την διαδοχή από την ζωή στο θάνατο σαν μία διαδοχή από το ένα στοιχείο στο άλλο, «ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δε θάνατος γῆν γενέσθαι, εκ γης δε ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δε ψυχή». Σύμφωνα με τον E. Ρούσσο το απόσπασμα περιγράφει τις «τροπές» της ψυχής στο βιολογικό κύκλο του ανθρώπινου σώματος από το νερό στη γη που αντιστοιχεί στο πέρασμα από τη ζωή στο θάνατο.

⁵² (Diels 36 / Marcovich 66), «ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δε θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δέ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δέ ψυχή», Clement, Stromateis VI.17.2.

Το απόσπασμα μας θυμίζει το ανέκδοτο που είχε θέσει ο Ηράκλειτος στον ιατρικό κύκλο. Λέγεται ότι είχε μπει ο ίδιος στην κοπριά για να δείξει την εξάτμιση του υγρού στοιχείου του σώματος του.

Αυτή η βιολογική μεταβολή της ψυχής που ερμηνεύεται ως «ματαστοιχείωση» (εδώ χρησιμοποιώ τον όρο που υιοθετείται στην έκδοση του Ε. Ρούσσου), γεννά δύο ερωτήματα που αφορούν στο αναφορικό (referential) επίπεδο του αποσπάσματος. Οι δύο έννοιες, ζωή και θάνατος, περιγράφονται μέσα σε ένα πλαίσιο βιολογικής μετατροπής από το υγρό στοιχείο στο ξηρό, ωστόσο, αυτή μετατροπή μπορεί να εννοηθεί και ως «ποιητική μετατροπή» ή «αλλοίωσις» σ' ένα διαφορετικό αναφορικό πλαίσιο της πνευματικής και όχι βιολογικής υπόστασης της ψυχής. Η ζωή και ο θάνατος είναι πνευματικές καταστάσεις του νοός, που αντιπροσωπεύουν αντίστοιχα την γνώση-άγνοια / εγρήγορση-ύπνο / φρόνηση-συναισθηματική υπερβολή. Ο βιολογικός, έτσι, κύκλος συνάδει με τον πνευματικό κύκλο της ανθρώπινης ύπαρξης.

Το δεύτερο ερμηνευτικό πρόβλημα που γεννά η βιολογική και δομική «τροπή» της ψυχής είναι πως εξηγείται η απουσία της φωτιάς απ' αυτή την εξελικτική διαδικασία και ποια μπορεί να είναι η ουσιώδης σχέση της ψυχής με τον κοσμικό λόγο του σύμπαντος. Αυτό που, ουσιαστικά, διαφοροποιεί το απόσπ. 66 Marcovich όπου τα συμφραζόμενα είναι βιολογικά και ψυχολογικά από το απόσπ. 31 Diels όπου εκεί τα συμφραζόμενα είναι κοσμολογικά καθώς ο Ηράκλειτος περιγράφει τις «τροπές» του κοσμικού πυρός είναι ότι στο πρώτο απόσπασμα απουσιάζει το κοσμικό πυρ και περιγράφεται μονάχα ο βιολογικός κύκλος των τριών στοιχείων. (Στο σημείο αυτό ακολουθώ το άρθρο "The Imagery of Lampadedromia in Heraclitus")⁵³.

⁵³ A. Lebedev, On the referential meaning of the term ψυχή in Heraclitus' cosmological fragments

Για τον Ηράκλειτο η απουσία του κοσμικού πυρός από την βιολογική εναλλαγή των τριών στοιχείων δεν είναι τυχαία. Το κοσμικό πυρ αν και απουσιάζει υπονοείται στο πλαίσιο της ανώτατης ιεραρχικής δομής της φύσης, από την οποία τα τρία στοιχεία της βιολογικής εξέλιξης εξαρτώνται. Το απόσπ. 66 Marcovich μας βοηθάει, νομίζω, να κατανοήσουμε την διαλεκτική σχέση που υπάρχει ανάμεσα στα τρία φυσικά στοιχεία και το κοσμικό πυρ, ενώ το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας μας βοηθάει, νομίζω, να κατανοήσουμε την διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην ψυχή και το θεϊκό λόγο του σύμπαντος. Το κοσμικό πυρ αποκλείεται από τον βιολογικό κύκλο της γέννησης και του θανάτου γιατί είναι η αθάνατη ουσία (the immortal substance) από την οποία τα τρία θνητά στοιχεία αποτελούνται και την οποία μεταφέρουν το ένα στο άλλο, καθώς περνούν από την ζωή στο θάνατο. Η φωτιά είναι η δάδα που μεταφέρουν τα τρία φυσικά στοιχεία που συμμετέχουν σαν αθλητές στον αγώνα της λαμπαδιοδρομίας. Κάθε αθλητής διανύει μια απόσταση μεταφέροντας την δάδα φωτιάς και σταματάει μονάχα όταν η δάδα παραδίδεται στον επόμενο αθλητή. Η εικόνα της λαμπαδιοδρομίας στο αναφορικό επίπεδο ,αφενός, προσδιορίζει την θνητή φύση της ανθρώπινης ψυχής, η οποία υπάρχει όσο κρατάει μέσα της την φλόγα φωτιάς και χάνεται όταν η φλόγα μεταφέρεται στον επόμενο αθλητή, αφετέρου, προσδιορίζει την διαλεκτική σχέση ψυχής και πυρός. Η ψυχή εξαρτά την ύπαρξη της από την φωτιά, ωστόσο δεν είναι αθάνατη, αθάνατη μένει μόνο καθαυτή η κοσμική φωτιά. Ο Ηράκλειτος δεν θεμελιώνει για την ψυχή μέσα από την εικόνα της λαμπαδιοδρομίας μια θεωρία μετενσάρκωσης, αντίθετα, προσεγγίζει την ψυχή μέσα από την ιδέα της «διαδοχής».

Η ιδέα της διαδοχής αποτελεί, νομίζω, ένα από τα ουσιώδη γνωρίσματα της θεωρίας για την ψυχή και συνάδει, ίσως, με το απόσπασμα 40d Marcovich / 91 Diels που παραδίδει ο Πλούταρχος (De E apud Delphous

3,92B), όπου εκεί η ψυχή προσεγγίζεται μέσα από δύο αντίθετες διαδικασίες της γένεσης και φθοράς. [Αντίθετα από το Marcovich, ο E. Ρούσσοσ δέχεται το απόσπασμα ως γνήσιο και το παραθέτει στην έκδοση του]. Η “θνητή ουσία” συνέρχεται (συνίσταται) και απέρχεται (απολείπει). Αυτό μας θυμίζει την εικόνα του δρομέα που διανύει μικρές αποστάσεις και στην συνέχεια παραδίδει την δάδα στον επόμενο δρομέα. Η ψυχή δεν συμπίπτει με την αθάνατη ουσία, αντίθετα, η φύση της είναι θνητή και άρα φθαρτή. Αυτό μας αφήνει να εικάσουμε ότι ο Ηράκλειτος δεν ακολουθεί την ορφική και πυθαγόρεια αντίληψη περί αθανασίας της ψυχής. Από την ορφική παράδοση κρατάει μόνο ότι η ψυχή του νεκρού έρχεται στον Κάτω Κόσμο, όπου εκεί οι καλύτερες (δηλ. οι καθαρότερες) ανταμείβονται και γίνονται φύλακες ζώντων και νεκρών.

Ο Kahn από την άλλη (p. 238) παρατηρεί ότι στο πρώτο μέρος του αποσπάσματος (66 Marcovich) υπάρχει ο πληθυντικός τύπος «ψυχήσι» γιατί η αναφορά είναι στην ψυχή του κάθε ατόμου χωριστά η οποία εγκαταλείπει το σώμα μετά το θάνατο, αλλά ο ενικός αριθμός στο δεύτερο μέρος υποδηλώνει ότι η ψυχή είναι κάτι σαν συστατικό στοιχείο (constituent) της φυσικής τάξης, όπως η γη και το νερό. Σ' αυτό το δεύτερο μέρος στηρίζεται και μία διαδεδομένη άποψη ότι ο Ηράκλειτος ταύτιζε την ψυχή με την φωτιά. Ο Charles Kahn απορρίπτει, όμως, αυτή την άποψη. Ο Ηράκλειτος, επομένως, θα αντικαταστήσει την ομηρική εικόνα της καθόδου της ανθρώπινης ψυχής στον Κάτω Κόσμο με την εναλλαγή των στοιχείων της φύσης ως κάθοδος (the way down) από το νερό στη γη. Ωστόσο, εάν υποθέσουμε ότι ο Ηράκλειτος έχει μια φυσική αντίληψη για την ψυχή, το ερώτημα είναι ποιος φυσικός τύπος (physical form) ταιριάζει ή συνδέεται με την ψυχή. Το συγκεκριμένο απόσπασμα μας αναφέρει ότι η ψυχή περνάει στην υγρή κατάσταση και επανεμφανίζεται ή γεννιέται

από το νερό. Σύμφωνα με το απόσπασμα 31A Diels / Marcovich 53a⁵⁴ ο Ηράκλειτος μας περιγράφει τις τροπές του κοσμικού πυρός και την φυσική τάξη του σύμπαντος, το οποίο ουσιαστικά αποτελείται από τρία μέλη : πυρ, ύδωρ, γη. Σ' αυτή την φυσική τάξη επιτελούνται συγκεκριμένοι μηχανισμοί, όπου το πυρ τρέπεται σε θάλασσα, η θάλασσα σε γη και αντίστροφα.

Με βάση αυτό το απόσπασμα, το πυρ ταυτίζεται με την ψυχή. Η ταύτιση φαίνεται να προκύπτει από την αναλογία των δύο αποσπασμάτων (31A Diels και 36B Diels). Δηλαδή, όπως η ψυχή τρέπεται στην υγρή και ξηρή μορφή έτσι και το πυρ έχει ανάλογες μετατροπές. Η ψυχή, έτσι, παρουσιάζεται ως ένα από τα τέσσερα φυσικά στοιχεία. Αυτή την άποψη φαίνεται, μάλιστα, να υποστηρίζει ο Kirk⁵⁵. Ωστόσο, ο Kahn επισημαίνει ότι η ταύτιση πυρός και ψυχής δεν είναι τόσο δικαιολογημένη. Η φωτιά τρέπεται σε καπνό και στάχτη όχι σε νερό. Αυτό που περιμένουμε να βρούμε είναι μία μορφή ατμού, συννέφου αέρα ή αναθυμιάσις. Η αναθυμιάσις δεν ταυτίζεται με την φωτιά, αλλά προκύπτει από την εξάτμιση του νερού, είναι κάτι μεταξύ νερού και φωτιάς, ουσιαστικά βρίσκεται πιο κοντά στον αέρα. Για τον Kahn το ότι ο Ηράκλειτος πράγματι είχε στο νου του αυτή την φυσική σύσταση της ψυχής επιβεβαιώνεται από τα απόσπασμα 117 και 118 Diels, όπου ο Ηράκλειτος περιγράφει την υγρή και ξηρή μορφή της ψυχής. (Στα αποσπάσματα αυτά, η ψυχή αποκτά ηθική διάσταση).

Συγκεκριμένα, το απόσπασμα 117 Diels⁵⁶, συνδέεται με λαϊκές δοξασίες γύρω από τις διανοητικές και ηθικές επιπτώσεις της μέθης. Αυτές οι επιπτώσεις επισημαίνονται, κυρίως, από την αντίθεση παιδός και ανήρ. Η

⁵⁴ (31A Diels / 53a Marc), «πυρός τροπαί πρώτον θάλασσα, θαλάσσης δέ τό μὲν ἡμισυ πρηστήρ», Clement, Stromateis V.104.3.

⁵⁵ Kirk, *The Cosmic Fragments*, p.p. 339-344.

⁵⁶ (117 Diels / Marc 69), «άνηρ όκόταν μεθυσθῆ, ἄγεται υπό παιδός ἂν ἢ βουσφαλλόμενος, οὐκ επαῖων όκη βαίνει, ύγρὴν τήν ψυχὴν ἔχων», Stobaeus III.5.7.

επίρροια δηλαδή της μέθης μας κάνει να συμπεριφερόμαστε ά-λογα και μας υποβιβάζει στην διανοητική κατάσταση ενός παιδιού.

Αντίθετα, το απόσπασμα 118 Diels⁵⁷ επισημαίνει την διανοητική ανωτερότητα και ηθική αρετή της ξηρής ψυχής, «αὕη ψυχὴ σοφωτάτη και ἀρίστη». Η έννοια «σοφωτάτη» μας προδιαθέτει να ταυτίσουμε την ψυχή με το νου, ώστε η ψυχή αποκτά διανοητική ή γνωστική υπόσταση γίνεται, δηλαδή, φορέας ηθικής κρίσης (judgment) και συνείδησης (consciousness), ενώ η έννοια «ἀρίστη» συνδέει την ψυχή με την φυσική ικανότητα (ability) να ζούμε με τον καλύτερο δυνατό τρόπο (έμφρονα βίο). Άρα, εν μέρει, ο Ηράκλειτος αναγνωρίζει μια θεωρητική και μια πρακτική υπόσταση της ψυχής, ανάλογη της μεταγενέστερης αριστοτελικής διάκρισης της ψυχής. Η έννοια, δηλαδή, «ἀρίστη» θα μπορούσε να συνδεθεί με την φρόνηση και το μέτρο. Έχει ιδιαίτερη σημασία η έννοια του κοσμικού μέτρου.

Η φυσική διάκριση της ψυχής σε ξηρή και υγρή, μας επιτρέπει να εικάσουμε ότι η ψυχή δεν ταυτίζεται με το πυρ, αντίθετα μπορεί να πλησιάζει το πύρινο στοιχείο ώστε να γίνεται καλύτερη γνωστικά ή ηθικά) ή το υγρό στοιχείο ώστε να γίνεται ά-φρων. Έχει νόημα να μιλάμε για υγρή και ξηρή μορφή της ψυχής στο επίπεδο του αέρα και της αναθυμιάσις. Ο αέρας μπορεί να είναι είτε υγρός είτε ξηρός. Αυτή η αντίθεση υγρότητας και ξηρότητας για τον Kahn(p.239), δεν έχει κανένα νόημα εάν εφαρμοστεί στο πυρ.

Μια αντίστοιχη μετατροπή των στοιχείων βρίσκουμε στον Αναξιμένη. Όπως μας παραδίδει ο Πλούταρχος (Περί τοῦ πρώτως ψυχροῦ 7,947f) ο Αναξιμένης αναγνωρίζει δύο φυσικές μεταβολές του αέρα, την αραιώση και πύκνωση. Η ύλη που συστέλλεται και συμπυκνώνεται είναι ψυχρή ενώ αυτή που είναι αραιή και χαλαρή είναι θερμή. Ανάλογα, και η

⁵⁷ (118 Diels / 68 Marc), «αὕη ξηρὴ ψυχὴ, σοφωτάτη και ἀρίστη», Stobaeus III.5.8.

αναπνοή του ανθρώπου, είτε ψύχεται όταν συμπυκνώνεται με τα χείλη, είτε όταν το στόμα χαλαρώνει γίνεται ζεστή.

Σύμφωνα με την αριστοτελική διαίρεση υπάρχουν δύο τύποι αλλαγής της ύλης : α. η αλλοίωση ως ποιοτική μεταβολή β. θεωρία σύνθεσης και αποσύνθεσης. Ο Αναξιμένης φαίνεται να εκπροσωπεί τον α' τύπο.

Εισάγει στην αρχαία φυσική τις έννοιες «πύκνωσις» και «αραίωσις» και έτσι ανάγει τις ποιοτικές μεταβολές στην ποσότητα. Ο Αναξιμένης βρίσκεται μέσα στην φυσική παράδοση των Μιλησίων. Οι κύριες μεταβολές του αέρα (το θερμό και ψυχρό) που είναι η θεμελιώδης κοσμογονική αρχή ανάγονται στις βασικές μεταβολές της φύσης. Έτσι, σύμφωνα με την μαρτυρία του Ιππολύτου (Ελ. Ι, 7, 1), από την αραίωση του αέρα δημιουργείται η φωτιά, ενώ οι άνεμοι είναι αέρας που όταν πυκνώνεται ακόμα περισσότερο, όπως στην περίπτωση του συννέφου, παράγει νερό και πέτρες.

Ανάλογα και ο Θεόφραστος σύμφωνα με τον Σιμπλίκιο, εις Φυσ. 24,26, αναφέρει τα παράγωγα των δύο διακριτών μεταβολών του αέρα. Ο αέρας, όταν αραιώνεται γίνεται φωτιά, ενώ, όταν πυκνώνεται, άνεμος, σύννεφο, πέτρες, γη.

5. Η λειτουργική ενότητα της ψυχής⁵⁸.

⁵⁸ Στο σημείο αυτό ακολουθώ τις παρατηρήσεις του E. Hussey στο άρθρο του «Heraclitus» σχετικά με την ενότητα των αντιθέτων, σ. 161. Ο Edward Hussey στο άρθρο του για τον Ηράκλειτο προσπαθεί να ερμηνεύσει την σχέση μεταξύ ενότητας και αντιθέτων σαν μια σχέση διαμέσου της οποίας η ενότητα εκπληρώνει την ουσιώδη λειτουργία της, επισημαίνοντας ότι τα πολλαπλά αντιθετικά φαινόμενα είναι απλά γνωρίσματα αυτής της ενότητας. Αυτό που ουσιαστικά χαρακτηρίζει την ενότητα είναι μια λειτουργική και δυναμική «παλίντροπος» κίνηση, που οι αισθήσεις αντιλαμβάνονται μέσα από αντιθετικά ζεύγη φαινομένων, όπως συμβαίνει με την παλίντονο κίνηση της λύρας, η οποία ενώ αποτελεί μια οργανική λειτουργική σύνθεση, εντούτοις αυτή η σύνθεση εκδηλώνεται με δύο αντιθετικά φαινόμενα, την ανοδική και καθοδική κίνηση των χορδών. Ωστόσο, η σχέση της ενότητας με τα αντίθετα εγείρει, για τον Hussey, ένα δεύτερο ερμηνευτικό πρόβλημα που, ουσιαστικά, εκφράζει την ίδια την αριστοτελική ένσταση περιττής αντίφασης, πως, δηλαδή, τα αντιθετικά φαινόμενα μπορεί να είναι γνωρίσματα της ενότητας χωρίς να συνυπάρχουν σ' αυτή κατά τρόπο αντιφατικό. Για τον Αριστοτέλη (Μετά τα Φυσικά 4.7. 1012a24-26), ο Ηράκλειτος οδηγήθηκε σε ασυνέπεια. Ο Ηράκλειτος όμως δεν αποδέχεται την αρχή της μη αντίφασης. Για παράδειγμα, το θαλασσινό νερό μπορεί να είναι πόσιμο και ωφέλιμο για τους ανθρώπους και βλαβερό για τα ψάρια. Αυτό σημαίνει ότι έχουμε το ίδιο «υπόστρωμα» σε διαφορετικές εκφάνσεις ή καταστάσεις. Ο Hussey προσπαθεί να λύσει το πρόβλημα με την διάκριση ανάμεσα στο δυνάμει και ενεργεία φαινόμενο. Η ιδιαίτερη σύσταση του νερού, του επιτρέπει να συνυπάρχουν δύο διαφορετικές εκφάνσεις ή δυνατότητες (δυνάμει) που η καθημία εκδηλώνεται (ενεργεία) ανάλογα με την σχετική περίσταση. Ανάλογα τώρα και στην θεωρία της ψυχής, το πρόβλημα μεταξύ ενότητας και αντιφατικών δυνάμεων επιλύεται με το να θεωρήσουμε ότι η ψυχή αποτελεί την αφανή ουσία, η οποία αποτελείται από δύο αντίρροπες δυνάμεις, μία θετική (ξηρότητα) και μία αρνητική (υγρότητα), οι οποίες εκδηλώνονται διαδοχικά η μία με την άλλη. Η λύση όμως που προτείνει ο Hussey στο πρόβλημα της αντίφασης στον Ηράκλειτο με το να διακρίνει την παρουσία από την εκδήλωση των αντιθέτων στην ενότητα, νομίζω, ότι δεν λύνει το πρόβλημα της σχέσης μονισμού και πολλαπλότητας στην ψυχολογική θεωρία του Ηράκλειτου. Ο Ηράκλειτος μπορεί να θεωρεί ότι η ψυχή αποτελεί μια ενότητα, ωστόσο στο απόσπασμα 118 Diels, φαίνεται ότι προβαίνει σε μια εσωτερική αξιολογική διάκριση μεταξύ του πύρινου στοιχείου που έχει ανώτερη αξία από το υγρό στοιχείο, που έχει κατώτερη αξία, η οποία αντιστοιχεί στην διάκριση αρίστων και πολλών, που μας αφήνει να υποθέσουμε ότι στο

Ο Ηράκλειτος, φαίνεται να ξεφεύγει από την φυσική κοσμογονία των Μιλησίων. Ο Ηράκλειτος περιγράφει κριτικά το πώς δομείται ο κόσμος και ερμηνεύει την κανονικότητα του στο πλαίσιο της εναλλαγής των αντιθέτων. Το κύριο, δηλαδή, μέλημα είναι η ερμηνεία της λειτουργικής ενότητας του κόσμου που εκδηλώνεται μέσα από το σύνολο αντιθετικών ζευγών. Σ' αυτό το ενοποιητικό πλαίσιο αντιθετικών δυνάμεων εντάσσεται και η θεωρία για την ψυχή. Η ψυχή ιδωμένη ως ολότητα εκδηλώνει την ύπαρξη της μέσα από διαφορετικές αντίθετες καταστάσεις, όπως ακριβώς συμβαίνει με το τόξο και τη λύρα στο απόσπασμα (B51), «ου ξυνιᾶσιν ὄκος διαφερόμενον ἔωτῶ ομολογέει· παλίντροπος ἁρμονία ὄκωσπερ τόξου και λύρης». Εδώ τα συμφραζόμενα δεν είναι μόνο κοσμολογικά αλλά έχουν αντίκτυπο και στην θεωρία της ψυχής. Η λειτουργική ενότητα εκφράζεται μέσα από μία διπλή, αντιθετική, κίνηση που από την μία αποκλίνει και από την άλλη επιστρέφει στον εαυτό της. Η λύρα εκφράζει μια λειτουργική αρμονία η οποία επιτυγχάνεται από δύο αντίθετες κινήσεις, την ανοδική και καθοδική κίνηση των χορδών. Δεν μπορεί να υπάρχει μουσική μόνο με μια κίνηση, π.χ. ένα βαρύ τόνο. Η μουσική είναι «σύνθεση» διαφορετικών μέτρων και τόνων. Δεν εννοείται η αρμονία μόνο με το ένα μέλος του ζεύγους. Κάτι ανάλογο ισχύει και με την ψυχή. Και η ψυχή είναι «σύνθεσις», όπως το μουσικό όργανο το οποίο λειτουργεί μέσα από μια διαδικασία κίνησης που αποκλίνει και

επίπεδο της αισθητής πραγματικότητας η ψυχή έχει δύο διαφορετικές αξιολογικές εκφάνσεις (αξιολογικός δυισμός). Υπάρχει, δηλαδή, ως προς την θεωρία της ψυχής μια μονιστική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η ψυχή εκφράζει την αφανή δομή κάθε έμψυχου όντος (οντολογικός μονισμός), την οποία αντιλαμβάνεται μόνο ο νους. Υπάρχει όμως και ένας δυισμός ιδιοτήτων (σύμφωνα με την νεότερη ορολογία), την οποία αντιλαμβάνονται οι αισθήσεις ως υγρή και ξηρή ποιότητα.

επιστρέφει στον εαυτό της. Αυτή η διαδικασία απόκλισης και επιστροφής θα μπορούσε να αντιπροσωπεύει στο ανθρωπολογικό επίπεδο την μετάβαση από την ηθική πτώση (θάνατος) στη φρόνηση (ζωή), από την άγνοια στην αυτογνωσία, όπως στο κοσμολογικό επίπεδο η ίδια δυναμική κίνηση εκφράζεται από το πέρασμα από το σκοτάδι στο φως ή από το ψεύδος στην αλήθεια. Ένα ανάλογο ζεύγος αντιθέτων βρέθηκε σε μία οστεΐνη πλάκα στην αρχαία πόλη της Ολβίας, που ήταν αποικία της Μιλήτου. Εκεί το ζεύγος σώμα –ψυχή αντιστοιχεί με τα ζεύγη ψεύδος – αλήθεια / πόλεμος –ειρήνη. Παρακάτω θα φανεί πως διαφοροποιείται ο Ηράκλειτος από την πυθαγόρεια παράδοση των δύο αντίθετων αρχών και πως συγκλίνει μ' αυτή. Και στον Εμπεδοκλή, υπάρχει το ζεύγος αντίθετων δυνάμεων : φιλότης και νεϊκος, ωστόσο η σκέψη του είναι δυϊστική, όχι μονιστική. Ο Ηράκλειτος θα εμμείνει σε ένα μονισμό ανάλογο του μονισμού του Spinoza της ύστερης φιλοσοφίας. Συνεπώς ο Ηράκλειτος δεν κάνει φυσική επιστήμη, όπως οι Μιλήσιοι. Η ψυχή δεν υπόκειται σ' ένα τυχαίο μηχανισμό, αντίθετα, μπορεί να υπακούει σε μια μορφή θεϊκής πρόνοιας, να κατανοεί το θεϊκό νόμο. Στο απόσπασμα Β1 ο Ηράκλειτος μας μιλάει για όσους βρίσκονται σε μία κατάσταση υπνοβασίας, τους οποίους μάλιστα χαρακτηρίζει ασύνετους και απείρους γιατί δεν μπορούν να κατανοήσουν την βαθύτερη ουσία των πραγμάτων, αντίθετα μένουν προσκολλημένοι στις δικές τους υποκειμενικές αισθήσεις με τις οποίες αντιλαμβάνονται μονάχα τα πολλαπλά αντιθετικά φαινόμενα. Η ψυχή όσο μένει μονάχα στις αισθήσεις έχει λανθασμένη αντίληψη για τα πράγματα, μονάχα όταν προχωράει παραπέρα, μέσω της διανοητικής λειτουργίας της, μπορεί να γνωρίσει την ενότητα της φύσης. Αυτό που ο νους βλέπει ως ενότητα, οι αισθήσεις το αντιλαμβάνονται ως πολλαπλότητα. Επίσης στο απόσπ.

73Diels⁵⁹, το οποίο παραθέτει ο Μάρκος Αυρήλιος, ο Ηράκλειτος αναφέρει ότι δεν πρέπει να πράττουμε και να ομιλούμε σαν κοιμώμενοι. Όσοι βρίσκονται σε κατάσταση ύπνου δεν έχουν συνείδηση και αυτό γιατί δρουν ο καθένας μεμονωμένα και ο πολιτικός τους λόγος δεν έχει νόημα. Αντίθετα, στη σφαίρα του ποιείν ο Ηράκλειτος δεν είναι τόσο αυστηρός. Οι άνθρωποι στις τέχνες ακολουθούν το θεϊκό νόμο. Ο Ηράκλειτος για πρώτη φορά επιχειρεί μια γνωσιολογική διάκριση στη θεωρία του για την ψυχή. Η ψυχή έχει ένα αισθητικό περιεχόμενο, εφόσον αντιλαμβάνεται ότι οι αισθήσεις προσφέρουν (εγκυρεύουσιν), ωστόσο αυτό δεν επαρκεί γιατί πρέπει να προχωρήσει στην γνώση της ουσίας που βρίσκεται κάτω από τις αισθήσεις. Όπως αναφέρει ο ίδιος ο Ηράκλειτος ο φιλόσοφος πρέπει να σκάψει πολύ βαθιά στη γη για να βρει ένα ψήγμα αλήθειας. Εδώ θα μπορούσε να τεθεί η έννοια της «ομοίωσης». Η ανθρώπινη ψυχή πρέπει να υπακούσει στο θεϊκό νόμο. Αυτή η έννοια έχει ιδιαίτερη σημασία, αργότερα, στον πλατωνικό Τίμαιο, όπου εκεί θα φανεί καθαρά ο παραλληλισμός μικρόκοσμου – μακρόκοσμου. Ο Ηράκλειτος είναι ουσιαστικά ο πρώτος τελεολόγος και δίνει μια τελεολογική εξήγηση στην θεωρία του για την ψυχή. Είναι λάθος να πιστεύουμε ότι ο Ηράκλειτος εισάγει απλά ένα άλλο φυσικό (υλικό) στοιχείο, το πῦρ, όπως ο Θαλής και ο Αναξίμανης έχουν εισαγάγει το νερό και τον αέρα αντίστοιχα αποδίδοντας τους μονάχα ένα γενετικό και μηχανικό ή κινητικό ρόλο. Η ψυχή δεν ταυτίζεται στον Ηράκλειτο απλά με ένα μηχανικό αίτιο κίνησης όπως υποθέτει ο Θαλής, σύμφωνα με τον Αριστοτέλη (Περί Ψυχής A2, 405a 19), ο οποίος αποδίδει στην ψυχή μονάχα ένα κινητικό ρόλο, ώστε ακόμα και ο μαγνήτης έχει ψυχή επειδή κινεί το σίδηρο.

⁵⁹ 73 Diels, «ἀεί τοῦ Ἡρακλειτείου μεμνήσθαι δε και τοῦ ἐπιλανθασμένου ἢ ἡ ὁδός ἄγει· καί ὅτι ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι (λόγω τῶν τὰ ὅλα διοικοῦντι) τού τῶν διαφέρονται, καί οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται. καί ὅτι οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν και λέγειν», Marcus Aurelius IV.46.

6. Η ψυχή ως φορέας ηθικής συνείδησης.

Στον Ηράκλειτο η ψυχή έχει, αφενός, μια φυσική δομή εφόσον αντιπροσωπεύει στο μικροεπίπεδο την φυσική λειτουργία του σύμπαντος, ωστόσο, είναι κυρίως μια υπόσταση (substance) που έχει γνωστική και ηθική συνείδηση. Σύμφωνα με την μαρτυρία του Πλουτάρχου (Προς Κολώτην 20, 1118 c), σύμφωνα με τον Diels 101, ο Ηράκλειτος προτρέπει σε μία εσωτερική αναζήτηση του ίδιου του εαυτού «έδιζησάμην έμεωυτόν». Το ρήμα «έδιζησάμην» αναφέρεται στην ανάγκη να ανακαλυφθεί στο επίπεδο του κόσμου η αλήθεια των πραγμάτων ενώ στο επίπεδο της ανθρώπινης ψυχής το ρήμα αναφέρεται στην ανάγκη να ανακαλυφθεί ο «λόγος» της ψυχής. Εδώ η έννοια του «λόγου» συμπίπτει με την έννοια της αυτογνωσίας. Στον Ηράκλειτο, όμως, η έννοια της αυτογνωσίας δεν αποτελεί την εσωτερική έκφραση ενός υποκειμενικού εγώ. Στο πλαίσιο μιας πολιτείας το ιδανικό της «αυτογνωσίας» διακρίνει τις ιδανικές ψυχές όπου υπερτερεί το πύρινο στοιχείο στη φύση τους, οι οποίες έχουν συνείδηση ότι αποτελούν μέλος μιας κοινωνικής ενότητας και ότι η ψυχή τους τρέφεται από το θείο νόμο. Η γνώση του εαυτού προϋποθέτει, δηλαδή, την κατανόηση της σχέσης με την ενότητα του σύμπαντος. Υπάρχει μια εσωτερική διαλλακτική σχέση του ατόμου με τον κόσμο. Ο Ηράκλειτος είναι ένας ηθικός ρεαλιστής. Αντίθετα, οι «βάρβαρες» ψυχές (απόσπ. 13 Marc), εγκλωβίζονται μέσα στις δικές τους αισθήσεις και έχουν υποκειμενική αντίληψη των πραγμάτων. Για τον Kahn η φράση «έδιζησάμην έμεωυτόν» κρύβει ένα παράδοξο. Πως μπορεί το ίδιο το υποκείμενο να είναι αντικείμενο της έρευνας του. Το συγκεκριμένο απόσπασμα προϋποθέτει μια εσωτερική επιστημολογική διάκριση ανάμεσα στην υποκειμενική αλήθεια των ποιητών και τον καθολικό λόγο. Συμπληρωματικό του αποσπάσματος είναι το απόσπασμα D. 116 / Marc

23⁶⁰, όπου ο Ηράκλειτος επιχειρεί μια διάκριση ανάμεσα στο κοινό κριτήριο και την ιδιαίτερη φρόνηση του καθενός. Η αναζήτηση του ίδιου του εαυτού είναι η αναζήτηση του κοινού κριτηρίου που είναι εσωτερικευμένο στον καθένα μας. Η ανθρώπινη ψυχή για τον Ηράκλειτο δεν θεμελιώνεται υποκειμενικά αλλά αντικειμενικά. (Τα κριτήρια στην αναζήτηση του ίδιου του εαυτού είναι καθολικά, απόλυτα και όχι μερικά και εξατομικευμένα. Ο λόγος της ψυχής ταυτίζεται με τα καθολικά κριτήρια της φύσης. Τα υποκειμενικά κριτήρια τα βρίσκουμε μονάχα αργότερα στην παράδοση των σοφιστών).

Ουσιαστικά, ο Ηράκλειτος φαίνεται να εμπλουτίζει το ρόλο της ψυχής και, εν μέρει, την αναβαθμίζει αξιολογικά κάτι το οποίο θα φανεί ιδιαίτερα στην πλατωνική θεωρία περί ψυχής.

Υπάρχει μια σημασιολογική μετάβαση από την απλή φυσική θεώρηση της μιλήσιας παράδοσης, η οποία ταυτίζει την ψυχή με την ζωτική αρχή του σύμπαντος στην ηθική της θεώρηση ως φορέα αρετής και κριτηρίων. Αυτή η σημασιολογική μετάβαση φαίνεται και από την αντικατάσταση των λέξεων. Η έννοια της «ψυχής» στον Ηράκλειτο θα αντικαταστήσει και θα συμπληρώσει την έννοια «πνοή», η οποία για τον Θαλή και Αναξιμένη έχει μονάχα λειτουργικό ρόλο (functional role). Σύμφωνα με την μαρτυρία του Αέτιου I,34 ο Αναξιμένης πίστευε ότι το πνεύμα [πνοή] και ο αέρας περικλείουν και συγκρατούν ολόκληρο τον κόσμο, όπως η ψυχή ως πνοή συγκρατεί τα σώματα μας.

Εδώ ο Αναξιμένης εκφράζει καθαρά μια βιταλιστική άποψη για την ψυχή. Ουσιαστικά, η έννοια ψυχή είναι ένας ευρύτερος όρος, ο οποίος περιλαμβάνει τόσο την κινητήρια δύναμη του κόσμου (anima mundi), όσο τις ανθρώπινες γνωστικές λειτουργίες (mens) και τον ηθικό χαρακτήρα (φρόνηση).

⁶⁰ (Diels 116 / Marc 23), «ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτούς και σωφρονεῖν», Stobaeus III.5.6.

Ο χαρακτήρας της ψυχής είναι πλέον σύνθετος, αν και ο Ηράκλειτος εμμένει σε μια μονιστική αντίληψη για την ψυχή. Μία, νομίζω, ερμηνεία που μπορεί να δοθεί είναι ότι ο Ηράκλειτος αποδέχεται ότι η ψυχή εκφράζει μια ενότητα που είναι αντίστοιχη της ενότητας του σύμπαντος, ωστόσο έχει στο επίπεδο των αισθήσεων διαφορετικές αισθητικές εκφάνσεις. Η ψυχή στο επίπεδο δηλαδή της νόησης, νοείται ως ολότητα (ουσία ή φύσις), ενώ στο επίπεδο των αισθήσεων έχει ένα αισθητικό (εμπειρικό) χαρακτήρα που στηρίζεται στην εναλλαγή από την υγρή στην ξηρή κατάσταση.

Επίσης στο απόσπασμα 70 Marc / 85 Diels⁶¹ ο Ηράκλειτος φαίνεται να διαχωρίζει δύο έννοιες που είναι ουσιαστικές στην συγκρότηση του ηθικού χαρακτήρα της ψυχής, «θυμῶ μάχεσθαι χαλεπόν· ὁ γὰρ ἄν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται». Σύμφωνα με τον Ε. Ρούσσο⁶², η λέξη θυμός που απορρέει από το ρήμα «εθέλω» δεν ταυτίζεται με την λέξη «ψυχή». Ο όρος θυμός μας παραπέμπει στο κέντρο των επιθυμιών και συναισθημάτων, ενώ η ψυχή είναι το κέντρο της νόησης και συνείδησης. Η ηρακλείτεια φράση «θυμῶ μάχεσθαι χαλεπόν· ὁ γὰρ ἄν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται» μας παραπέμπει στην ομηρική παράδοση, όπου ο θυμός ταυτίζεται με την οργή (μανία), όπως στην περίπτωση του Αχιλλέα που προσπάθησε να σβήσει τον θυμό του για τον θάνατο του Πατρόκλου (Ιλιάδα IX.678). Τον τέταρτο αιώνα ο θυμός ταυτίζεται κυρίως με την οργή. Στον Ηράκλειτο η απώλεια της ψυχής είναι το αποτέλεσμα της εξάρτησης από επιθυμίες άλογες, όπως στην περίπτωση της εξάρτησης από μέθη.

Για τον Kahn, όμως, αυτή η δεύτερη ερμηνεία για την έννοια του θυμού είναι αμφιλεγόμενη, γιατί ακριβώς στηρίζεται στην κλασσική εκδοχή της χρήσης του όρου, όπως ακριβώς την βρίσκουμε στην πλατωνική θεωρία

⁶¹ (70 Marc / 85 Diels), «θυμῶ μάχεσθαι χαλεπόν· ὁ γὰρ ἄν θέλη, ψυχῆς ὠνεῖται», Plutarch Coriolanus 22.2, Aristotle Eudemian Ethics II.7, 1223 b 22.

⁶² Ε. Ρούσσο, Προσωκρατικοί, Β. υπόσ. 70, σ. 186.

της ψυχής στην Πολιτεία (p. 242)⁶³. Εάν λάβουμε την ψυχή ως «αναθυμιάσις» (vapor), τότε ο όρος θυμός βρίσκεται πιο κοντά στον όρο οργή (anger). Και ο όρος οργή μπορεί να περιγραφεί ως ένα είδος αναθυμιάσις (the boiling up of some sort of steaming vapor). Η οργή είναι μια μορφή πάθους της ψυχής. Αυτή η ερμηνεία του θυμού συνάδει με το απόσπ. 102 Marc/ 43 Diels⁶⁴, όπου ο Ηράκλειτος επιτακτικά αναφέρει ότι είναι ανάγκη να περιοριστεί η ύβρις. Εδώ η έννοια της «ύβρις» αναφέρεται στην αλαζονεία τυράνων οι οποίοι ασκώντας εξουσία ξεπέρασαν το μέτρο. Τα συμφραζόμενα δεν είναι μόνο πολιτικά αλλά αφορούν κυρίως στα ανθρώπινα πάθη (επιθετικότητα) που προέρχονται από την απώλεια του μέτρου και της συνείδησης. Η έννοια του μέτρου έχει ιδιαίτερη σημασία στην ηθική διάσταση της ανθρώπινης ψυχής. Αργότερα, στην πυθαγόρεια διδασκαλία θα αποκτήσει οντολογική υπόσταση, θα γίνει μια από τις δύο κατηγορίες που θεμελιώνουν τα όντα, ενώ στον Φίληβο του Πλάτωνα θα ταυτιστεί με την κατηγορία του πέρατος.

Συμπερασματικά, σύμφωνα με τον Kahn, πολλοί νεότεροι ερμηνευτές (Kirk) έχουν παρερμηνεύσει τα δύο αποσπάσματα (Diels 36 / 66 Marcovich). Αυτό το λάθος απορρέει από την υπόθεση ότι ο Ηράκλειτος θεμελιώνει μια θεωρία περί τριών μόνο στοιχείων (πυρ ↔ γη ↔ ύδωρ) και έτσι παρουσιάζουν τον Ηράκλειτο ως ένα τυπικό φυσικό κοσμολόγο. Ο Zeller πιστεύει, χαρακτηριστικά, ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι ένα κομμάτι της θεϊκής φωτιάς. Ο Zeller σύμφωνα με τον Kahn πήρε αυτή την παρερμηνεία από τον Αριστοτέλη και Θεόφραστο, ωστόσο, ούτε ο Αριστοτέλης, ούτε ο Θεόφραστος ταυτίζουν την ψυχή με την φωτιά. Ο Αριστοτέλης στην πραγματεία του Περί Ψυχής (A, 405 α 30) αναφέρει ότι η ψυχή είναι στον Ηράκλειτο, αφενός, μία μορφή αναθυμιάσις, απ' την

⁶³ C. Kahn., *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 241-243.

⁶⁴ (102 Marc / 43 Diels), «ὕβριν χρη σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν», *Diogenes Laertius IX.2*.

οποία αποτελούνται όλα τα πράγματα, αφετέρου, είναι ασώματη και ρέει αδιάκοπα, «οὔτοι δέ λέγουσι την ψυχὴν τὰς αρχὰς...., και Ηράκλειτος δέ τὴν αρχὴν εἶναι φησιν ψυχὴν, εἶπερ τὴν αναθυμιάσιν, ἐξ' ἧς τάλλα συνίστισιν' και ἀσωματώτατον τε και ῥέον ἀεί». Στην δοξογραφική παράδοση του Διογένη Λαερτίου για την ζωή του Ηράκλειτου ο Θεόφραστος εμμένει σ' αυτή την άποψη (Διογ. Λαερτ. ΙΧ.7-11).

Ακολουθώντας το απόσπασμα, 31 A Diels, φαίνεται ότι ο Θεόφραστος σύμφωνα με τον Διογ. Λαέρτιο αποδεχόταν δύο ειδών αναθυμιάσις.

Καθώς η φωτιά πυκνώνει (thickens) γίνεται υγρή και με την σειρά του, το νερό καθώς πυκνώνει γίνεται γη (μεταβολή προς τα κάτω). Από την άλλη, στην αντίστροφη πορεία, η γη διαλύεται(dissolves), γίνεται νερό και από το νερό η φωτιά (μεταβολή προς τα άνω).

Από τις αναθυμιάσεις που προέρχονται από το νερό και την γη, κάποιες είναι φωτεινές και καθαρές και άλλες σκοτεινές. Η πιο φωτεινή και θερμή αναθυμιάσις προέρχεται από την επιρροή της φλόγας του κοσμικού πυρός στον περιέχον χώρο (μεταβολή προς τα άνω), αντίθετα η σκοτεινή αναθυμιάσις προέρχεται από την απουσία της φλόγας του ήλιου (μεταβολή προς τα κάτω) στον περιέχον χώρο σύμφωνα με το απόσπασμα 99 Diels «ηλίου μη ὄντος εὐφρόνην ἄν ηγνοέομεν». Η μέρα και η νύχτα, οι μήνες και οι εποχές είναι φυσικές αναθυμιάσεις των τριών στοιχείων. Η φωτεινή αναθυμιάση παράγει την ημέρα, ενώ, στην αντίθετη περίπτωση η σκοτεινή αναθυμιάση παράγει την νύχτα. Επίσης, στην εναλλαγή των εποχών, όταν η θερμοκρασία αυξάνεται λόγω της φωτεινής αναθυμιάσης έχουμε καλοκαίρι, ενώ, όταν αυξάνεται η υγρασία λόγω της σκοτεινής αναθυμιάσης έχουμε χειμώνα.

7. Η ψυχή ως καθαρό φως [αὔη ψυχῆ].

Σύμφωνα με τον Kahn, ο Θεόφραστος μας παραδίδει μια «συστηματική» θεωρία περί της κοσμικής αναθυμιάσις στον Ηράκλειτο, που στηρίζεται ακριβώς στην διάκριση δυο αντίθετων φυσικών ποιοτήτων, στην φωτεινή και σκοτεινή αναθυμιάση. Αυτή η διάκριση είναι ανάλογη στο ανθρωπολογικό επίπεδο με την διάκριση ανάμεσα στην ξηρή και υγρή ψυχή. Η ξηρή ψυχή χαρακτηρίζεται ως «αύη» (a gleam of light), γιατί έχει μέσα της μια μικρή φωτεινή ακτίδα.

Το απόσπασμα 118 Diels⁶⁵ δίνει μια καινούργια διάσταση στην ηρακλείτεια θεωρία της ψυχής. Ο Ηράκλειτος συνδέει σημασιολογικά την λέξη αύγη και τη λέξη ξηρή. Η υγρασία αποδυναμώνει την ψυχή, ενώ αντίθετα η ξηρότητα, που εννοείται ως θερμή αναθυμιάση, την ενδυναμώνει και την καλυτερεύει, γιατί γεμίζει από καθαρό φως και όχι φωτιά.

Η αντίληψη της υγιούς ψυχής ως καθαρό φως (purified light) σχετίζεται με την θεωρία ότι η ψυχή συνδέεται χωρίς όμως να ταυτίζεται με την παγκόσμια φωτιά.

Επομένως, η έννοια «αύη» αναφέρεται, είτε σε κάθε αχτίδα φωτός, είτε σε μία σπίθα φωτιάς. Αλλά η ποιοτική χρήση της λέξης βρίσκεται στην ομηρική παράδοση, όπου το να βλέπουμε τις αχτίδες του ήλιου σημαίνει το να είμαστε ζωντανοί. Το φως του ήλιου είναι χαρακτηριστικό της ζωής. Είναι, ωστόσο, καινοτομία στον Ηράκλειτο η ταύτιση του φωτός με την τέλεια φύση της ψυχής.

Σε άμεση συνάφεια με το απόσπ. 118 Diels βρίσκεται το απόσπ. 26 Diels που παραδίδει ο Κλήμης Αλεξανδρεύς, (Στρωμ. IV, 141, 2). Η έννοια αύη που αποδίδεται ως ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της υγιούς ψυχής στο απόσπ. 118 Diels έχει γνωσιοθεωρητική σημασία και σχετίζεται με την καθαρή αντίληψη (διαύγεια). Αυτό εννοείται από τα ανθρωπολογικά

⁶⁵ ο.π. 57.

συμφραζόμενα του αποσπάσματος 26, όπου η εγρήγορση και ο ύπνος είναι φυσιολογικές καταστάσεις της ψυχής ή του νου, που σχετίζονται με την απώλεια, ή, όχι της νοητικής διαύγειας του εσωτερικού φωτός της ψυχής. Η εγρήγορση και ο ύπνος σχετίζονται με τον βαθμό που η ψυχή αντιλαμβάνεται ή συμμετέχει στον θεϊκό νόμο. Γι' αυτό και ο άνθρωπος όταν κοιμάται είναι σαν τον νεκρό γιατί αποκόπτεται από τον εαυτό του εφόσον σβήνει μέσα του η επαφή με τον θεϊκό νόμο.

Στον Αναξαγόρα, σύμφωνα με την μαρτυρία του Συμπλικίου, εις τα Φυσικά 164,24 και 156,13, ο νους γίνεται η καθαρή κινητική αρχή που τακτοποιεί ως ένα είδος μηχανισμού όλα όσα έμελλε να γίνουν. Αυτό που ουσιαστικά διαφοροποιεί τον Αναξαγόρα από τον Ηράκλειτο είναι ότι δεν αναγνωρίζει μία μορφή προνοητικής ή τελεολογικής αρχής. Αντίθετα, στον Ηράκλειτο αποκαλύπτεται μια μορφή πρόνοιας. Η ανθρώπινη ψυχή που ταυτίζεται με την νόηση έχει γνωστικό και ηθικό χαρακτήρα. Ο νους του Αναξαγόρα ερμηνεύεται ως ένα είδος μηχανικού ή κινητικού αιτίου που μορφοποιεί και ελέγχει τον αδιαφοροποίητο κόσμο των αναρίθμητων σπερμάτων.

Οι Kirk και Raven παρουσιάζουν μια λανθασμένη εικόνα του νου του Αναξαγόρα ως «σχέδιο». Ο Ηράκλειτος πρώτος, όμως, εισάγει την έννοια της ψυχής ταυτίζοντας την με την ανθρώπινη νόηση που μπορεί να υπακούει στο θεϊκό νου. Εδώ η ψυχή υπόκειται στη θεϊκή πρόνοια, δεν είναι προϊόν, ούτε κατευθύνεται από ένα τυχαίο μηχανισμό.

Ο Ηράκλειτος τείνει να διακρίνει τους πολλούς (ποιητές) που εμμένουν στην πολλαπλότητα των φαινομένων η οποία γίνεται αντιληπτή μέσω των αισθήσεων και δεν κατανοούν την ενότητα της φύσεως, ώστε διαιρούν κάθε ζεύγος σ' ένα μεμονωμένο πράγμα (λέξη) και ονομάζουν κάθε μέρος του αντιθετικού ζεύγους χωριστά χωρίς να γνωρίζουν ότι τα διαφορετικά ονόματα με τα οποία προσδιορίζουν τα επιμέρους πράγματα είναι απλές συμβάσεις χωρίς ουσία. Αντίθετα οι ολίγοι, όπως ο ίδιος ο

Ηράκλειτος, μπορούν να διαθέτουν μια μορφή «διεισδυτικής νόησης». Η ψυχή σ' αυτή την περίπτωση έχει γνωστικό χαρακτήρα (cognitive) γιατί νοείται ως μια γνωσιακή ψυχολογική κατάσταση (ἔξις) δυνάμει της οποίας γίνεται κατανοητή η εγγενής φύση των πραγμάτων.

Υπάρχουν συγκεκριμένα αποσπάσματα στον Ηράκλειτο όπως θα φανεί παρακάτω όταν αναλύεται η σχέση ψυχής και αρετής στον Ηράκλειτο, όπως το απόσπασμα που παραθέτει ο Μάρκος Αυρήλιος (απ. 73 Diels) και ο Πλούταρχος (απ. 89 Diels / Marc 24), καθώς και το απόσπ. 114 στην έκδοση του Ε. Ρούσσου που ακολουθεί τον Marcovich όπου επισημαίνεται ο γνωστικός και κατ' επέκταση ο ηθικός χαρακτήρας της ψυχής. Εδώ οι όροι που θα μπορούσαν να υιοθετηθούν σχετικά με την γνωστική ψυχολογική κατάσταση είναι παρμένοι από την ιατρική αναλογία που υιοθετεί και ο Πλάτων αργότερα στην Πολιτεία στο Γ' βιβλίο, όταν αναφέρεται στην αρετή της σωφροσύνης της ψυχής και ιδανικής πολιτείας. Ο Σωκράτης επικαλείται τους ικανούς γιατρούς (Ασκληπιό) για την εύρυθμη και αρμονική λειτουργία της Πολιτείας (407d και 409d), που είναι ανάλογη της αρμονικής λειτουργίας του ανθρώπινου σώματος. Η σωστή υγεία της ψυχής προϋποθέτει το ανάλογο μέτρο και την απαλλαγή από τα πάθη (408b). Ο Πλάτωνας, μάλιστα, χρησιμοποιεί όρους από την μουσική για να εκφράσει την αρμονία της ψυχής, όπως οι όροι «επιτεινόμενο» και «ανιεμένω» που μας παραπέμπουν στην ρύθμιση ενός μουσικού οργάνου (412α).

Ο όρος «ευεξία» επομένως θα μπορούσε ν' αντιστοιχεί στην σωστή κατανόηση (γνώση), ενώ ο όρος «κακεξία» θα μπορούσε ν' αντιστοιχεί στην λανθασμένη αντίληψη για την φύση των πραγμάτων. Ήδη στον Ιπποκράτη, στο έργο του «Περί Ιερής Νόσου», συνδέεται η λανθασμένη αντίληψη με μία μορφή εγκεφαλικής διαταραχής (επιληψία).

Ήδη λοιπόν στον Ηράκλειτο η θεωρία του περί ψυχής, αν και δεν αποτελεί μια οργανωμένη ή συστηματική πραγματεία όπως αργότερα

συμβαίνει με τον Αριστοτέλη, εφόσον μόνο από αποσπάσματα μπορούμε να μιλάμε για το πώς νοείται στον Ηράκλειτο η ψυχή, υπάρχει μια συνάφεια ή ενότητα της ψυχολογικής θεωρίας με την θεωρία του λόγου.

8. Η μεταφορική ψυχολογική εικόνα του ποταμού (12, Diels).

Η καλύτερη, ίσως, πηγή για το πώς προσδιορίζεται η ψυχή στον Ηράκλειτο είναι η μαρτυρία του Κλεάνθη, η οποία παραδίδεται από τον Άρειο Δίδυμο (Doxographi Graeci 471, Diels, fr.39.2). Σύμφωνα με τον Κλεάνθη, ο Ζήνωνας έλεγε ότι η ψυχή είναι αισθητική αναθυμίασις εκ του αίματος, όπως πίστευε και ο Ηράκλειτος⁶⁶. Οι ψυχές αναθυμιάονται και αραιώνονται συνεχώς στο αίμα, ενώ έχουν μια ευμετάβλητη αισθητική αντίληψη (νοεραί αεί γίνονται). Εάν συγκρίνουμε την αριστοτελική και στωική μαρτυρία για την ηρακλείτεια αντίληψη της ψυχής βλέπουμε, σύμφωνα με τον Kahn, ότι και οι δύο προσδιορίζουν την ψυχή ως μία μορφή αναθυμίασις, ώστε δεν ταυτίζεται αποκλειστικά με την φωτιά. Αυτή η αναθυμίασις δεν αποτελεί μονάχα μια φυσιολογική (βιολογική) λειτουργία αλλά έχει και γνωστικό χαρακτήρα (ο Kahn χρησιμοποιεί τον όρο cognitive or percipient). Στο αριστοτελικό παράθεμα δεν αναφέρεται τόσο ξεκάθαρα ο γνωστικός χαρακτήρας της ψυχής, όπως αναφέρεται στην στωική πηγή. Ο Αριστοτέλης στο 405 a 25 του Περί Ψυχής, αναφέρει ότι για όλα τα όντα ισχύει ότι καθετί που κινείται μπορεί να το γνωρίσει μόνο ό,τι κινείται. Εδώ, ο Αριστοτέλης υπονοεί ότι κάθε ον έχει μέσα του μια αρχή κίνησης, την ψυχή, η οποία μπορεί να γνωρίσει κάθε άλλο ον

⁶⁶ (12 Diels / 40 Marc), «Κλεάνθης...φησίν ότι Ζήνων τήν ψυχήν λέγει αισθητικήν αναθυμίασιν καθάπερ Ἡράκλειτος· βουλόμενος γάρ ἐμφανίσαι (sc. Ἡράκλειτος) ὅτι αἱ ψυχαί ἀναθυμιάμεναι νοεραί αεί γίνονται, εἴκασεν αὐτάς τοῖς ποταμοῖς λέγων οὕτως. ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα και ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ. και ψυχαί δέ ἀπό τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιάονται», Arius Didymus fr. 39.2, ed. Diels, Doxographi Graeci 471.

που κινείται. Ο Ηράκλειτος αναγνωρίζει στην ψυχή μια μορφή κίνησης που έχει γνωστικό περιεχόμενο.

Στην μαρτυρία του Κλεάνθη (Diels απ. 12) δηλώνεται καθαρά ότι η ψυχή ως αναθυμιάσις εκ του αίματος εννοείται και ως πνεύμα «αι ψυχαί αναθυμιώνται, νοεραί αεί γίνονται», έχει δηλαδή και αισθητική αντίληψη. Στο πρώτο μέρος του αποσπάσματος, ο Κλεάνθης παραθέτει μια φυσική αντίληψη περί ψυχής την οποία είχε υιοθετήσει ο Ζήνωνας και η οποία αντιστοιχεί στην ηρακλείτεια φυσική αντίληψη περί ψυχής.

Το απόσπασμα 12 Diels σύμφωνα με τον Kahn⁶⁷, εγείρει ένα μεγάλο ερμηνευτικό πρόβλημα που αφορά κυρίως στο δεύτερο μέρος στο πως η ψυχή ως αναθυμιάσις μπορεί να παραλληλισθεί και να εξηγηθεί μέσα από την εικόνα του ποταμού. Φαίνεται ότι οι Στωικοί αποδίδουν στο μεταφορικό μοντέλο του ποταμού μια ψυχολογική εξήγηση θεωρώντας ότι η ψυχή είναι μια ροή όχι μόνο βιολογική αλλά και αντιληπτική που όπως το ποτάμι ρέει μέσα στο αίμα και συνεχώς αναγεννάται.

Για τους Στωικούς οι φιλοσοφικές απαρχές των σημαντικότερων τους θέσεων, είτε στην φυσική, είτε στην ηθική και λογική, βρίσκονται στον Ηράκλειτο. Η θεμελίωση του «ηγεμονικού»⁶⁸ ως κέντρο της συνείδησης που έχει και αισθητικό περιεχόμενο εφόσον μέσω αυτού ο άνθρωπος έρχεται σ' επαφή με τον κόσμο αντιστοιχεί στην ηρακλείτεια αντίληψη της ψυχής που έχει επίσης αισθητική αντίληψη.

⁶⁷ C. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, p. 259-260. Ο Kahn επισημαίνει ότι η στωική θεωρία είναι ουσιαστικά μια φυσική εξέλιξη της ηρακλείτειας αντίληψης. Ακόμα και στην αριστοτελική βιολογία υπάρχει μια ανάλογη θεωρία για το ζωογόνο πνεύμα. Ο Kahn, ωστόσο, υποστηρίζει ότι δεν θα ήταν βάσιμο να στηριχθούμε μόνο στην μαρτυρία του Αέτιου, ο οποίος απλά αποδίδει μια στωική άποψη στον Ηράκλειτο. Η στωική αντίληψη για την ψυχή μπορεί να αντανάκλα την άποψη κάποιων από τον περίγυρο του Ηράκλειτου, (τίνες των Ηρακλειζόντων), οι οποίοι ακολούθησαν τον Ηράκλειτο, ως προς το ότι η αναθυμιάσις συμβαίνει μέσα στο σώμα, όπως συμβαίνει και μέσα στο σύμπαν. (Η παραπομπή βρίσκεται στην υποσ. 372, Notes to pages 257-260).

⁶⁸ A. A. Long., *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, [Στωικισμός]*, σ. 273 κ.ε.

Οι Στωικοί χώρισαν την ψυχή σε οχτώ μέρη από τα οποία το ανώτερο και κυριώτατο ήταν το ηγεμονικόν γιατί σ' αυτό εμπεριέχονται όλες οι νοητικές λειτουργίες μέσω των οποίων η ψυχή «καταλαμβάνει» την φύση. Η γνώση για τους Στωικούς προϋποθέτει την αισθητηριακή αντίληψη μέσω της οποίας το ανώτατο (λογικό) μέρος της ψυχής σχηματίζει αληθείς παραστάσεις (καταληπτική φαντασία) για τα πράγματα. Το ηγεμονικόν συνδέει αυτές τις παραστάσεις και δημιουργεί την γνώση (επιστήμη). Είναι χαρακτηριστική η εικόνα του χεριού που χρησιμοποιεί ο Ζήνων για να περιγράψει την διαδικασία της γνώσης. Όταν το χέρι είναι ακόμα ανοικτό, ο παρατηρητής απλά δέχεται (πάσχει) από τα εξωτερικά αντικείμενα, το ηγεμονικόν όμως αντιδρά και δίνει την συγκατάθεση του στην φαντασία που είναι αληθής, δηλαδή στην φαντασία που εμπεριέχει, εναργώς, τα χαρακτηριστικά του εξωτερικού αντικειμένου (καταληπτική φαντασία), ώστε να δημιουργηθεί η κατάληψις (κατανόηση). Ο Ζήνων περιγράφει αυτό το στάδιο της γνώσης με το κλείσιμο του χεριού (Kikero., Acad.2,145). Το ηγεμονικόν, επομένως, αποτελεί τον ρυθμιστικό παράγοντα και το κέντρο μέσω του οποίου οι Στωικοί «εξοικειώνονται» με την φύση. Επίσης και για τους Στωικούς υπάρχει ένας εσωτερικός (ενδοκοσμικός λόγος) που συμφωνεί με τον λόγο του σύμπαντος (ομολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), όπως στον Ηράκλειτο υπάρχει ο εσωτερικός λόγος της ψυχής που ισοδυναμεί με το πύρινο στοιχείο μέσα της, όπως φαίνεται στο απ. 118 Diels και ο οποίος συμφωνεί με το θεϊκό νόμο. Αυτό όμως που ουσιαστικά διαφοροποιεί την ηρακλείτεια από την στωική θεωρία της ψυχής είναι ότι για τους Στωικούς το εμπειρικό περιεχόμενο της ψυχής αληθεύει και αποτελεί την βάση της γνώσης (κατάληψις) ενώ για τον Ηράκλειτο τα εμπειρικά αντιθετικά γεγονότα είναι απλά επιφαινόμενα της πραγματικότητας χωρίς αληθινή ουσία. Ο νους συλλαμβάνει τον λόγο της φύσης, ενώ οι αισθήσεις την πολλαπλότητα της εμπειρίας. Η ψυχή, επομένως, βρίσκεται σε μία διττή

διάσταση. Η ψυχή μπορεί να έχει αισθητική αντίληψη και νοητική συνείδηση. Για τον Ηράκλειτο είναι προνόμιο των ολίγων να κατανοήσουν τον λόγο του σύμπαντος. Υπάρχει μια εσωτερική διαλεκτική σχέση ανθρώπινου και κοσμικού λόγου. Για τον Hegel ο Ηράκλειτος είναι πρόδρομος της διαλεκτικής λογικής. Το μοντέλο του ποταμού φαίνεται να περιγράφει την ψυχολογική κατάσταση των πολλών που βρίσκονται σε μία αδιάκοπη μεταβολή των αντιλήψεων τους, σύμφωνα με την στωική εκδοχή, ωστόσο έχει εγείρει διαφορετικές ερμηνείες από τους σχολιαστές. (Ο Kirk παραθέτει και σχολιάζει τις διαφορετικές εκδοχές του αποσπάσματος)⁶⁹.

Εκείνο που, ουσιαστικά, ο Kirk επισημαίνει είναι η δυσκολία να προσδιορισθεί η εσωτερική σχέση ανάμεσα στα δύο σκέλη του αποσπάσματος, στο πρώτο που αφορά τον ορισμό της ψυχής και στο δεύτερο μέρος που αφορά στον παραλληλισμό της ψυχής με την εικόνα του ποταμού. Ο Reinhardt (Parmenides 61) και ο Gigon 28, cf.204, θεωρούν ότι το χωρίο «...και ψυχαί δέ από τῶν υγρῶν αναθυμίωνται», συνδέει τα δύο μέλη του αποσπάσματος, ωστόσο ο Kirk θεωρεί ότι το μέρος όπου περιγράφεται η εικόνα του ποταμού δεν σχετίζεται με την ιδέα της ψυχολογικής αναθυμίας. Τα συμφραζόμενα δεν είναι ψυχολογικά αλλά κοσμολογικά.

Στο σημείο αυτό ο Πλάτωνας δίνει μια διαφορετική οντολογική εξήγηση της εικόνας του ποταμού, σύμφωνα με την οποία ο Ηράκλειτος μας μιλάει για όλα τα όντα που συμπαράβλλονται με ποτάμια, ώστε βρίσκονται σε μια συνεχή φυσική αλλαγή. Η πλατωνική ερμηνεία του αποσπάσματος μας αφήνει να υποθέσουμε ότι ο Ηράκλειτος θεμελιώνει την ιδέα της φυσικής ροής των πραγμάτων. Στον Κρατύλο (402 α) ο Πλάτωνας φαίνεται να παρερμηνεύει το ηρακλείτιο απόσπασμα του ποταμού

⁶⁹ Kirk., The Cosmic Fragments, p. 367-380.

παρουσιάζοντας τον Ηράκλειτο ως φιλόσοφο της συνεχούς ροής και όχι της σταθερότητας, «πάντα χωρεί και ουδέν μένει και ποταμού ροή απεικάζων τα όντα λέγει ως δις ἔς τον αὐτόν ποταμόν οὐκ ἄν εμβαίησ». Και ο Αριστοτέλης (Μετ. Φυσ. Ασ 987 α – 29-35), φαίνεται να υιοθετεί την πλατωνική εκδοχή του αποσπάσματος, «...ταις Ἡρακλειτείοις δόξαις ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων και επιστήμης περί αυτών ουκ ούσης». Τα συμφραζόμενα στο αριστοτελικό χωρίο είναι επιστημολογικά. Δεν μπορεί να υπάρξει επιστήμη για όσα βρίσκονται σε μια συνεχή ροή. Η ίδια άποψη εκφράζεται και στον Θεαίτητο του Πλάτωνα (152e), όπου αναζητείται ένας ορισμός της γνώσης. Στο πρώτο μέρος του διαλόγου ο Πλάτωνας ασκεί κριτική σ' όσους ταυτίζουν την γνώση με την αίσθηση. Στο πλαίσιο αυτής της κριτικής θα συμπεριλάβει τον Ηράκλειτο ανάμεσα στους σχετικιστές παραφράζοντας, ουσιαστικά, το αληθινό νόημα του αποσπάσματος 12. (Ο Marcovich και ο Kirk φαίνεται να απορρίπτουν την πλατωνική εκδοχή του αποσπάσματος. Δεν δέχονται ότι το απόσπασμα εκφράζει την αντίληψη περί γενικής ροής, αντίθετα, θεωρούν ότι ο Ηράκλειτος είναι ο κατεξοχήν φιλόσοφος του κοσμικού μέτρου και της σταθερότητας).

Ως προς την μεταφορική εικόνα του ποταμού θα πρέπει να δούμε δύο διαφορετικά επίπεδα ανάλυσης. Στο μεταφορικό επίπεδο υπάρχει η εικόνα του ποταμού μέσα στον οποίο ρέουν διαφορετικά (ἕτερα) νερά. Στο αναφορικό επίπεδο το ερώτημα που τίθεται είναι εάν ο Ηράκλειτος αναφέρεται, όντως στα όντα, όπως το ερμήνευσε ο Πλάτων. Η δοτική πληθυντικού αριθμού «τοῖσιν αυτοῖσιν ἔμβαίνουσιν», αναφέρεται σ' εμάς τους ίδιους, οι οποίοι μπαίνουμε σε ένα ποτάμι και σ' αυτό το διάστημα τρέχουν άλλα νερά και στην επόμενη χρονική στιγμή (t) τρέχουν διαφορετικά νερά. Είναι λάθος να ερμηνεύουμε το «ἕτερα» ως νέα. Ο Ηράκλειτος δεν μιλάει για μία ανανέωση. Η φράση «ἕτερα και ἕτερα» σημαίνει διαφορετικά σημεία στο χρόνο. Η δοτική «εμβαίνουσιν τοῖσιν»

μπορεί να ερμηνευτεί ως δοτική της υποκειμενικής αντίληψης. Αυτό σημαίνει ότι ο ποταμός δεν είναι η φύση ή το σώμα αλλά η ψυχή του σώματος, έτσι εξηγείται και ο πληθυντικός αριθμός «τοΐσιν εμβαίνουσιν». Αυτό το απόσπασμα είναι μια παραβολή των ψυχών. Υπάρχει μια ψυχική ροή. Η ανθρώπινη συνείδηση ρέει ανάμεσα στα αισθητά και αποκτά κάθε φορά διαφορετικές εντυπώσεις.

9. Η νοητική ικανότητα της ψυχής (114 Marcovich).

Ο νους, ως κέντρο συνείδησης, είναι εκείνος που μπαίνει μέσα στο ποτάμι για να σχηματίσει τις εμπειρικές αντιλήψεις του για τα εμπειρικά πράγματα. Ο Ηράκλειτος στο απόσπασμα B3 Marcovich / 17 Diels, χρησιμοποιεί τον όρο «εγκυρεύουσιν» για να υποδηλώσει την επαφή των αισθήσεων με τα πράγματα, από την οποία αποκτά απλή εμπειρική μάθηση, που είναι μερική και σχετική αλλά όχι πραγματική γνώση. Η εικόνα του ποταμού εκφράζει την επιστημολογική κατάσταση των περισσότερων ανθρώπων οι οποίοι βρίσκονται στο επίπεδο της δόξας. Αυτό μας θυμίζει την θεωρία προσωπικής ταυτότητας στο Locke. Σε άμεση συνάφεια με το απόσπασμα 40 a Marcovich βρίσκεται και το απόσπασμα 114 Marcovich⁷⁰ στην έκδοση του E. Ρούσσου. Εκεί ο Ηράκλειτος αναφέρει ότι η υποκειμενική αντίληψη είναι μια κατάσταση αρρώστιας, εφόσον οι άνθρωποι αγνοούν τον αληθινό λόγο των πραγμάτων «οΐση ιερή νόσος». Η εμπειρική αντίληψη για τα πράγματα εννοείται ως «κακεξία» του νοός που προκαλείται από την υπερβολή του υγρού στοιχείου λόγω μέθης. Η σημασία της «οΐσης» ως υποκειμενική κρίση μας παραπέμπει στο απόσπ. 3 Marcovich / 17 Diels⁷¹, όπου γίνεται

⁷⁰ 114 Marcovich, «τήν τε οΐσιν ιεράν νόσον».

⁷¹ (3 Marcovich / 17 Diels), «οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί ὁκοίοις ἐγκυρεύουσιν, οὐδέ μαθόντες γινώσκουσιν, ἔωυτοῖσι δε δοκέουσι», Clement, Stromateis II.8.1.

μια επιστημολογική διάκριση ανάμεσα στην πραγματική γνώση και εμπειρική μάθηση Μιλησίων (πολυμάθεια). Η πραγματική γνώση προϋποθέτει την «σύλληψη» της βαθύτερης ενότητας του σύμπαντος. Τα αντιθετικά εμπειρικά πολλαπλά ζεύγη (ημέρα – νύχτα / χειμώνας – καλοκαίρι) που οι άνθρωποι συλλαμβάνουν με τις αισθήσεις τους αποτελούν στο σύνολο τους απλά επιφαινόμενα μιας ενότητας (τάξης) που κρύβεται σ' αυτά και έχει ανώτερη αξία. Τα αντιθετικά αυτά ζεύγη είναι απλές «συμβάσεις» γλωσσολογικά για να μιλήσουμε στο ανθρώπινο (αισθητικό) επίπεδο για την πολλαπλότητα ή τις διαφορετικές εκφάνσεις του κόσμου και δεν έχουν πραγματική ουσία. Οι προγενέστεροι, όμως, φιλόσοφοι, όπως ο Θαλής, για τους οποίους έχει ιδιαίτερη σημασία η εμπειρική αναζήτηση (ιστορίη) μένουν σ' ότι ακούνε και βλέπουν «έωυτοῖσι δε δοκέουσιν» μαθαίνουν διαφορετικά πράγματα που είναι μερικά και σχετικά (πολυμάθεια), αλλά αγνοούν την αληθινή φύση που κρύβεται πίσω από το σύνολο αυτών των πραγμάτων. Βλέπουμε από την σύγκριση του αποσπάσματος 12 Diels που αφορά στην μεταφορική εικόνα του ποταμού και του αποσπάσματος 114 Marcovich ότι η θεωρία για την ψυχή στον Ηράκλειτο σχετίζεται αφενός με την φυσική δομή του σύμπαντος αλλά, αφετέρου, έχει και μία επιστημονική θεμελίωση. Οι πνευματικές λειτουργίες της ανθρώπινης ψυχής για τον Ηράκλειτο επισημαίνονται, ιδιαίτερα, στο απόσπ. 22 Diels που παραθέτει ο Σέξτος Εμπειρικός (Προς Μαθηματικούς VII, 129), το οποίο βρίσκεται σε άμεση συνάφεια με το χωρίο που παραθέτει ο Κλήμης Αλεξανδρεύς, όπου εκεί περιγράφονται οι δύο πνευματικές καταστάσεις (ἕξεις) της ανθρώπινης ψυχής, ο ύπνος και η εγρήγορση (Diels 26). Σύμφωνα με τον Σέξτο η ψυχή, ή, διαφορετικά, η νόηση μας ως αναθυμίαση εισπνέει το θεϊκό λόγο. Η ψυχή ως θυμίαμα σμίγει διά μέσου των αισθητικών πόρων με το θεϊκό λόγο και παίρνει το άρωμα του καθενός «όκόταν πυρ συμμιγῆ θυώμασιν ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου». Πράγματι η φωτιά όταν αναμιχθεί με

κάποιο θυμιάμα όπως είναι η ψυχή, του δίνει το άρωμα της. Εδώ η σχέση ψυχής και φωτιάς μπορεί να περιγραφεί, νομίζω, ως ένα είδος αλχημείας ή μίξης θυμιαμάτων και όχι ταύτισης. Η ψυχή ως αισθητική αναθυμίασις (θυμιάμα) αναμιγνύεται με μέρος της αναθυμίασις της κοσμικής φωτιάς για να γίνει θερμή. Αυτό συνάγεται και από το απόσπασμα 78 Marcovich / 7 Diels, όπου ο Ηράκλειτος αναφέρει ότι εάν όλα γίνονταν καπνός, τα ρουθούνια μας θα τα αναγνώριζαν. Η σχέση ψυχής με την κοσμική φωτιά δεν είναι σχέση ταύτισης αλλά περισσότερο σχέση μίξης μεταξύ θυμιαμάτων. Η ανθρώπινη αναθυμίαση (στο μικρό επίπεδο) αποκτά μια ανάλογη ποιότητα (θερμή ή ψυχρή) με το να έρχεται σε επαφή ή όχι με μέρος της θερμής αναθυμίασις του κοσμικού πυρός (στο κοσμολογικό επίπεδο). Υπάρχει, δηλαδή, μια αιτιώδης αλληλεξάρτηση που δικαιολογεί για τον Ηράκλειτο την ιδέα της θεϊκής πρόνοιας και τον τελεολογικό χαρακτήρα της φύσης. Σ' αυτή την περίπτωση η ψυχή, σύμφωνα με το παράθεμα του Σέξτου, αποκτά λογική δύναμη «λογική ένδύεται δύναμιν». Αντίθετα, όταν η ψυχή αποκόπτεται από το θεϊκό λόγο γιατί κλείνουν οι αισθητικοί πόροι, η ψυχή χάνει το άρωμα της θερμής κοσμικής αναθυμίασις του πυρός, οπότε χάνει την μνημονική της δύναμη «χωρισθείς τε αποβάλλει, ἢν πρότερον εἶχε, μνημονικὴν δύναμιν».

10. Η γλωσσολογική (linguistic) ικανότητα της ψυχής : οι «βάρβαρες» ψυχές⁷².

Η θεωρία της ψυχής στον Ηράκλειτο είναι πολυδιάστατη, εφόσον υπάρχουν διαφορετικά επίπεδα (aspects) εξήγησης του ρόλου της ψυχής, ιδωμένη ως βιολογική, ηθική και γνωστική ενότητα (unity). Το πολύπλευρο περιεχόμενο της μας θυμίζει, νομίζω, την αριστοτελική θεωρία της ψυχής, σύμφωνα με την οποία η ψυχή είναι μία σε εντελέχεια και πολλαπλή σε ικανότητες (Περί Ψυχής Β, 413b19). Και ο Ηράκλειτος φαίνεται ν' αποδίδει στην ψυχή έναν εντελεχή και πολύπλευρο χαρακτήρα ικανοτήτων (δυνάμεις) μολονότι αυτό δεν εκφράζεται, νομίζω, ρητά. Η ψυχή δεν αποτελεί μονάχα την αρχή βιολογικής κίνησης, όπως στο Θαλή, γίνεται ανθρώπινη υπόσταση (substance) με νοητικό και ηθικό περιεχόμενο, εφόσον έχει μέσα της «εσωτερικευμένο» τον λόγο του σύμπαντος. Αυτό σημαίνει ότι η ψυχή κρύβει μέσα της την ίδια δυναμική εξέλιξη που υπάρχει και στην φύση. Μεταξύ, επομένως, λόγου και ψυχής υπάρχει μια βαθύτερη εννοιολογική σχέση. Η φράση «ουκ εμού αλλά του λόγου ακούσαντας» (απόσπ. Β50), ενέχει την έννοια της «υπακοής». Η ψυχή, δηλαδή, συναινεί στον προστακτικό χαρακτήρα του κοσμικού λόγου, που είναι ο ανώτερος θεϊκός νόμος που προνοεί για την τάξη της φύσης και της ψυχής.

Στο πλαίσιο αυτής της ερμηνευτικής θα πρέπει να δούμε μια ιδιαίτερη διάσταση της ψυχής στον Ηράκλειτο η οποία, νομίζω, σχετίζεται άμεσα ή αποτελεί μέρος της γνωστικής της θεμελίωσης. Ο Ηράκλειτος φαίνεται να

⁷² Από την ανάλυση της M. Nussbaum «Ψυχή in Heraclitus» φαίνεται ότι ο Ηράκλειτος παρουσιάζει τα πρώτα στοιχεία αναλυτικότητας αποδίδοντας στην ψυχή ένα ερμηνευτικό (κριτικό) ρόλο, p. 201 στο Classical Philosophy : Philosophy Before Socrates, Irwin, 1995. Μία αντίστοιχη μορφή πρώιμης αναλυτικότητας θα βρούμε και στο Περί Ψυχής του Αριστοτέλη. Τόσο ο Ηράκλειτος όσο και ο Αριστοτέλης παρουσιάζουν μια πρώιμη μελέτη ανάλυσης της γλώσσας. Για τον Ηράκλειτο αυτό αντιστοιχεί στο επίπεδο των απλών λέξεων που αποτελούν τα δομικά στοιχεία της γλώσσας για τον Αριστοτέλη η ανάλυση αφορά στα ένδοξα.

αποδίδει στην ψυχή και μια γλωσσολογική (linguistic) διάσταση, που αφορά στην λογική ικανότητα της ψυχής να «διαιρεί» κατά φύσιν και να «συνθέτει» σωστά την γλώσσα των αισθήσεων. Στο απόσπασμα B1 ο Ηράκλειτος παρουσιάζει το σύμπαν σαν ένα ορατό, αναγιγνώσιμο κείμενο, το οποίο αποτελείται από λέξεις (ονόματα) που αντιστοιχούν στα απλά πράγματα της φύσης. Υπάρχει στην σκέψη του Ηράκλειτου μία αναλογική σχέση μεταξύ λόγου που αντιστοιχεί στην «ενότητα» του σύμπαντος και στα πράγματα που αντιστοιχούν στις λέξεις. Σύμφωνα με αυτή την αναλογική σχέση τα μεμονωμένα στοιχεία (μέλη) κάθε ζεύγους αντιθέτων αντιστοιχούν στις συλλαβές (συλλάψεις) του κοσμικού λόγου. Κάθε επανενωμένο ζεύγος αντιθέτων αντιστοιχεί στα απλά ονόματα (ημέρα- νύχτα) που δεν έχουν φιλοσοφικό νόημα. Εάν, τώρα, θέσουμε όλα τα ονόματα, έχουμε το λόγο του σύμπαντος που εμπεριέχει το σύνολο των ζευγών των αντιθέτων (ἔν = πάντα) και εκφράζει την βαθύτερη ουσία ή νόημα των πραγμάτων. Εδώ υπάρχει μια αναλογία με τον Θεαίτητο του Πλάτωνα, όπου όταν εξετάζεται ο τρίτος ορισμός της γνώσης (201d – 203b), αναφέρεται ότι τα στοιχεία (γράμματα) είναι άλογα, δηλαδή δεν έχουν νόημα, ώστε δεν μπορούμε να τα γνωρίσουμε. Αντίθετα, η σύνθεση ή συναρμογή αυτών των στοιχείων σε λέξεις στον γραπτό λόγο έχει νόημα. Και εδώ η γνώση είναι θέμα «σύνθεσης» όπως στο Περί Ψυχής η επιστήμη ταυτίζεται με την νόηση των αδιαίρετων. Ακολουθώντας το απόσπασμα 107Diels⁷³ ο Ηράκλειτος αναφέρει ότι τα εμπειρικά δεδομένα που προέρχονται απ' ότι βλέπουμε και ακούμε μπορεί να μας παραπλανήσουν εάν η ψυχή μας δεν «ερμηνεύει» σωστά αυτό το εμπειρικό περιεχόμενο «κακοί μάρτυρες άνθρωποισιν ὀφθαλμοί και ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων».

⁷³ (107 Diels / Marc 13), «κακοί μάρτυρες άνθρωποισιν ὀφθαλμοί και ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων», Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII.126.

Ο Ηράκλειτος δεν αρνείται την αισθητηριακή εμπειρία, αντίθετα, σύμφωνα με το απόσπασμα 6 Marcovich, δηλώνει ρητά την προτίμηση του στην αίσθηση της όρασης, η οποία συμβάλλει σ' ένα πρωτογενές επίπεδο στην διαδικασία της εμπειρικής μάθησης και όχι της γνώσης. Η διαδικασία μετάβασης από την απλή εμπειρική μάθηση στην γνώση προϋποθέτει την ανάγκη να ερμηνευτεί κριτικά το περιεχόμενο της εμπειρίας και αυτό τον «ερμηνευτικό» και «κριτικό» ρόλο αναλαμβάνει η ψυχή στον Ηράκλειτο. Το ερώτημα που ανακύπτει σε σχέση μ' αυτό τον κριτικό ρόλο της ψυχής είναι τί σημαίνει για τον Ηράκλειτο η ερμηνευτική μέθοδος για την οποία είναι πατέρας. Η ερμηνευτική μέθοδος για τον Ηράκλειτο, νομίζω, ότι σχετίζεται με την ανάγκη να δομηθεί η βαθύτερη ενότητα των πραγμάτων, τα οποία οι αισθήσεις αντιλαμβάνονται αποσπασματικά και μερικά. Στο απόσπ. 67 Diels, ο Ηράκλειτος διακρίνει τον σωστό τρόπο ανάγνωσης του κειμένου της φύσεως από τον λανθασμένο τρόπο διαίρεσης. Τα μάτια των πολλών αντιλαμβάνονται κάθε πράγμα ή μέλος του ζεύγους χωριστά αποδίδοντας του ένα χωριστό όνομα, το οποίο αποτελεί μονάχα μία σύμβαση. Όμως το κάθε μέλος ή σκέλος του ζεύγους δεν μπορεί να είναι χωριστό απ' το άλλο μέλος των αντιθέτων (διαίρεσιν κατά φύσιν), εφόσον και τα δύο γίνονται αντιληπτά μέσω της αμοιβαίας αντιπαράθεσης τους.

Απ' αυτό το απόσπασμα συνάγεται ότι η σωστή ερμηνεία της γλώσσας των αισθήσεων, συνδέεται με το σωστό τρόπο διαίρεσης και σύνθεσης των ζευγών των αντιθέτων. Σύμφωνα με τον Kahn, η μετάβαση από την απλή κατάσταση του φρονεῖν στην γνώση προϋποθέτει την λογική ικανότητα της ψυχής να δομεί γλωσσικά σ' ένα σύνολο ὅ,τι ακούει και βλέπει.

Με βάση το απόσπ. 107 Diels, θα μπορούσαμε, νομίζω, να διακρίνουμε δύο κατηγορίες : τις «βάρβαρες» ψυχές οι οποίες δεν ερμηνεύουν σωστά τα εμπειρικά δεδομένα και αγνοούν τον καθολικό λόγο των πραγμάτων, ώστε έχουν μια σχετική αντίληψη γι' αυτά καθώς αντιλαμβάνονται κάθε

λέξη χωριστά, και τις «λογικές» ψυχές, οι οποίες ερμηνεύουν σωστά την γλώσσα των αισθήσεων και γνωρίζουν τον βαθύτερο λόγο των πραγμάτων. Εδώ η μέθοδος είναι επαγωγική. Στον Αριστοτέλη η επαγωγική μέθοδος αποτελεί τον τρόπο ενοποίησης της εμπειρίας. Η Μ. Nussbaum⁷⁴ στο άρθρο της «Ψυχή in Heraclitus I» ερμηνεύει μεταφορικά το επίθετο «βάρβαρος» ως την ανικανότητα της ψυχής να κατανοεί την γλώσσα των αισθήσεων. Για τον Ηράκλειτο δεν είναι οι αισθήσεις που μας απατούν αλλά οι ψυχές που σφάλουν στην ερμηνεία των αισθήσεων. Πολλές φορές οι άνθρωποι εμμένουν στις λέξεις και αδιαφορούν για τον καθολικό λόγο της γλώσσας. Ο Ηράκλειτος αποδίδει στην ψυχή έναν ερμηνευτικό ρόλο παρουσιάζοντας τα πρώτα δείγματα αναλυτικότητας, όπως αργότερα ο Αριστοτέλης.

Συμπερασματικά, η ψυχή αποτελεί τον κεντρικό και συνδυαστικό παράγοντα με τον οποίο ο άνθρωπος μπορεί δυναμικά να κατανοεί την καθολική γλώσσα της φύσεως. Τα εμπειρικά δεδομένα (sense data), μπορούν να ερμηνευθούν σωστά, ανάλογα με το βαθμό γλωσσικής ικανότητας της ψυχής. Η Μ. Nussbaum χρησιμοποιεί τον όρο “linguistic competence”. Η ικανότητα αυτή σχετίζεται με την επαγωγική (συνθετική) μέθοδο. Αργότερα, η μέθοδος της επαγωγής θα θεμελιωθεί από τον Αριστοτέλη στα Αναλυτικά Ύστερα (B19) ως η κατεξοχήν έγκυρη εμπειρική μέθοδος στην διαδικασία της επιστημονικής γνώσης. Ο Ηράκλειτος προετοιμάζει το μετέπειτα επιστημονικό πνεύμα αναζητώντας, ήδη, από την πρώιμη περίοδο κριτήρια θεμελίωσης της ηθικής και γνώσης.

⁷⁴ M. Nussbaum., «Ψυχή in Heraclitus», p.201 στο Classical Philosophy : Philosophy Before Socrates, Irwin, 1995.

11. Ο ηθικός χαρακτήρας της ψυχής : η συνάφεια του Ηράκλειτου με την σωκρατική ηθική αντίληψη για την ψυχή στην Απολογία.

Ένα, ίσως, από τα πιο αμφιλεγόμενα αποσπάσματα περί της γνησιότητας του, είναι το απόσπασμα που μας παραδίδει ο Πορφύριος (De Antro Nympharum 10)⁷⁵, το οποίο αφορά στην ηθική διάσταση της ανθρώπινης ψυχής(ο Kirk και ο Marcovich το αθετούν), ωστόσο τα συμφραζόμενα και η ιωνική ορολογία που χρησιμοποιείται μας αφήνουν, σύμφωνα με τον C. Kahn, να εικάσουμε ότι πρόκειται για ένα αυθεντικό ηρακλείτιο απόσπασμα στο οποίο ηθικοποιείται για πρώτη φορά η έννοια της ψυχής. Ο Πορφύριος φαίνεται ν' ακολουθεί την αλληγορία του Νουμηνίου, ενός νέο-πυθαγορείου του 2^{ου} μ.Χ. αιώνα, σύμφωνα με την οποία είναι ηδονή (τέρψις) για τις ψυχές να γίνουν νερό. Ο όρος «τέρψις» είναι αυθεντικός ιωνικός όρος. Ο Πορφύριος ερμηνεύει την λέξη «τέρψις» ως πτώση ηθικών ψυχών στη γένεση. Η τέρψις είναι, ουσιαστικά, μία συναισθηματική εμπειρία της ψυχής καθώς γίνεται υγρή. Το υγρό στοιχείο στον Ηράκλειτο είναι ηδονιστικό (διονυσιακό) και συνδέεται με την συναισθηματική μέθη και υπερβολή. Η διαδικασία της υγροποίησης στην ηρακλείτεια ψυχολογία έχει μεταφορική σημασία και σχετίζεται με την πτώση της ψυχής στο κατώτερο διανοητικό επίπεδο όπου απουσιάζει η συνείδηση και ο αυτοέλεγχος. Στο σημείο αυτό ο ηθικός χαρακτήρας της ψυχής στον Ηράκλειτο συνάδει με την αντίληψη του Σωκράτη για την ψυχή, ο οποίος συνδέει στο πλαίσιο της παιδαγωγικής μαιευτικής πρακτικής την αρετή της ψυχής με την αναζήτηση του πραγματικού αγαθού, το οποίο ταυτίζεται με το σεβασμό, την δίκαιη μετριοπαθή και ορθή συμπεριφορά⁷⁶. Όπως ο Ηράκλειτος θεωρεί ότι η αναζήτηση του λόγου της ψυχής επιφέρει την αυτογνωσία, έτσι, και ο Σωκράτης υποκινούμενος

⁷⁵ Diels 77, «ὄθεν καί Ἡράκλειτον ψυχῆσι φάναι τέρψιν μὴ θάνατον ὑγρῆσι γενέσθαι», Porphyry, De Antro Nympharum 10.

⁷⁶ Γρ. Βλαστός., Σωκράτης: Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος, κεφ. 8, σ.σ. 300-339.

από το δελφικό ρητό, γνῶθι σαυτόν, αναζητά το ουσιώδες αγαθό της ψυχής που είναι το κέντρο της ηθικής ζωής.

δ. Η ελληνιστική αντίληψη για την ψυχή ως «πνοή» ή «πνεύμα» και η συνάφεια της με την ηρακλείτεια αντίληψη για τη ψυχή.

Στην ελληνιστική περίοδο, η επικούρεια και στωική σχολή φαίνεται να σχηματίζει μια ματεριαλιστική αντίληψη για την ψυχή που σχετίζεται με την ικανότητα που έχουν οι αισθήσεις να επηρεάζουν την ψυχή, πιο συγκεκριμένα, το σώμα και η ψυχή επηρεάζουν το ένα το άλλο, εφόσον ανήκουν σε ένα σύνολο, όπως συμβαίνει στην περίπτωση ενός σωματικού τραύματος ή των συναισθημάτων και της αισθητικής αντίληψης⁷⁷. Τόσο οι Επικούρειοι, όσο και οι Στωικοί, σύμφωνα με τον H. Lorenz⁷⁸, πιστεύουν ότι η ψυχή είναι μια μορφή σώματος που διαχέεται από το αίμα σ' όλο το αισθητό σώμα. Και ο Ηράκλειτος εκφράζει μια ανάλογη άποψη για την ψυχή ως αισθητική αναθυμίασης εκ του αίματος. Ο Επίκουρος, σαν ατομιστής, θεωρεί ότι η ψυχή μετά το θάνατο της διασκορπίζεται μαζί με τα άτομα από τα οποία αποτελείται. Ο Επίκουρος στην ψυχολογική του θεωρία προσπάθησε να αποδείξει την πλήρη απώλεια της συνείδησης μετά το θάνατο, ώστε να σβήσει κάθε είδους δοξασία περί ανταπόδοσης και αμοιβής για την ζωή στη γη. Τέτοιες δοξασίες βρίσκουμε όχι μόνο στην πυθαγόρεια παράδοση αλλά και την περίοδο του 4^{ου} αιώνα ο Πλάτων μιλάει στην Πολιτεία για όσους προμηθεύουν τα βιβλία του Μουσαίου και Ορφέα και προσπαθούν να πείσουν όχι μόνο άτομα αλλά

⁷⁷ A.A. Long., Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, «Επίκουρος και Επικουρισμός», σ.σ. 90-100 και «Ο Στωικισμός», σ.σ. 271-278.

⁷⁸ H.Lorenz., «Ancient theories of soul » Prinseton

και πόλεις να απαλλαγούν από εγκλήματα για να αποκομίσουν αγαθά στην άλλη ζωή. (Πολιτεία Β, 364ε). Ο Χρύσιππος διατηρεί την ίδια άποψη ότι η ψυχή των θνητών διαλύεται, ενώ, παραμένει σταθερή μονάχα η ψυχή των σοφών σ' όλη την πορεία της περιοδικής εκπύρωσης του κοσμικού κύκλου (εδώ φαίνεται πως οι Στωικοί έχουν επηρεαστεί από τον Ηράκλειτο). Ο Χρύσιππος, έτσι, μπορεί να αποδεχτεί τον ισχυρισμό του Σωκράτη στον Φαίδωνα ότι η ψυχή είναι εξ' ολοκλήρου ή σχεδόν «ακατάλυτη» (Φαίδων 80b)⁷⁹, τουλάχιστον όσον αφορά στην ψυχή των σοφών. Ο Σωκράτης δεν παίρνει μια θέση βέβαια ως προς την αθανασία της ψυχής όπως ο Πλάτωνας. Βέβαια ο Ηράκλειτος δεν αναφέρει ότι η ψυχή των αρίστων παραμένει «ακατάλυτη» (indissoluble) μετά το θάνατο, ωστόσο μπορούμε να υποθέσουμε ότι διατηρεί μέρος των χαρακτηριστικών της ώστε να μπορεί να επωμιστεί τον ρόλο του φύλακα των ψυχών. Πιο συγκεκριμένα, ως προς την φύση της ψυχής η στωική παράδοση έρχεται κοντά στην ηρακλείτεια αντίληψη για την φύση της ψυχής. Η ψυχή στην επικούρεια παράδοση μοιάζει πολύ με την αναπνοή που είναι αναμεμειγμένη με θερμότητα (Επ. Ηροδ. 63). Ο Λουκρήτιος όμως προσθέτει ότι η αναπνοή, η θερμότητα και ο αέρας δεν αρκούν για την ερμηνεία της ψυχής. Το ότι η ψυχή είναι ζεστή και αέρινη γίνεται φανερό από το γεγονός ότι η θερμότητα και η αναπνοή δεν υπάρχουν σ' ένα νεκρό σώμα. Μία ανάλογη θέση υποστηρίζει και ο Ηράκλειτος. Ο Λουκρήτιος προσθέτει και τα άτομα για να εξηγήσει τα αντιληπτικά αισθήματα της ψυχής. Και στην στωική αντίληψη η ψυχή χαρακτηρίζεται ως θερμή πνοή. Το ιδιαίτερο σχετικά με την στωική αντίληψη για την ψυχή είναι ότι διαχωρίζεται σε οκτώ μέρη ή δυνάμεις από τις οποίες ανώτερη αξιολογικά είναι το «ηγεμονικόν» που αποτελεί το κυριώτατον

⁷⁹ Πλάτωνας., Φαίδων., «σκοπέει δὴ, ἔφη, ὦ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ και νοητῷ και μονοειδεῖ και αδιάλυτῳ και ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτά ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιώτατον εἶναι ψυχή...», 80 b.

κέντρο της συνείδησης που βρίσκεται στην καρδιά (Διογ. Λαερτ., 7, 159). Το ηγεμονικόν στο οποίο βρίσκονται οι κύριες νοητικές λειτουργίες θα μπορούσε να αντιστοιχεί στο έλλογο μέρος της ηρακλείτειας ψυχής στο οποίο υπερισχύει ο πύρινος χαρακτήρας. Ο Α.Α. Long στο άρθρο του "Heraclitus and Stoicism"⁸⁰, επιχειρεί μια συγκριτική μελέτη μεταξύ της ηρακλείτειας και στωικής φιλοσοφικής σκέψης στην οποία εμπεριέχεται και η αντίληψη για την ψυχή. Ο Ηράκλειτος άσκησε ιδιαίτερη επίδραση κατά την ύστερη στωική περίοδο όπως φαίνεται στις ηθικές αντιλήψεις του αυτοκράτορα Μάρκου Αυρηλίου (180 μ.Χ).

Ο Μ. Αυρήλιος θέλησε να εφαρμόσει τις φιλοσοφικές του αντιλήψεις στην Ρώμη σε μια περίοδο παρακμής όπου οι Ρωμαίοι πολίτες παρεκτρέπονταν σε ηδονικές απολαύσεις και στην πολυτέλεια του πλούτου. Ο Μάρκος Αυρήλιος ακολουθώντας το στωϊκό δόγμα «όμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν», δηλαδή, να ζεις σύμφωνα με το λόγο της φύσης, θεωρεί ότι το ανθρώπινο πνεύμα αποτελεί μέρος του κοσμικού πνεύματος. Τα πάντα απορρέουν από την θεϊκή πρόνοια (B.3)⁸¹. Ο Ηράκλειτος ακολουθεί την παλιά ιωνική αντίληψη ότι ο κόσμος είναι μεστός από Θεούς.

Η ουσία της ανθρώπινης ζωής είναι ρέουσα ως αισθητική αναθυμίασις, η ψυχή είναι στρόβιλος και η αίσθησις αμυδρά. Το σώμα είναι ευκόλως σηπόμενον και ο θάνατος είναι διάλυσις των στοιχείων από τα οποία κάθε οργανισμός αποτελείται (B.17)⁸².

⁸⁰ A.A. Long, «Heraclitus and Stoicism», p.p. 179-199.

⁸¹ Μ. Αυρήλιος., Τά εις ἑαυτόν. μτφ. F.DE GIORGIO, εκδ. Ι.Ζαχαρόπουλος, «Τά τῶν Θεῶν προνοίας μεστά, τά τῆς τύχης οὐκ ἄνευ φύσεως ἢ συγκλώσεως καί ἐπιπλοκῆς τῶν προνοιά διοικουμένων. Πάντα ἐκεῖθεν ῥεῖ. πρόσσεσι δέ τό ἀναγκαῖον καί τό τῶ ὅλω κόσμῳ σύμφρον, οὐ μέρος εἶ. Παντί δέ φύσεως μέρει ἀγαθόν, ὃ φέρει ἢ τοῦ ὅλου φύσις καί ὃ ἐκεῖ της ἐστί σωστικόν». (B.3).

⁸² Μ. Αυρήλιος., «τοῦ ἀνθρώπινου βίου ὁ μὲν χρόνος στιγμῆ, ἡ δέ οὐσία ῥέουσα, ἡ δε αἴσθησις ἀμυδρά, ἡ δε ὅλου τοῦ σώματος σύγκρισις εὐσηπτος, ἡ δε ψυχή ῥεμβος...ἐπί πᾶσι δέ τόν θάνατον...ὡς οὐδέν ἄλλο ἢ λύσιν τῶν στοιχείων ἐξ ὧν ἕκαστον ζῶον συγκρίνεται» (B.17).

Η διαδικασία της ζωής και θανάτου είναι μια διαδικασία σύγκρισης και διάλυσης όπως ο Ηράκλειτος χρησιμοποιεί τις λέξεις «συνίσταται» και «απολείπει» (Diels 91) για να δηλώσει αντίστοιχα την ζωή και τον θάνατο σύμφωνα με τον Πλούταρχο. Σκοπός της φιλοσόφου ζωής είναι να προφυλάσσουμε τον εντός ημών δαίμονα, δηλαδή, την ψυχή από κάθε αμαρτία. Ο Μάρκος Αυρήλιος αναφέρει πέντε αμαρτήματα που οδηγούν στην κάκωσιν και ύβριν της ψυχής, ο εγωισμός (ή αποστασία), η οργή, η υποκρισία και το ψεύδος, ο ηδονικός βίος και η έλλειψη σκοπού (η ασυναρτησία) (B.16)⁸³.

ε. Η απήχηση της ηρακλείτειας ψυχολογικής θεωρίας.

Ο Ηράκλειτος προοιωνίζει το νέο επιστημονικό (κριτικό) πνεύμα ώστε διαφοροποιείται από τη μορφή της φυσικής επιστήμης των μιλήσιων φυσιολόγων οι οποίοι αναζητούν σύμφωνα με την κριτική του Αριστοτέλη μόνο τις πρώτες υλικές αρχές «ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως» αλλά αγνοούν τις εσωτερικές ποιότητες της φύσης «το οὐ ἔνεκα». Η ηρακλείτεια, όμως, αντίληψη για την ψυχή είναι ανιμιστική και τελεολογική. Ο Ηράκλειτος είναι ουσιαστικά ο πρώτος τελεολόγος εφόσον η ψυχή συνδέεται σε μια σχέση «υπακοής» και «ομοιώσις» με το θεϊκό νόμο σύμφωνα με την προγραμματική φράση στο απόσπ. Β1 από την εκδ. του Ε. Ρούσσου «οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας». Μία ανάλογη σχέση βρίσκουμε στον πλατωνικό Τίμαιο όπου η ψυχή του κόσμου μετέχει λογισμού και

⁸³ Ὑβρίζει ἐαυτήν ἢ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ μάλιστα μὲν, ὅταν ἀπόστημα καὶ οἶον φῦμα τοῦ κόσμου, ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ, γένηται. Τό γάρ δυσχεραίνειν τίνι τῶν γινομένων ἀπόστασις ἐστὶ τῆς φύσεως, ἥς ἐν μέρει <αἶ> ἐκάστου τῶν λοιπῶν φύσεις περιέχονται. Ἐπειτα δέ, ὅταν ἄνθρωπον τινά ἀποστραφῆ ἢ καὶ ἐναντία φέρηται ὡς βλάψουσα, οἶαι εἰσὶν αἶ τῶν ὀργιζομένων. Τρίτον ὑβρίζει ἐαυτήν, ὅταν ἡσάσται ἡδονῆς ἢ πόνου. Τέταρτον, ὅταν ὑποκρίνηται καὶ ἐπιπλάστως καὶ ἀναλήθως τι ποιῆ ἢ λέγῃ. Πέμπτον, ὅταν πρᾶξιν τινά ἐαυτῆς καὶ ἀπαρακολουθήτως ὀτιοῦν ἐνεργῆ, δέον καὶ τὰ μικρότατα κατὰ τὴν ἐπὶ τό τέλος ἀναφορὰν γίνεσθαι. Τέλος δέ λογικῶν ζώων το ἔπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ τῷ θεσμῷ». (B.16).

αρμονίας ώστε χαρίζει στον κόσμο «έμφρονα» βίο. Η ψυχή δεν αποτελεί, πλέον, μια ποιητική δύναμη όπως ο νους του Αναξαγόρα από τον οποίο απουσιάζει η μορφή της προνοητικής δύναμης αλλά γίνεται για πρώτη φορά το ενεργητικό αίτιο της γνώσης και το κέντρο της ηθικής και θεωρητικής ύπαρξης.

Ο Ηράκλειτος είναι ένας ηθικός ρεαλιστής. Έψαχνε ένα αντικειμενικό κριτήριο τόσο στο επίπεδο της πολιτείας όσο και στο επίπεδο της γνώσης και ηθικής. Το αντικειμενικό αυτό κριτήριο και ηθικό πρότυπο γίνεται η Ξηρή (πυρινή) ψυχή η οποία αποτελεί μικρογραφία της κοσμικής πύρινης ψυχής, δηλαδή, του θεϊκού λόγου κατ' αναλογία με την θεωρητική ψυχή των αρχόντων της πλατωνικής Πολιτείας που αποτελεί «αντίγραφο» του θεϊκού νόμου και της αριστοτελικής ενεργητικής νόησης στο Περί Ψυχής η οποία αποτελεί «ομοίωμα» της τέλει σφαιρικής κίνησης του κινούντος άκινήτου.

Η ηρακλείτεια ψυχή υπάγεται σε μια μορφή φυσικής νομοτέλειας και τελεολογικής εξήγησης που αποτελεί στροφή στην μηχανιστική (υλική) εξήγηση των ιώνων φιλοσόφων. Η (πύρινη) ψυχή αποτελεί μια λογική (εγγενής) δύναμη που ενοποιεί τα αντιθετικά ζεύγη της φύσης για να συλλάβει της ενιαία δομή (ουσία).

Το πύρινο μέρος εκφράζει μια «υγιή» γνωστική κατάσταση της ψυχής που συνδέεται με την κατανόηση του λόγου που ενυπάρχει στη φύση και ισοδυναμεί με την πραγματική γνώση (σοφία). Αντίθετα η συναισθηματική έξαρση λόγω μέθης και η εμπειρική αντίληψη (οΐησις) αποτελούν νοσηρές καταστάσεις της ψυχής οι οποίες εμποδίζουν την ψυχή να γνωρίσει την βαθύτερη ενότητα που βρίσκεται κρυμμένη στα πράγματα. Ο Ηράκλειτος συνδέει την διατύπωση ψευδών κρίσεων από μέρους της ψυχής με μια μορφή ασθένειας. Ο Αριστοτέλης στο Γ' Βιβλίο του Περί Ψυχής μιλάει για τον ψευδή χαρακτήρα των πεποιθήσεων, οι οποίες μπορεί να μας παραπλανούν.

Η θεωρητική διάκριση ανάμεσα στο συναισθηματικό (ευπαθές) και διανοητικό (απαθές) μέρος της ψυχής, την εμπειρική μάθηση (εγκυρέουσιν ἀλλ' οὐ φρονεῖν) και την διεισδυτική νόηση (γιγνώσκειν)⁸⁴, την πολυμάθεια των ποιητών και την αλήθεια του φιλοσόφου, την ασθενή και υγιή (γνωστική) κατάσταση της ψυχής, την οἴησιν και σοφία αντιστοιχεί στην μετέπειτα θεωρητική διάκριση που βρίσκουμε, αφενός, στην πλατωνική Πολιτεία ανάμεσα στο επιθυμητικόν και λογικό μέρος της ψυχής, στην δόξα και ιδεατή αλήθεια, στην ροή και σταθερότητα, στην αταξία και την αρμονία και, αφετέρου, στο Περί Ψυχής του Αριστοτέλη ανάμεσα στον παθητικό (εμπειρικό) και ενεργητικό (καθαρό) νου, στην πολλαπλότητα των παθημάτων και στην ενότητα των μορφών, στην επαγωγή και επιστήμη.

Η εισαγωγή του πύρινου μέρους της ψυχής αποδεικνύει ότι ο Ηράκλειτος στο πλαίσιο των ανθρώπινων συναισθημάτων αναγνωρίζει την σταθερότητα της αλήθειας ως αξιολογικά πρότερη, ώστε δεν μπορεί να χαρακτηριστεί απλοϊκά ως ο φιλόσοφος της συνεχούς ροής.

Στον Αριστοτέλη η εμπειρική μάθηση δεν απορρίπτεται ούτε και η αισθητηριακή αντίληψη της ψυχής εφόσον η δημιουργία της φαντασίας είναι το πρώτο στάδιο της γνώσης και συνδέεται με την επαγωγική μέθοδο. Μολονότι ο Ηράκλειτος δεν καταδικάζει τις αισθήσεις για την κοινή αντίληψη διαχωρίζει, όμως, την προσωπική εμπειρία (ἱστορας) και την πολυμάθεια από την γνώση η οποία προϋποθέτει μια μορφή διεισδυτικής νόησης. Ο Ηράκλειτος αναγνωρίζει ότι η ανθρώπινη διάνοια είναι περιορισμένη γι' αυτό βλέπει ένα μέρος του κόσμου. Οι άνθρωποι έχουν μάτια και αυτιά με τα οποία βλέπουν και ακούνε, όμως δεν βγάζουν κανένα νόημα, αντίθετα, ο φιλόσοφος ενώ διαθέτει και εκείνος

⁸⁴ Στο απόσπ. 3 από την έκδ. του Ε. Ρούσσου ο Ηράκλειτος διατυπώνει τη φράση «εγκυρέουσιν ἀλλ' οὐ φρονεῖν» για να επισημάνει ότι οι άνθρωποι έρχονται σ' επαφή με τα πράγματα χωρίς να καταλαβαίνουν την ουσία τους. Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι, τομ. Β'.

εμπειρική μάθηση διαφοροποιείται από τους ποιητές γιατί πρέπει να σκάψει βαθιά στην γη για να βρει ένα ψήγμα αλήθειας. Αυτό, νομίζω, που διαφοροποιεί τον Ηράκλειτο από τον Αριστοτέλη είναι ότι ενώ στον Ηράκλειτο η γνώση είναι μια μορφή αναζήτησης μιας άγνωστης (κρυμμένης) δομής της φύσης σύμφωνα με το μοτίβο «ή φυσίς φιλεί κρύπτεσθαι» στον Αριστοτέλη η γνώση είναι μια μορφή αναγνώρισης περισσότερο μιας, ήδη, γνωστής δομής που στηρίζεται στην προφάνεια της φύσης «ή φυσίς ἔστι γνῶριμον δι' αυτό». Στον Ηράκλειτο η γνωστική διαδικασία της ψυχής είναι περισσότερο μια διαδικασία ανακάλυψης (invenio). Τόσο ο Ηράκλειτος όσο και ο Αριστοτέλης σε αντίθεση με τον Πλάτωνα δεν καταδικάζουν τις αισθήσεις. Όμως για τον Ηράκλειτο η ψυχή εάν θέλει να βρει την αλήθεια πρέπει να κινήσει πέρα και ανεξάρτητα απ' αυτές ενώ για τον Αριστοτέλη οι αισθήσεις είναι προϋπόθεση της γνώσης.

Η ηρακλείτεια θεωρία για την ψυχή άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στον τρόπο που ο Αριστοτέλης θεμελίωσε την θεωρία του για την ψυχή. Τα κυριώτερα σημεία σύγκλισης είναι : α) Η παραλληλία μικρόκοσμου-μακρόκοσμου. Σύμφωνα με την αριστοτελική μαρτυρία στο Α' Βιβλίο από το Περί Ψυχής ο Ηράκλειτος ακολουθεί μια σταθερή γνωσιοθεωρητική αρχή ότι «το όμοιο μπορεί να γνωρίσει μόνο το όμοιο» (464 α 25), όπως πιστεύει και ο Εμπεδοκλής ώστε το νερό γνωρίζει το νερό και η φωτιά την φωτιά. Έτσι και στον Ηράκλειτο το πύρινο μέρος της ψυχής γνωρίζει, δηλαδή, κατανοεί το κοσμικό πῦρ που εκφράζει στο αναφορικό επίπεδο την θεϊκή φρόνηση. Η ψυχή δεν ταυτίζεται με το κοσμικό πῦρ όπως λανθασμένα υπέθεσε ο Kirk. Ακολουθώντας το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας η ψυχή είναι θνητή ενώ το πύρινο της μέρος είναι αθάνατο γιατί αποτελεί μέρος του κοσμικού πυρός. Και ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την ατομική ψυχή που έχει βιολογικό (θνητό) χαρακτήρα από τον ενεργητικό νου ο οποίος, όπως η πύρινη ψυχή, παραμένει αθάνατος

καθώς ομοιάζει με την τέλεια και αιώνια κίνηση του κινούντος ακινήτου. Ο ενεργητικός νους είναι η μοναδική ψυχική λειτουργία που δεν συνδέεται με τη σωματικότητα. Η λειτουργία του ενεργητικού νου δεν αναπτύσσεται παράλληλα με τον παθητικό νου αντίθετα αποτελεί μια έξωθεν δύναμη που, ως καθαρή ουσία, γίνεται το θεωρητικό αντίστοιχο του κινούντος ακινήτου. Η διάσταση ατομικής ψυχής και ενεργητικής νόησης αντιστοιχεί στην διάσταση ανθρώπινης ψυχής και ενδοκοσμικού λόγου που βρίσκουμε στην ηρακλείτεια παράδοση. Ο ενεργητικός νους ως αρχή σύνθεσης της ενότητας των μορφών αντιστοιχεί στο αναφορικό επίπεδο με την έννοια της πύρινης (λογικής) ψυχής που συλλαμβάνει την βαθύτερη ουσία των πραγμάτων.

β) Το βιόμορφο μοντέλο. Και ο Αριστοτέλης ακολουθεί την παλιά ιωνική αντίληψη ότι ο κόσμος είναι ένας ζωντανός οργανισμός εφόσον έχει μέσα του μια αρχή κίνησης. Και στους δύο υπάρχει η ίδια μορφή οντολογικής εμμένειας.

γ) Ο Οντολογικός μονισμός. Η ψυχή στον Ηράκλειτο θεμελιώνεται πάνω στην θεωρία της ενότητας των αντιθέτων. Σύμφωνα με τον E. Hussey η ψυχή είναι το σταθερό υπόστρωμα (ουσία) που εκφράζεται με διαφορετικά επιφαινόμενα τα οποία γίνονται αντιληπτά από τις αισθήσεις. Η ψυχή, δηλαδή, είναι μια ουσία με διαφορετικές ιδιότητες (the theory of double aspect). Ο Ηράκλειτος παρά το γεγονός ότι έχει χαρακτηριστεί δυϊστής στο κοσμολογικό επίπεδο καθώς αποδέχεται από την μία την ροή και από την άλλη την σταθερότητα, ουσιαστικά, στην ψυχολογική του θεωρία είναι ένας συνεπής μονιστής. Μια ανάλογη μονιστική αντίληψη, διαφορετικού τύπου, αναγνωρίζουμε στον Αριστοτέλη στο πλαίσιο της υλομορφικής θεωρίας. Στον Ηράκλειτο υπάρχει μια μορφή εσωτερικού (γνωστικού) δυϊσμού καθώς θεωρεί ότι το πύρινο μέρος της ψυχής που συνδέεται με τον ενδοκοσμικό λόγο είναι ανώτερο αξιολογικά από το υγρό που σχετίζεται με την πολλαπλότητα

των παθών. Και ο αριστοτελικός ενεργητικός νους εκφράζει το ανώτερο (θεϊκό) μέρος της ψυχής. Ο Αριστοτέλης ακολουθεί στο πλαίσιο του οντολογικού μονισμού μια μορφή εσωτερικού (γνωστικού) δυϊσμού μεταξύ καθαρής και παθητικής νόησης η οποία είναι αξιολογικά κατώτερη. Και οι δύο προβαίνουν σε μια εσωτερική θεωρητική διάκριση διατηρώντας για την ψυχή το θεωρητικό (μεταφυσικό) της υπόστρωμα αναγκαίο ώστε να εξασφαλίσουν την αντικειμενικότητα της γνώσης. Η αλήθεια της ψυχής στηρίζεται αντίστοιχα στο πύρινο μέρος για τον Ηράκλειτο στον ενεργητικό νου για τον Αριστοτέλη και στο λογικό μέρος της ψυχής για τον Πλάτωνα.

δ) Η σύλληψη μιας ενοποιημένης πραγματικότητας. Για τον Ηράκλειτο η πραγματικότητα αποτελείται από πολλαπλά εμπειρικά (αντιθετικά) φαινόμενα, όμως, ο νους «ενοποιεί» οντολογικά το σύνολο των αντιθετικών ζευγών της φύσης. Ανάλογα και ο ενεργητικός αριστοτελικός νους λειτουργεί ως ενοποιητική αρχή της πραγματικότητας ώστε να συλλάβει την αληθή ουσία της.

ε) Η επαγωγική μέθοδος. Ο Ηράκλειτος, πρώτος, εφαρμόζει στο πλαίσιο της ανάγνωσης του κειμένου της φύσης την μέθοδο της διαίρεσης και σύνθεσης «κατά φύσιν». Σύμφωνα με το αποσπ. 67 Diels τα μάτια των πολλών αντιλαμβάνονται μόνο κάθε μέρος ή λέξη χωριστά αποδίδοντας του ένα ξεχωριστό όνομα, ενώ θα έπρεπε να αντιλαμβάνονται κάθε μέρος ως ζεύγος. Ο κόσμος αποτελείται από ζεύγη αντίθετων και όχι από μονόμερα μέρη. Ο νους διαιρεί ανά ζεύγη και συνθέτει ανά ζεύγη το σύνολο της πραγματικότητας. Ο Ηράκλειτος αποδίδει στην ψυχή μια συνθετική λειτουργία. Και στον Αριστοτέλη ο ενεργητικός νους έχει συνθετικό χαρακτήρα.

Το κοινό στοιχείο τόσο στον Ηράκλειτο όσο και στον Πλάτωνα και Αριστοτέλη είναι η προσπάθεια της αξιολογικής αναβάθμισης της ψυχής

εφόσον η ψυχή συνδέεται, πλέον, με ποιότητες και έννοιες καθώς γίνεται το κριτήριο της θεωρητικής ύπαρξης.

Α' ΜΕΡΟΣ

α. Η οντολογική διάκριση «μικτού» και «άμικτου» περιεχομένου του νου.

Ο Αριστοτέλης εισάγει τους δύο όρους «διάθεσις» και «έξις» ώστε να εκφράσει αντίστοιχα το ευμετάβλητο του παθητικού νου και το σταθερό χαρακτήρα του ενεργητικού νου «και οὗτος ὁ νοῦς ἀπαθῆς και ἀμιγῆς τῆ ουσία ὧν ἐνέργεια», (430 α 17-18). Οι δύο ὀροι εκφράζουν την διττή φύση της νόησης που αντιστοιχεί στην διττή φύση της πραγματικότητας (αισθητά/μορφές). Ο παθητικός νους είναι μια μορφή «διάθεσις» της νοητικής ψυχῆς που απλά δηλώνει μια πρωτογενή νοητική κατάσταση η οποία μπορεί να αλλάξει ανάλογα με τις εξωτερικές περιστάσεις και την υλική φύση του αντικειμένου που αποτυπώνεται με την μορφή εικόνας / παράστασης στο νου γι' αυτό και ως έννοια ισοδυναμεί, σημασιολογικά, με την έννοια του «πάσχειν» και όχι με την έννοια του ενεργεῖν. Ο ὀρος «διάθεσις» συγγενεύει με την έννοια του πάθους. Τα πάθη είναι μορφές που πραγματώνονται μέσα στην ύλη. Ο παθητικός νους προσλαμβάνει αυτές τις μορφές. Η ετεροπάθεια της νοητικής ψυχῆς υποδηλώνεται με την φράση «τῶ πάντα γίνεσθαι» (430 α 14), όπου το απαρέμφατο «γίνεσθαι» το οποίο βρίσκεται στη μέση φωνή δηλώνει ὅτι ο νους «γίνεται» ὅ,τι είναι το αντικείμενο ως προς την εξωτερική του μορφή. Η εξωτερική φύση του αντικειμένου (αισθητό) επηρεάζει μέσω της αντιληπτικής παράστασης την φύση του παθητικού νου. Αυτό ισοδυναμεί σε μια αναγκαία σύνδεση της πραγματικότητας που υπάρχει a priori (λόγω της προφάνειας της) και της νόησης. Εδώ φαίνεται πως υπονοείται μια σχέση ταύτισης, ὅπως ένα αντικείμενο που αντικατοπτρίζεται σ' ένα καθρέπτη, ἔτσι το κάτοπτρο του αντικειμένου είναι το αντίστοιχο πάθημα του παθητικού νου, ἄρα ο νους κατά κάποιο τρόπο είναι σε δυναμικότητα

τα νοητά, όπως αναφέρει «καί αὐτός δέ νοητός ἐστιν ὡσπερ τὰ νοητά» (430 α 1-2), καθώς και εκείνο που νοεί και εκείνο που νοείται ταυτίζονται «ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἀνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον» (430 α 3), όπως και ότι ο νους εμπεριέχει τον χαρακτήρα του νοητού «εκείνω δε τὸ νοητὸν ὑπάρξει»(43-9).

Ο νους, επομένως, δέχεται το χαρακτήρα των εικόνων όπως αποτυπώνονται γι' αυτό και ο παθητικός νους «γίνεται» με μια έννοια όλα τα νοητά. Με αυτόν τον τρόπο ο παθητικός νους μας δίνει απλά μια «ένδειξη» ως προς το πώς είναι το αντικείμενο ως αισθητή ποιότητα, δεν τεκμηριώνει όμως με σαφήνεια το τί είναι πραγματικά το αντικείμενο. Αυτή η διάκριση είναι ισοδύναμη εννοιολογικά με την διάκριση ανάμεσα στην απλή περιγραφή των πραγμάτων (στο ὅ,τι που εκφράζει την κατά συμβεβηκός πρόσληψη) και στο ορισμό του πράγματος (ουσία) που είναι αληθής (431 α 26-30).

Ουσιαστικά το περιεχόμενο του παθητικού νου είναι απλά «παθήματα» τα οποία μπορεί να διαφέρουν μεταξύ τους όπως διαφέρει και η ιδιαίτερη ὕλη κάθε πράγματος η οποία «εξατομικεύει» το κάθε αισθητό σε σχέση με κάποιο άλλο. Γι' αυτό το λόγο το περιεχόμενο του παθητικού νου είναι «μικτό» καθώς δεν είναι ανεξάρτητο από τις υλικές προσμίξεις του αντικειμένου που αποτυπώνει. Η ετεροπάθεια του παθητικού νου συνίσταται ακριβώς στο διαφορετικό χαρακτήρα των παθημάτων που δέχεται, έτσι με την ὄραση ξεχωρίζουμε το άσπρο από το μαύρο (426 b). Για την σχέση μεταξύ των δύο φύσεων της νοητικής ψυχής (παθητική και ενεργητική) ο Αριστοτέλης στο πρώτο κεφάλαιο του Β' Βιβλίου της περί φύσεως Πραγματείας φαίνεται πως ἔμμεσα τουλάχιστον, εκφράζει μια μονιστική αντίληψη, υιοθετώντας τους ὅρους «ἔξις» και «διάθεσις» (τῶ πάντα γίνεσθαι) που βρίσκουμε στην θεωρία της νόησης όχι όμως για να υποστηρίξει το περιεχόμενο της νόησης αλλά για να ασκήσει κριτική στους προσωκρατικούς φιλοσόφους οι οποίοι εισήγαγαν μια υλική αρχή,

αγνόησαν όμως το ειδικό (μορφικό) αίτιο των πραγμάτων. Ο Αριστοτέλης ουσιαστικά δεν αρνείται την ύπαρξη της ανάγκης που εκφράζει το αυστηρό (οργανικό) σύστημα για την ύπαρξη των φυσικών Ειδών, ωστόσο υπογραμμίζει ότι η εξήγηση των μηχανιστών δεν είναι πλήρης εφόσον απουσιάζει ο εγγενής σκοπός της ύπαρξης των πραγμάτων. Έτσι αναφέρει ότι οι προσωκρατικοί συνέδεσαν την φύση των πραγμάτων μόνο με την υλική αρχή και απέδωσαν στο στοιχείο που κάθε φορά υιοθετούσαν πάθη που εξέφραζαν άλλοτε έξεις και άλλοτε τις διαθέσεις αυτού του στοιχείου (Φυσ. ΙΙ 193 α 25). Η απόδοση έξεων και διαθέσεων σε μια υλική αρχή φανερώνει ότι οι προσωκρατικοί συνέδεσαν την ύλη με μια ενεργητική κατάσταση (ενεργεία) και όχι δυναμική, πράγμα (δυνάμει) που για τον Αριστοτέλη θεωρείται άτοπο εφόσον η ύλη ως προς την φύση της είναι αδιαφοροποίητη και απροσδιόριστη και έτσι παρέβλεψαν την εισαγωγή ενός μορφικού αίτιου το οποίο θα συνέδεαν όχι απλά με την έννοια του πάθους αλλά με την έννοια της ενέργειας. Στο Α' Βιβλίο του Περί Ψυχής στη δοξογραφική ανάλυση των παλαιότερων για την ψυχή, ο Αριστοτέλης επικρίνει με έμμεσο τρόπο τον Εμπεδοκλή ότι συνέδεσε τα τέσσερα στοιχεία με την ψυχή, στο βαθμό που η ψυχή να γίνεται απ' όλα τα στοιχεία. Ανάλογα και ο Αναξαγόρας συνέδεσε τον νου με το ποιητικό αίτιο των πραγμάτων και όχι το μορφικό. Ο Αριστοτέλης όμως φαίνεται πως αποφεύγει την σύγχυση των προσωκρατικών και διαχωρίζει, σημασιολογικά, τους δύο όρους για να εκφράσει μ' αυτό τον τρόπο την διττή φύση της ίδιας της πραγματικότητας και την νόησης. Έτσι, ενώ ο Αναξαγόρας δεν διαχωρίζει το περιεχόμενο της νόησης αντίθετα αφήνει να εννοηθεί ότι πρόκειται απλά για το ποιητικό αίτιο των πραγμάτων ενώ έχει έναν αναγκαίο και αυτόματο χαρακτήρα, ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τα δύο νοητικά επίπεδα ως προς την φύση τους. Στις κατηγορίες (8b 27-28) αναφέρει ότι οι έξεις διαφέρουν από τις διαθέσεις, όπως το μονιμότερο από το λιγότερο διαρκές (μονιμότερον και

πολυχρονιώτερον), ενώ οι προσωκρατικοί αποδίδουν και τα πάθη και τα ενεργήματα μόνο στο υλικό αίτιο των πραγμάτων. Απ' αυτή τη διάκριση συνάγεται ότι ο ενεργητικός και παθητικός νους αποτελούν δύο εκφράσεις του νου, όπου η μια είναι σταθερότερη και μονιμότερη της άλλης (του παθητικού νου) άρα και οντολογικά ανώτερη, εφόσον εκφράζει τα σταθερά ποιοτικά χαρακτηριστικά του πράγματος. Ο εύπλαστος χαρακτήρας του παθητικού νου δικαιολογεί και την απουσία σταθερότητας.

Επίσης, στο Περί γενέσεως και φθοράς (I,7,324b14), αναφέρεται ότι οι μορφές είναι οι έξεις των πραγμάτων, ενώ η ύλη το παθητικόν, «τα δ' είδη και τα τέλη έξεις τινές· ή δ' ύλη, ή ύλη, παθητικόν».

Συνεπώς, οι δύο όροι «έξεις» και «διάθεσις» που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης στο Περί Ψυχής έχουν σημασία στο βαθμό που θεμελιώνουν την διττή φύση του νου ο οποίος εκφράζει την διττή φύση της πραγματικότητας (αισθητά/μορφές) χωρίς ο ίδιος να διαιρεί σε δύο διαφορετικές υποστάσεις τον νου, κάτι που θα τον οδηγούσε σε μια καρτεσιανού (αναγωγική) τύπου σύλληψη ανάμεσα σε μια οντότητα μη εκτατή (res cogitans) που θα αντιστοιχούσε στον άφθαρτο ενεργητικό νου. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι ο παθητικός νους είναι κατά κάποιο τρόπο όπως και η φαντασία που προϋποθέτει την αίσθηση στην εντελέχεια της. Η φαντασία είναι μια μορφή κίνησης που επηρεάζει την σκέψη γι' αυτό και ο Αριστοτέλης διακρίνει την διασκεπτική φαντασία από την απλή μορφή φαντασίας που διαθέτουν μόνο τα ζώα¹. Ο παθητικός νους

¹ Ο παθητικός νους δέχεται την κίνηση της φαντασίας γιατί χωρίς φαντασία δεν δημιουργείται μια γενική εικόνα (427b15), εισ. μετ. σχ. Β.Τατάκης. Στην ψυχολογική θεωρία βρίσκουμε και μια θεωρία περί κίνησης. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι όλα τα έμψυχα όντα από τη στιγμή που διαθέτουν αίσθηση διαθέτουν και μια μορφή κίνησης. Έτσι διακρίνει την απλή φαντασία που υπάρχει στα ζώα και συνοδεύει την αίσθηση από την διασκεπτική φαντασία η οποία ανήκει σ' όσα είναι ικανά να σκέπτονται, «η φαντασία είναι ή με λόγο ή με αίσθηση» (433b25-30). Δύο ικανότητες φαίνεται πως κινούν η επιθυμία και ο νους. Το ζώον ως επιθυμητικόν κινεί μόνο τον εαυτό του. Η επιθυμία είναι μια μορφή κίνησης που δημιουργείται από την φαντασία. Ως προς την διασκεπτική

βρίσκεται σε σχέση με τις εικόνες (φαντάσματα) ώστε ουδέποτε νοεῖ η ψυχή άνευ φαντάσματος. Ο Mario Vegetti² διακρίνει το συμπαθητικό σύστημα της ψυχής στο οποίο ανήκει η φαντασία από το διανοητικό στο οποίο ανήκει η παθητική και ενεργητική κατάσταση της σκέψης. Το παθητικό μέρος εξαρτάται άμεσα από το συμπαθητικό. Στο Περί γενέσεως και φθοράς ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τα δύο αίτια εξήγησης (το ειδικό και τελικό) ως ἕξεις ενώ η ύλη είναι παθητική³. Αντίστοιχα και στο Περί Ψυχής ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο καθαρός νους τα πραγματώνει όλα ως ἕξεις όπως το φως, καθώς και ότι το ενεργητικό είναι πάντα πιο πολύτιμο από το παθητικό και η αρχή από την ύλη (430 α 10-25). Στην Πολιτεία ο Πλάτωνας παραλληλίζει την αλήθεια των ιδεών με το φως και την όραση. Ο ενεργητικός νους βρίσκεται, οντολογικά, στο επίπεδο των πλατωνικών ιδεών⁴.

Ο παθητικός νους καθώς συνδέεται με την αισθητή μορφή του σώματος αποτελεί την νοητική εγγραφή των φυσικών ιδιοτήτων του σώματος που είναι προφανείς στις αισθήσεις γι' αυτό και ο παθητικός νους αποτυπώνει «σιμότητες» όπως ο φυσικός επιστήμονας μελετά τις φυσικές ιδιότητες κάθε αισθητού, ενώ ο ενεργητικός νους μελετά «καμπυλότητες» όπως η μέθοδος του μαθηματικού επιστήμονα. Στο Ε από τα Μετ. Φυσ.

φαντασία αυτή είναι μια μορφή αναγκαίας κίνησης που θέτει σε κίνηση την λειτουργία της νόησης και είναι όμοια με την αίσθηση (428b10-15). Η αληθής φαντασία προέρχεται από τα ιδιαίτερα αισθητά ενώ η φαντασία που προέρχεται από τα κατά συμβεβηκός αισθητά είναι ψευδής γι' αυτό και ο Αριστοτέλης διαχωρίζει το βαθμό της πλάνης ανάμεσα στα ιδιαίτερα και κατά συμβεβηκός αισθητά. Στη δεύτερη περίπτωση η πλάνη είναι δυνατή γιατί κάποιος βλέπει ότι κάτι είναι λευκό, σ' αυτό δεν γελιέται, ότι όμως το λευκό είναι τούτο το πράγμα ή άλλο, σ' αυτό γελιέται (428b15). Η φαντασία διαφέρει από την γνώση γιατί η φαντασία μπορεί να είναι ψευδής, όχι όμως η γνώση (428 α 15), επίσης διαφέρει από την απλή πεποίθηση γιατί η πεποίθηση προϋποθέτει μια μορφή σύνθεσης την οποία δεν διαθέτουν τα ανώτερα ζώα. Η φαντασία δεν είναι ούτε σύνθεση γνώμης και αίσθησης γιατί μπορούμε να έχουμε απατηλά αισθήματα αλλά ορθή γνώμη, π.χ. ο ήλιος μας φαίνεται ότι έχει διάμετρο ένα πόδι, ωστόσο γνωρίζουμε ότι οι διαστάσεις του είναι μετρήσιμες κατά έτη φωτός.

² Mario Vegetti., Ιστορία της αρχαίας Φιλοσοφίας, σσ. 245,246

³ Περί γεν. και φθοράς I, 7, 324B14.

⁴ Πολιτεία VI, 508c.

αναφέρεται «το μεν σιμόν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης, ἢ δε κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς» (1025 b 30- 1026 α 10). Και στο Περί Ψυχῆς (431 B 15) ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την έννοια της σιμότητας η οποία αποτελεί φυσική (αισθητή) ιδιότητα του σώματος (μύτης) από την μαθηματική έννοια του κοίλου που είναι χωριστή από την ύλη. Ο ενεργητικός νους σκέπτεται τις μαθηματικές (αφηρημένες) έννοιες ως χωριστές από την ύλη ενώ στην πραγματικότητα δεν είναι, άρα, ο νους στην εντελέχεια του είναι πράγματα.

Ο παθητικός νους αντιστοιχεί σ' ένα προθεωρητικό (προεπιστημονικό) επίπεδο της νοητικής ψυχῆς, δηλαδή, στο αναπαραστασιακό της μέρος, όπου ο νους δέχεται απλά τις εντυπώσεις των αισθητών ώστε εν μέρει έρχεται κοντά στην έννοια της ενσυναίσθησης ή γενικότερα της αίσθησης στην οποία περιλαμβάνονται και εσωτερικές παθητικές λειτουργίες της παθητικής ψυχῆς, όπως η μνήμη, όπως υποστηρίζει ο C. Kahn στο άρθρο του «Sensation and Consciousness in Aristotle». Ο C. Kahn φαίνεται να ταυτίζει τον παθητικό νου με την εσωτερική αισθητική εμπειρία της νοητικής ψυχῆς αναλύοντας, ιδιαίτερα, τον τρόπο που ο Αριστοτέλης προσεγγίζει την έννοια της κοινῆς αίσθησης, όχι τόσο στο Περί Ψυχῆς, αλλά στο Περί Ὑπνου και Εγρηγόρσεως. Επίσης ο τρόπος που ο Αριστοτέλης ορίζει την μνήμη ως έξισ του πρώτου αισθητικού φανερώνει ότι η μνήμη ταιριάζει ως εσωτερική παθητική λειτουργία της παθητικής νόησης. Ο Αριστοτέλης αποφαίνεται για την μνήμη ως μια μορφή πάθους, ώστε ο παθητικός νους εμπεριέχει διαφορετικές μνήμες (παθήματα) ενός αισθητού. Αυτά τα μνημονικά παθήματα ή εννοήματα της εμπειρίας διαφορετικά, αποτελούν το αφετηριακό σημείο της αναστοχαστικής (ενεργητικής) σκέψης.

Στην στωική θεωρία της γνώση σύμφωνα με την μαρτυρία του Σέξτου Εμπειρικού⁵ θεμελιώνεται ως κριτήριο αληθείας η καταληπτική φαντασία η οποία ορίζεται ως η παράσταση που καταλαμβάνει, δηλαδή, πιάνει τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του αντικειμένου. Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Ζήνωνας η φαντασία είναι «ετεροίωσις» (ποιοτική αλλοίωση) του ηγεμονικού, ενώ ο Κλεάνθης χρησιμοποιεί τον όρο «τύπωσις». Στο Περί Ψυχής η αίσθηση η οποία προέρχεται από τα πάθη αποτελεί μια μορφή αλλοίωσης (416b35). Οι διαφορετικές αλλοιώσεις ή μορφές της αίσθησης ανακινούν την διασκεπτική ικανότητα της ψυχής. Από την άλλη η αίσθηση ορίζεται ως «μεσότητα» ως προς τις αντιθέσεις των αισθητών. Ο παθητικός νους εμπεριέχει αντιθετικά παθήματα. Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «αισθάνομαι» ως έκφραση ενός εννοήματος της εμπειρίας. Με την αίσθηση θέτουμε μια έννοια στη σκέψη (431 α 7). Ο παθητικός νους θα μπορούσε, νομίζω, ν' αντιστοιχεί κάπως με την πλατωνική χώρα στον Τίμαιο η οποία λειτουργεί ως έδρα ή χώρος υποδοχής των αισθητών (52b). Για τον Solmsen η πλατωνική χώρα θα μπορούσε να παίζει τον ίδιο ρόλο με την αριστοτελική ύλη⁶. Η αισθητή φωτιά είναι εικόνα της ιδεατής φωτιάς και αυτή η εικόνα αποτυπώνεται στην Υποδοχή. Ο Cornford χρησιμοποιεί για την υποδοχή την έννοια του καθρέπτη. Και ο παθητικός νους θα μπορούσε να λειτουργήσει ως καθρέπτης της μορφής των αισθητών. Στον Σοφιστή ο Πλάτωνας αντιδιαστέλλει την εικόνα από το φάντασμα, γιατί η εικόνα αντιγράφει κάτι (236 b 7), ενώ το φάντασμα είναι φαινόμενο που δεν μοιάζει όμως. Ο παθητικός νους αποτελεί μια μορφή εγγραφής ή τύπωσις των αντιληπτικών αισθημάτων έρχεται κοντά στην στωική μορφή εξήγησης της καταληπτικής φαντασίας. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να συνδέει άμεσα

⁵ Σέξτος Εμπειρικός, Προς Λογικούς Α, «Οι Έλληνες», εκδ. Χατζόπουλος, και A.A. Long., Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, M.I.E.T.

⁶ Solmsen., Aristotle's System of the Physic World: A Comparison with his Predecessors, Ithaka, N.Y. 1960.

το «αισθάνεσθαι» με την παθητική νόηση, έτσι αναφέρει «το μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὁμοιον τῷ φάναι μόνον και νοεῖν» (431 α 8-9).

Οι εικόνες που έχουμε για τα πράγματα λειτουργούν απλά ως «σημεία» ή «ενδείξεις» της πραγματικότητας όμως δεν επιβεβαιώνουν καθεαυτή τη φύση της πραγματικότητας γιατί δεν έχουν την εξηγητική ισχύ των αρχών της καθαρής διασκεπτικής ικανότητας της ψυχής. Ο παθητικός νους έχει απλά έναν υποβοηθητικό ρόλο στην υποδοχή του ζξωτερικού κόσμου. Η εννοιολογική όμως σύνδεση των πραγμάτων γίνεται μέσω της απαθούς ενεργητικής νόησης της οποίας η φύση είναι καθαρά αναστοχαστική και όχι επαγωγική. Ο ενεργητικός νους αποτελεί το έγκυρο κριτήριο της γνώσης. Ουσιαστικά ο Αριστοτέλης συγκροτεί μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην απλή εμπειρική αφομοίωση και γενίκευση (παθητικός νους) και στις υπολήψεις ή αρχές που εξηγούν τα πράγματα (ενεργητικός νους).

Ο ενεργητικός νους γενικότερα είναι η αυτόνομη ψυχική λειτουργία μέσω της οποίας θεμελιώνει ο Αριστοτέλης την μορφική ενότητα των πραγμάτων γι' αυτό και ταυτίζεται με την αρχή του ενός και έχει αδιαίρετο και αμέριστο χαρακτήρα σε σχέση με τον μεριστό χαρακτήρα του παθητικού νου. Η αδιαίρετη και ενιαία φύση της ενεργητικής νόησης ταυτίζεται ιδιαίτερα κατά την διαδικασία σύνθεσης των εννοημάτων. Ο ενεργητικός νους αποτελεί μια μορφή φιλίας ή μια δύναμη συνοχής που συνενώνει τις διαφορετικές ένυλες μορφές (παραστάσεις), όπως η δύναμη της φιλίας στον Εμπεδοκλή (430 α 25-430 β 15). Ο άνθρωπος σκέπτεται αυτό που είναι αδιαίρετο κατά το ποιόν σε αδιαίρετο χρόνο με την αδιαίρετη ενέργεια της ψυχής που είναι η ενεργητική νόηση σύμφωνα με την αριστοτελική οντολογική διάκριση, «το δέ μή κατά ποσόν ἀδιαίρετον ἀλλά τῷ εἶδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ και ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς» (430 β 15). Αντίθετα ο παθητικός νους είναι μεριστός ως προς το περιεχόμενο του και φθαρός.

β. Ο απεικονιστικός και αιτιοκρατικός ρεαλισμός της αριστοτελικής σκέψης.

Ο Nigel Warburton⁷ στη μελέτη του για τον εξωτερικό κόσμο φαίνεται πως διακρίνει τρεις μορφές ρεαλισμού. Στην πιο απλοϊκή μορφή του ο ρεαλισμός θεωρεί ότι ο εξωτερικός κόσμος υπάρχει τον οποίον μπορούμε «άμεσα» να γνωρίσουμε μέσα από τις πέντε αισθήσεις γιατί τα όργανα της αισθητηριακής αντίληψης μας δίνουν μια ρεαλιστική εκτίμηση για το τί πραγματικά υπάρχει. Αυτή η μορφή ρεαλισμού, ίσως, είναι και η πιο επισφαλής με την έννοια ότι δεν δέχεται την περίπτωση πλάνης, γι' αυτό και έχει δεχτεί τα ανάλογα επικριτικά σκεπτικιστικά επιχειρήματα. Ο Αριστοτέλης, όμως, δεν είναι ένας απλοϊκός και κοινός εμπειριστής. Μπορεί να δέχεται ότι η αίσθηση των πέντε ιδιαίτερων αισθητών είναι αληθής, όμως δεν απορρίπτει το ενδεχόμενο της πλάνης, γι' αυτό και απορρίπτει τα κατά συμβεβηκός αισθητά. Επιπλέον, ενώ η απλοϊκή μορφή ρεαλισμού θέτει μια «άμεση» σχέση μεταξύ αίσθησης, εξωτερικού κόσμου και αντίληψης, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι ανάμεσα στην αίσθηση και την συγκρότηση μιας πεποίθησης διαμεσολαβεί η φαντασία η οποία θέτει σε κίνηση την διασκεπτική ικανότητα της νόησης, «ο νους σκέπτεται τις νοητές μορφές των όντων ανεξάρτητα από την ύλη τους», εδώ ο Αριστοτέλης υπονοεί μια μορφή «διαισθητικής» επαγωγής όπως θα περιγράψει στα Αναλυτικά Ύστερα (B19) αλλά Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ.

⁷ Nigel Warburton., Φιλοσοφία. Τα Βασικά Ζητήματα, 4, σ.σ. 143-171, 1999.

Εάν λάβουμε υπόψη ότι η διανοητική ψυχή ως χωριστή από την αίσθηση σκέφτεται τις νοητές μορφές μέσα στις εικόνες, καθώς οι νοητές μορφές προσδιορίζουν τι πρέπει να αποφεύγει και τι να επιδιώκει, «τα μεν οὖν εἶδη το νοητικόν ἐν τοῖς φαντάσμασιν (δηλαδή μέσα στις εικόνες) νοεῖ καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῷ το διωκτὸν καὶ φευκτὸν», (431b1-5) φαίνεται πως ο Αριστοτέλης συγκροτεί μια μορφή απεικονιστικού ρεαλισμού. Ο απεικονιστικός ρεαλισμός αποτελεί μια καλύτερη εκδοχή του εφόσον προσπαθεί να βελτιώσει τα τρωτά σημεία του κοινού ρεαλισμού και θεωρεί ότι η αντίληψη είναι αποτέλεσμα της εσωτερικής συνείδησης των απεικονίσεων του εξωτερικού κόσμου, αυτό σημαίνει ότι όταν βλέπω κάτι δεν το βλέπω άμεσα όπως πιστεύει ο κοινός ρεαλισμός. Ο απεικονιστικός ρεαλισμός για να εξηγήσει την εσωτερική λειτουργία της απεικόνισης εισήγαγε την έννοια των πρωτογενών (όπως το σχήμα, η κίνηση) και δευτερογενών ιδιοτήτων (όπως το χρώμα). Ανάλογα ο Αριστοτέλης εισήγαγε τα κοινά αισθητά (όπως το σχήμα) και τα κατά συμβεβηκός αισθητά. Και οι δύο δέχονται για παράδειγμα ότι είναι παράλογο να πούμε ότι αυτό το πράγμα είναι «όντως» κόκκινο εφόσον αφορά μια δευτερεύουσα ή κατά συμβεβηκός ιδιότητα που δεν ανήκει στην φύση του αντικειμένου και συνεπώς μπορεί να μας παραπλανά, ανάλογα με την οπτική από την οποία το βλέπουμε.

Ο Αριστοτέλης, όμως, δεν κινείται μόνο μέσα στο πλαίσιο του απεικονιστικού ρεαλισμού που αποτελεί μια «έμμεση μορφή» ρεαλισμού όπως υποστηρίζεται από τον J. Locke, φαίνεται ότι ως προς τον ρόλο των αισθήσεων θεμελιώνει μια αναγκαία σχέση αιτίου και αιτιατού. Η φαντασία δημιουργείται από την αίσθηση σε εντελέχεια και ενεργοποιεί την σκέψη. Αυτή η λειτουργία της αντίληψης από την μια κίνηση στην άλλη περιγράφεται σαν μια αιτιώδη σύνδεση ανάμεσα στην εμπειρία και την νόηση. Ο νους βρίσκεται σε δυναμικότητα για την ύπαρξη των νοητών, δεν μπορεί όμως να αρχίσει να σκέπτεται εάν δεν δεχτεί τα

αντίστοιχα αντιληπτικά ερεθίσματα, σ' αντίθεση με την πλατωνική παράδοση. Ο αιτιοκρατικός ρεαλισμός αποτελεί μια μορφή αντιληπτικής θεωρίας, σύμφωνα με την οποία τα φυσικά αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου αποτελούν το αίτιο των αισθητηριακών μας εμπειριών, μέσω δηλαδή των αισθήσεων αποκτούμε τις αντιλήψεις μας για τον κόσμο (τα ένδοξα), γι' αυτό και θεωρεί ως σημείο εκκίνησης την παραδοχή ότι η βασική βιολογική λειτουργία των αισθήσεων είναι να μας βοηθούν να γνωρίζουμε τον κόσμο. Η βασική αυτή αρχή συμπίπτει με την προγραμματική αξιωματική παραδοχή που βρίσκουμε στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ. για τον ρόλο των αισθήσεων στην αναγνώριση των διαφορών ανάμεσα στα πράγματα, «όλοι οι άνθρωποι από την φύση τους επιθυμούν την γνώση, αυτό φαίνεται από την εκτίμηση που έχουμε στις αισθήσεις μας, γιατί εκτιμούμε τις αισθήσεις, ανεξάρτητα από την χρησιμότητα τους, γι' αυτές τις ίδιες και περισσότερο απ' όλες την αίσθηση της όρασης» (980 α). Το Περί Ψυχής γράφεται μετά το Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά, γράφεται δηλαδή μετά την περίοδο της Ακαδημίας, και φαίνεται πως ο ορισμός της αίσθησης ως μεσότητα ανάμεσα στις αντιθέσεις των αισθητών που βρίσκουμε στο Β' Βιβλίο συνδέεται άμεσα με την παραδοχή που βρίσκουμε στην αριστοτελική θεωρία γνώσης ότι οι αισθήσεις παίζουν ένα σημαντικό ρόλο στο προθεωρητικό επίπεδο της γνώσης.

Εκείνο που χαρακτηρίζει το Περί Ψυχής, όμως, είναι ότι ένα μεγάλο μέρος της πραγματείας από το Β' Βιβλίο είναι αφιερωμένο στην αισθητική ικανότητα της ψυχής να προσλαμβάνει τα αισθητά, ενώ στο Γ' Βιβλίο ο Αριστοτέλης διατυπώνει την θεωρία για την αντιληπτική αίσθηση προσπαθώντας να συσχετίσει τους όρους που την συγκροτούν (αισθητό – ενδιάμεσο – αίσθηση) και ίσως αυτό δεν γίνεται τυχαία στον βαθμό που ο Αριστοτέλης θέλει να δείξει ότι οι αισθήσεις αποτελούν την αναγκαία συνθήκη ώστε να προσεγγίσουμε την φύση των πραγμάτων

(αιτιοκρατικός ρεαλισμός), γι' αυτό και διακρίνει τα αισθητά σε δύο κατηγορίες από τις οποίες στα καθ' αυτά αισθητά, ανήκουν τα ιδιαίτερα αισθητά που αληθεύουν και αντιστοιχούν σε κάθε ξεχωριστή αίσθηση και τα κοινά αισθητά (κίνηση, στάση, σχήμα) που βρίσκονται σ' όλες τις αισθήσεις και τα κατά συμβεβηκός αισθητά τα οποία και απορρίπτει. Ο Θεμίστιος (105,25) αναφέρει «ή ὄψις οὐκ ἔξαπατᾶται τί τό χρῶμα ἀλλά τί τό κεχρωσμένον.....οὐδε ἡ ἀκοή τις ὁ ψόφος ἀλλά τί το ψοφοῦν».

Ο Αριστοτέλης μπορεί να δέχεται ότι οι ιδιαίτερες αισθήσεις δεν μας εξαπατούν, ωστόσο μπορούμε να πλανηθούμε στην περίπτωση που θέλουμε να δηλώσουμε μια σχέση ($Υ \rightarrow Κ$), όπου το κατηγορήμα δεν εκφράζει την ουσία του υποκειμένου, π.χ. το τραπέζι είναι κόκκινο. Το επίθετο δεν προσιδιάζει στην φύση του υποκειμένου.

Στο Α' Βιβλίο των Αναλυτικών Υστέρων ο Αριστοτέλης διαχωρίζει, ανάμεσα στα πράγματα, τις αναγκαίες σχέσεις από τις κατά συμβεβηκός. Σύμφωνα με τον Düring, ο όρος «συμβεβηκός» επινοήθηκε από τον Αριστοτέλη για να ξεχωρίσει τα κατηγορούμενα που σχετίζονται (συνοδεύουν) το ουσιαστικό, σε καμία περίπτωση όμως δεν ανήκουν στην κατηγορία της ουσίας. Σε ένα χωρίο των Κατηγοριῶν (9b5), φαίνεται πως ο όρος δημιουργήθηκε από την ανάγκη να διακριθούν οι σταθερές ποιότητες ενός αντικειμένου από τις ενδεχομενικές, έτσι, στην περίπτωση του μελιού, η γλυκύτητα είναι μια σταθερή ποιότητα, γιατί εάν την χάσει, τότε θα χάσει και την λειτουργικότητα του. Οι σταθερές ποιότητες σχετίζονται, άμεσα, με την αναγκαία ύπαρξη του ουσιαστικού.

Η πραγματεία Κατηγορίαι γράφεται πριν από το Περί Ψυχής. Όμως από το συγκεκριμένο χωρίο μπορούμε να αποσαφηνίσουμε καλύτερα τον τρόπο που ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται τον λειτουργικό ρόλο των αισθήσεων ως προς την διάκριση των διαφορών μεταξύ των πραγμάτων. Ο Αριστοτέλης επιχειρεί μια εσωτερική διάκριση που έχει αναγκαίο χαρακτήρα. Οι αισθήσεις ναι μεν μπορούν να μας βοηθήσουν να

γνωρίσουμε, όμως έχουν επιλεκτικό χαρακτήρα, γιατί δεν συλλαμβάνουν το σύνολο των χαρακτηριστικών ενός αντικειμένου, αλλά τις σταθερές ποιότητες που προσιδιάζουν στην αναγκαία ουσία του.

γ. Ο ενεργητικός νους ως θεωρητική μορφή τέχνης (λογική έξις).

Η θεωρία της αριστοτελικής νόησης που βρίσκουμε στην ψυχολογική θεωρία θεμελιώνει την αναστοχαστική λειτουργία του ίδιου του υποκειμένου το οποίο, αρχικά, εποπτεύει το σύνολο της εμπειρίας, ιδιαίτερα στο πλαίσιο της αυτόνομης ενεργητικής λειτουργίας της νόησης, όπως περιγράφεται στο πέμπτο κεφάλαιο του Γ' Βιβλίου (430α15-20) το υποκείμενο ως μια αυτοδύναμη ουσία και λογική υπόσταση ενεργεί, επεξεργάζεται και μορφοποιεί τις εμπειρικές, ήδη σχηματοποιημένες γενικεύσεις. Μ' αυτό τον τρόπο ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει κριτικά την μέχρι τότε δογματική (πλατωνική) σκέψη που ήθελε τη νόηση απλά ένα παθητικό δέκτη των ιδεών χωρίς να λαμβάνει μέρος στην συναρμογή τους.

Στην αριστοτελική θεωρία νόησης ο νους επωμίζεται το ρόλο του μετασχηματισμού της εμπειρίας ώστε να συγκροτήσει τις έννοιες που εξηγούν αντικειμενικά τον κόσμο. Ο μετασχηματισμός (modification) της εμπειρίας στηρίζεται στην ικανότητα του ενεργητικού νου, να διακρίνει τα πρωταρχικά (καθολικά) χαρακτηριστικά του πράγματος από τα δευτερεύοντα (συμβεβηκός). Ουσιαστικά πρόκειται για μια μορφή εννοιολογικού μετασχηματισμού που αποτελεί την βασική προϋπόθεση ώστε να βρούμε τις εξηγητικές αρχές για την φύση των πραγμάτων, ενώ εγκαινιάζει το νεότερο επιστημονικό (κριτικό) πνεύμα. Οι αριστοτελικές έννοιες δεν είναι απλές υποθέσεις ή θεωρητικές κατασκευές που μπορεί ενδεχομενικά να είναι συμβατές με την πραγματικότητα, όπως οι θεωρητικές συμβάσεις του Russell ο οποίος θεωρεί ότι το μοντέλο του

κόσμου εκφράζει μια παράσταση η οποία εφόσον ταιριάζει με τα γεγονότα έχουμε καλούς λόγους να υποθέσουμε ότι είναι πραγματική. Η επιστήμη για τον Αριστοτέλη δεν μπορεί να στηρίζεται σε θεωρητικές υποθέσεις, αλλά σε έννοιες ρεαλιστικές, αναγκαίες και άμεσες, όπως θα εκφράσει στα Αναλυτικά Ύστερα. Η θεωρία της αριστοτελικής νόησης θεμελιώνει τον αναγκαίο χαρακτήρα των εννοιών που συγκροτούν την γνώση. Ο μετασχηματισμός της εμπειρίας σε έννοιες έχει αυτό τον αναγκαίο σκοπό. Το υποκείμενο ως ενεργητικός νους, αυτοπραγματώνεται.

Ο Αριστοτέλης συλλαμβάνει ολιστικά το περιεχόμενο της νόησης. Ουσιαστικά οι δύο «γνωστικές» διαδικασίες της νόησης, η παθητική και η ενεργητική, όπως περιγράφονται στο χωρίο 430a 15-20, «και ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον το φῶς», είναι εκείνες που εξηγούν λειτουργικά και αιτιακά το περιεχόμενο της νόησης αλλά και τον τελεολογικό χαρακτήρα της νοητικής ψυχής. Ο παθητικός νους φαίνεται πως αντιστοιχεί σε μια μορφή υλικού (παθητικού) αιτίου της γνώσης, ενώ ο ενεργητικός νους αντιστοιχεί σε μια μορφή ενεργητικού (ποιητικού) και τελικού αιτίου. Στη θεωρία της ενεργητικής μορφής της νόησης το ειδικό και ποιητικό αίτιο της γνώσης συμπίπτουν όπως θα φανεί από τη συσχέτιση και την ταύτιση του ενεργούντος (καθαρού) νου με τη σύλληψη της μορφής των πραγμάτων. Οι δύο γνωστικές διαδικασίες της νόησης, η παθητική και η ενεργητική, θα μπορούσαν, νομίζω, να παραλληλισθούν με δύο «εποπτικές» διαδικασίες της νόησης, αντίστοιχα, μια εμπειρική και μια καθαρή μορφή εάν θα θέλαμε να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία της νεότερης καντιανής παράδοσης στο πρόβλημα του πως συγκροτείται αντικειμενικά η γνώση, (ο παραλληλισμός αυτός θα φανεί, αναλυτικά, από τη συσχέτιση και τη συνάφεια της αριστοτελικής και καντιανής γνωσιοθεωρίας). Η ποιητική διαδικασία της νόησης, «ἕτερον δὲ τό αἴτιον

και ποιητικόν, τῷ πάντα ποιεῖν, οἷον ἡ τέχνη προς την ὕλην πέπονθεν», (430α 12-14) είναι μια διαδικασία η οποία εξαρτάται από την ενεργητική αυτόνομη φύση της νόησης, καθώς ο νους ενεργοποιείται στο να ανασυνθέτει το εμπειρικό υλικό, ώστε θα μπορούσε να παραλληλισθεί, σύμφωνα και με το χωρίο, με την θεωρητική διαδικασία της τέχνης που κατέχει κάποιος, ο οποίος συλλαμβάνει το μορφικό αίτιο των πραγμάτων. Αυτή η ενεργητική διαδικασία της νόησης διαχωρίζεται σαφώς από την απλή εμπειρική (αναπαραστασιακή) πρόσληψη της νόησης που είναι μια διαδικασία παθητική, η οποία εξαρτάται από το βαθμό δεκτικότητας της νόησης και όχι από την αυτόνομη φύση της νόησης. Ο παραλληλισμός της καθαρής ενεργητικής διαδικασίας της νόησης με την τέχνη δεν είναι τυχαία, καθώς ο όρος «τέχνη» εδώ, νομίζω, ότι δεν σχετίζεται με το είδος της ποιητικής γνώσης που αφορά στις παραγωγικές (τεχνικές)μορφές του ποιητικού νου αλλά, αντίθετα, αφορά, ως γενικός και όχι τεχνικός αποκλειστικά όρος, το σύστημα της οργανωμένης γνώσης που περιλαμβάνει τα καθολικά αίτια των πραγμάτων ή θα λέγαμε καλύτερα ότι ο όρος «τέχνη» εδώ αφορά στις θεωρητικές μορφές του λόγου, οι οποίες ενσωματώνονται στο αποδεικτικό πλαίσιο της γνώσης.

Ο Αριστοτέλης συνδέει το έργο του ενεργητικού νου με το έργο της θεωρητικής σύλληψης των πραγμάτων. Στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά ο Αριστοτέλης διακρίνει το έργο του θεωρητικού γιατρού ο οποίος γνωρίζει (κατέχει) τα πραγματικά αίτια της ασθένειας από τον εμπειρικό γιατρό ο οποίος έχει απλά μόνο την συμπτωματολογία της ασθένειας (τα κατά συμβεβηκός αίτια) αλλά αγνοεί τα πραγματικά της αίτια (Μετ. Φυσ. 981 α 5 – 15). Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι δεν μπορούμε να εξηγήσουμε πραγματικά κάτι εάν δεν βρούμε τα καθολικά αίτια που το συγκροτούν, γι' αυτό σύμφωνα με το χωρίο από τα Μετ. Φυσικά ο θεωρητικός γιατρός που κατέχει την τέχνη της ιατρικής ενδιαφέρεται να βρει τα αίτια που αφορούν όλες τις κοινές και παρόμοιες περιπτώσεις γενικά «πᾶσι

τοιιοῖσδε», ἔτσι, συγκροτεῖ το εἶδος /γενική μορφή της ασθένειας, ἐνῶ ο εμπειρικός γιατρός ασχολεῖται μόνο με την επιμέρους περίπτωση (καθέκαστον) χωρὶς νὰ ἀνάγεται στην γενική μορφή της ασθένειας που προϋποθέτει συγκεκριμένες ταξινομήσεις. Θα μπορούσαμε νὰ συνδέσουμε το ἔργο του ενεργητικὸυ νου με την σύλληψη ἐνός καθορισμένου εἶδους (κατ' εἶδος ἔν) ασθένειας στο οποίο ταξινομούνται κοινὰ χαρακτηριστικά εἶδους για ὅλους τους ἀνθρώπους που συγκαταλέγονται σ' αὐτό το εἶδος, μ' αὐτή την ἔννοια ο ενεργητικὸς νους εἶναι μια μορφή λογικῆς ἔξις γι' αὐτό και συνδέεται με την τέχνη ἢ ἐπιστήμη. Ἐνῶ θα μπορούσαμε νὰ συνδέσουμε τον παθητικὸ νου με τις πολλές επιμέρους μεμονωμένες περιπτώσεις ὡστε ο στόχος του εἶναι νὰ θεραπεύσει ὄχι το σύνολο των ἀνθρώπων που ἀνήκουν στο εἶδος της ασθένειας ἀλλὰ καθένα ξεχωριστά, ὡπως ἀναφέρει χαρακτηριστικά, «εἶναι θέμα της ἐμπειρίας το νὰ θεωρεῖς ὅτι αὐτό το φάρμακο θα κάνει καλό στον Καλλία, εἶναι ὅμως θέμα της τέχνης το νὰ θεωρεῖς ὅτι αὐτό το φάρμακο κάνει καλό σ' ὅλους τους ἀνθρώπους του εἶδους».

Αὐτή η διάκριση που βρίσκουμε στα Μετ. Φυσικά μας παραπέμπει στην ἐπιστημονική διάκριση που βρίσκουμε στο Θεαίτητο μεταξύ της ἔννοιας του «ἔχω» ἀπλά μια γνώμη και της ἔννοιας του «κατέχω» πραγματικά ὅ,τι γνωρίζω, ὅπου ο Πλάτωνας προσπαθώντας νὰ ἐλέγξει τον δεῦτερο ὀρισμὸ της γνώσης ὡς ἀληθῆς δόξα (203 α – 206 α) θεωρεῖ ὅτι ἀκόμα και στο ἐπίπεδο του ἀπλοῦ σχηματισμοῦ των ἀντιλήψεων μας για ἕνα θέμα του ἐπιστητοῦ εἶναι δυνατή η πλάνη, ὡπως θα δείξει και ο Ἀριστοτέλης στην ψυχολογική πραγματεία στο ἐπίπεδο του σχηματισμοῦ της φαντασίας και της σύνθεσης των ἐννοημάτων μας για τα πράγματα. Ἐτσι, ἐάν θεωρήσουμε ὅτι η ψυχὴ μας εἶναι σύμφωνα με την πλατωνική παραστατική ἀπεικόνιση, ἕνας περιστρωνας ὅπου μέσα υπάρχουν κάθε λογῆς πουλιά, δηλαδή, γνώσεις, τότε αὐτές οι γνώσεις μπορεί νὰ εἶναι στην κατοχή μας, αὐτό ἰσοδυναμεί, στο ἀριστοτελικὸ παράθεμα με την

«κατοχή» μιας τέχνης. Όταν όμως ο νους χρειάζεται κάποια απ' αυτές κυνηγώντας να την πιάσει μέσα στον περιστεριώνα κάνει λάθος και πιάνει μια άλλη απ' αυτή που χρειάζεται. Αυτό ισοδυναμεί με την διατύπωση μιας επιμέρους αντίληψης που μπορεί να είναι λανθασμένη. Εάν θεωρήσουμε ότι ο ενεργητικός νους συνδέεται με την γενική σύλληψη του επιστητού και όχι με την επιμέρους κατοχή μιας αντίληψης, τότε ο ενεργητικός νους είναι το σύνολο των γνώσεων που έχουμε για ένα αντικείμενο μελέτης, δηλαδή, με το σύνολο του περιστεριώνα, γι' αυτό και έχει καθολικό χαρακτήρα.

Ανάλογα με το χωρίο από τα Μετ. Φυσικά και στο δεύτερο κεφάλαιο του Β' Βιβλίου από τα Φυσικά ο Αριστοτέλης το έργο του κυβερνήτη του πλοίου ο οποίος γνωρίζει το είδος του πηδαλίου ενώ ο ναυπηγός από ποιο ξύλο πρέπει να κατασκευαστεί και με ποιες ενέργειες (194b5-10), όπως ο γιατρός γνωρίζει την υγεία αλλά και την χολή και το φλέγμα όπου εδράζεται η υγεία (194 α 23).

Η τέχνη ορίζεται εκεί ως μια μορφή «συγκεφαλαίωσης» ή «θεωρητικής σύνοψης» από τις πολλές όμοιες εμπειρικές αντιλήψεις, όπως αναφέρει, «η τέχνη γεννιέται όταν από πολλές όμοιες συλλήψεις της εμπειρίας δημιουργείται μια κοινή πίστη για τα όμοια πράγματα, ώστε είναι θέμα τέχνης να θεωρείς ότι αυτό τα φάρμακο κάνει καλό σε όλους τους ανθρώπους, ενός καθορισμένου είδους ασθένειας». Η καθολική λειτουργία της τέχνης είναι η καθολική λειτουργία της ενεργητικής νόησης, καθώς ο νους παγιώνει τα γενικά (όμοια) χαρακτηριστικά του είδους, γι' αυτό και στο Περί Ψυχής ο Αριστοτέλης διακρίνει τον λογικό χαρακτήρα της νόησης (έξις) από την παθητική της μορφή (διάθεσις). Στη θεωρία της αριστοτελικής νόησης βρίσκουμε ανάλογες οντολογικές διακρίσεις. Η ταύτιση του παθητικού νου με το υλικό αίτιο της νόησης και του ενεργητικού νου με το ποιοτικό και μορφικό αίτιο της θεωρητικής γνώσης δικαιολογείται, καθώς αντικατοπτρίζει την συσχέτιση μεταξύ του

ποιητικού και μορφικού αιτίου που βρίσκουμε, τόσο στην βιολογική όσο και στη φυσική πραγματεία. Η ποιητική διαδικασία της νόησης είναι μια νοητική (κινητική) μεταβολή (ὄθεν ἢ ἀρχή τῆς κινήσεως) η οποία συλλαμβάνει την φύση των πραγμάτων (το οὐ ἔνεκα), αντίστοιχα, ο γεννήτωρ αποτελεί το ποιητικό και μορφικό αίτιο της αναπαραγωγικής διαδικασίας, ώστε βοηθάει στη διατήρηση της μορφής του Είδους και, έτσι, διαχωρίζεται από τη μητέρα η οποία για τον Αριστοτέλη αποτελεί το υλικό (παθητικό) αίτιο της αναπαραγωγής, (Περί Ζώων γενέσεως 730b1-2).

Στο Περί Ζώων γενέσεως (730b19-23), ο γεννήτωρ αποτελεί την αρχή μορφοποίησης της ύλης που παράγει το θηλυκό, ώστε το έμβριο να αναπτύσσεται μορφικά κατ' αναλογία με την μορφή του πατέρα. Και ο ενεργητικός νους αποτελεί την αρχή μορφοποίησης του εμπειρικού περιεχομένου της νόησης, όπως θα φανεί από την θεωρητική διάκριση των δύο γνωστικών λειτουργιών της νόησης. Στο τρίτο κεφάλαιο του Β' Βιβλίου των Φυσικών, ο γεννήτωρ αποτελεί την αρχή μεταβολής της αναπαραγωγικής διαδικασίας, καθώς αποτελεί την κινητήρια δύναμη, «ἔτι ὄθεν ἢ ἀρχή τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας αἴτιος, καί ὁ πατήρ τοῦ τέκνου», (194b 29-31). Και ο ενεργητικός νους αποτελεί την κινητήρια δύναμη της νόησης. Η σύνδεση της μορφής των πραγμάτων με την κινητήρια δύναμη της νόησης δεν είναι τυχαία αλλά αντικατοπτρίζει, νομίζω, ότι ο Αριστοτέλης αναφέρει σχετικά με τα διαφορετικά είδη κινήσεων. Ο Αριστοτέλης θα πει στο τέταρτο κεφάλαιο του Β' Βιβλίου των Φυσικών ότι η μορφή κινεί φυσικά χωρίς η ίδια να είναι μια μορφή φυσικής κίνησης (198a35-b4). Η πρώτη αρχή κίνησης είναι η προέλευση της μεταβολής, το ποιητικό αίτιο (ο δράστης – γεννήτωρ), η δεύτερη αρχή, το ειδικό αίτιο, δεν είναι μια φυσική αλλά μια εσωτερική αρχή κίνησης, καθώς η ίδια είναι ακίνητη αλλά βοηθάει στην πραγμάτωση της φύσης του πράγματος, όπως η τέχνη της γλυπτικής

αποτελεί το ειδικό αίτιο που βοηθάει τον γλύπτη να πραγματώσει τη μορφή του αγάλματος. Ο ενεργητικός νους αποτελεί την εσωτερική αρχή κίνησης και πραγμάτωσης της νόησης, γι' αυτό και προσδιορίζεται παράλληλα ως το ποιητικό και ειδικό αίτιο της νόησης.

Οι δύο μορφές της εποπτείας (παθητικός και ενεργητικός νους), σύμφωνα με την καντιανή ορολογία, θεμελιώνουν, αντίστοιχα, την επαγωγική και αναστοχαστική (τελεολογική) λειτουργία της νοητικής ψυχής, η οποία αποσκοπεί να θέσει σε τάξη τον κόσμο της εμπειρίας, ενώ, οι δύο πλευρές της νόησης συγκροτούν, αφετέρου, την έννοια του «αυτοστοχαζόμενου» υποκειμένου που πραγματώνεται νοητικά ως ύπαρξη. Έτσι, ο παθητικός νους (η εμπειρική μορφή εποπτείας της νόησης)δέχεται τις εμπειρικές γενικεύσεις, όπως το κάτοπτρο ενός καθρέπτη, ενώ ο ενεργητικός νους (η καθαρή εποπτεία της νόησης) αναστοχάζεται επί των εμπειρικών γενικεύσεων, γι' αυτό και παραλληλίζεται με μια μορφή θεωρητικής τέχνης. Ο ενεργητικός νους στο όγδοο κεφάλαιο του Γ' Βιβλίου της ψυχολογικής πραγματείας θα ορισθεί ως το κοινό «τέλος» των επιμέρους μορφών.

δ. Ελευθερία και Αναγκαιότητα στον αριστοτελικό νου.

Ως προς τη διττή λειτουργική (εποπτική) φύση της νοητικής ψυχής, την παθητική και ενεργητική, θα έπρεπε, νομίζω, να μεταβούμε στη νεότερη φιλοσοφία του νου για να διαπιστώσουμε ότι η θεωρία της αριστοτελικής νόησης έχει αφενός ένα λειτουργικό χαρακτήρα, αφετέρου η νόηση δεν αποδεσμεύεται από την παραδοσιακή τελεολογική εξήγηση που προτάσσει οντολογικά την καθολική μορφή των πραγμάτων από τις επιμέρους εμπειρικές (γενικευμένες) παραδοχές.

Η θεωρία της αριστοτελικής νόησης εκφράζει, άμεσα, την εσωτερικευμένη σκοπιμότητα της ίδιας της ψυχολογικής πραγματείας που είναι η μορφική (τελική) σύλληψη των πραγμάτων, γι' αυτό και η νόηση διέπεται από μια κανονικότητα που εξασφαλίζει τον αληθή λόγο των πραγμάτων. Η νόηση είναι το οργανωτικό αίτιο των εννοιών που θεμελιώνουν τη γνώση. Έμμεσα, όμως, η θεωρία της νόησης αποτελεί μια κριτική στη μηχανιστική παράδοση της έννοιας του «αυτόματου», που για τον Αριστοτέλη φαίνεται πως έχει αρνητική συμπαραδήλωση (Φυσ. II 198α 5-6), καθώς συνδέεται με την έννοια της τύχης.

Στη σύγχρονη φιλοσοφία του νου υπάρχουν δύο μορφές λειτουργισμού, ο μηχανικός και ο τελεολογικός λειτουργισμός (teleological functionalism). Σύμφωνα με τη δεύτερη μορφή, ο νους δεν είναι απλά μια μηχανή που επιτελεί λειτουργίες, αλλά ένας οργανισμός του οποίου οι λειτουργίες αποσκοπούν σ' ένα σκοπό, ο οποίος καθορίζεται από τη βιολογική του σύσταση. Η τελεολογική (λειτουργική) μορφή εξήγησης της νόησης ταιριάζει με το βιόμορφο (οργανικό) μοντέλο εξήγησης της ψυχής, όπως η ψυχή συνδέεται με το σώμα, έτσι και η νόηση δεν μπορεί να λειτουργήσει χωρίς τα αντιληπτικά αισθήματα που προέρχονται από την οργανική σύνδεση ψυχής και σώματος. Η νόηση επιτελεί συγκεκριμένες (εποπτικές) λειτουργίες, όπως και η ψυχή κατ' αντιστοιχία με τις λειτουργίες του σώματος. Έτσι, ως ένα βαθμό η θεωρία της νόησης έχει για τον Αριστοτέλη μια φυσικαλιστική (ματεριαλιστική) βάση χωρίς, αυτόματα, όμως να μας επιτρέπεται να αναγάγουμε την θεωρία της αριστοτελικής νόησης σε μια φυσικαλιστική ερμηνεία, όπως υποθέτει λανθασμένα ο J. Barnes, γιατί τότε θα ήταν αδύνατον, νομίζω, να εξηγήσουμε την αυτόνομη ενεργητική διαδικασία της νόησης που μορφοποιεί τον κόσμο της εμπειρίας. Η φυσικαλιστική εξήγηση της νόησης είναι μια αναγωγική θεωρία σύμφωνα με την οποία κάθε νοητικό γεγονός καθορίζεται και εξαρτάται απόλυτα και αποκλειστικά από ένα φυσικό γεγονός. Η

αριστοτελική, όμως, νόηση δεν εξηγείται αναγωγικά, γιατί διατηρεί ανεξάρτητη την καθαρή εποπτική της λειτουργία (ενεργητική μορφή της νόησης).

Στον Αριστοτέλη με τη σύγχρονη σημασία του όρου θα μπορούσαμε να αποδώσουμε μια μορφή τελεολογικού λειτουργισμού, εφόσον οι ικανότητες της ψυχής και της νόησης ακολουθούν μια διαδικασία πραγμάτωσης. Η νόηση στην εντελέχεια της προϋποθέτει την αίσθηση στην εντελέχεια της (417b19). Ο λειτουργισμός, όμως, είναι μια σύγχρονη μορφή υλισμού και ο Αριστοτέλης δεν είναι ένας απλοϊκός εμπειριστής. Υπάρχει στην αριστοτελική ψυχολογική θεωρία ένας κανονιστικός χαρακτήρας. Κάθε ψυχικό μέρος επιτελεί την λειτουργία που του ταιριάζει, όπως το μάτι το οποίο επιτελεί την λειτουργία που ταιριάζει στη φύση του (412b 10-20). Αυτό όμως δεν οδηγεί τον Αριστοτέλη σ' ένα ακραίο αυτοματισμό, αντίθετα, αποδέχεται ότι υπάρχει μια ανώτερη ικανότητα της ψυχής, η διανοητική, η οποία λόγω της διαφορετικής της φύσης είναι ελεύθερη να γνωρίσει τη φύση των πραγμάτων. Στο σύγχρονο λειτουργισμό ο νους δεν είναι ουσία, για τον Αριστοτέλη όμως είναι ουσία.

Στην αριστοτελική θεωρία νόησης διακρίνουμε, αφενός, ένα λειτουργικό χαρακτήρα και, αφετέρου, μια μορφή αυτονομίας εφόσον η σκέψη νοεί τις μορφές των πραγμάτων ανεξάρτητα από την εμπειρική τους πρόσληψη. Ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει τον ανεξάρτητο ρόλο του σκέπτεσθαι στη διαδικασία της γνώσης. Υπάρχει, από ερμηνευτική σκοπιά, μια μορφή ανάγκης εφόσον η νόηση προϋποθέτει ένα υπάρχον εμπειρικό υλικό (sense data) και από την άλλη, μια μορφή ελευθερίας ώστε να ανασυγκροτήσει αυτό το εμπειρικό υλικό. Τα πορίσματα της αισθητηριακής λειτουργίας ενσωματώνονται στην αυτόνομη λειτουργία του σκέπτεσθαι. Ο παθητικός νους είναι η «αναγκαία συνθήκη» της

γνώσης⁸. Η διανοητική ψυχή σκέπτεται τις μορφές των αισθητών, έτσι, όταν στρέφεται στις εικόνες κινείται έξω από την αίσθηση, όπως στην περίπτωση που βλέποντας κάποιος τον πυρσό με την φωτιά στοχάζεται ότι ο εχθρός πλησιάζει (431 b 5-10). Ο Αριστοτέλης θέτει τα όρια μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας. Η ελευθερία και το τελικό αίτιο της κίνησης φαίνεται να συμπίπτουν. Στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ., ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η επιστήμη των πρώτων αρχών είναι αυτάρκης, γιατί επιλέγεται χάριν στην ίδια και όχι για κάποιο άλλο σκοπό. Οι αριστοτελικές έννοιες που συγκροτεί η νόηση είναι αυτάρχεις γιατί εάν κατέχουμε μόνο αυτές, όπως αναφέρει στα Αναλ. Ύστερα, γνωρίζουμε δύναμι το αποτέλεσμα.

Η αυτάρκης μορφή της γνώσης που απορρέει από τον αυτοτελή χαρακτήρα της ενεργητικής μορφής της νόησης αποσαφηνίζει και τον θεϊκό της χαρακτήρα. Η γνώση των πρώτων αρχών είναι πιο τίμια και θεϊκή, «ή γάρ θειοτάτη και τιμιωτάτη τοιαύτη δέ διχῶς ἂν εἴη μόνη ἦν τε γαρ μάλιστα ἂν θεός ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστι, κἄν εἴ τις τῶν θείων εἴη» (983a 5-10). Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η γνώση είναι θεϊκή με δύο τρόπους, είτε είναι η γνώση του ίδιου του Θεού για τον εαυτό του καθώς έλκει ως αντικείμενο έρωτος, είτε είναι η γνώση για τα θεία πράγματα καθώς μελετά το θείο ως αρχή κίνησης. Η δεύτερη εκδοχή συμπίπτει με τη γνώση που συλλαμβάνει η ενεργητική μορφή της νόησης. Ο φιλόσοφος, όμως, ευτυχεί γιατί συλλαμβάνει το Θεό ως αρχή κίνησης, άρα συλλαμβάνει τη γνώση του ίδιου του Θεού, ώστε οι δύο εκδοχές φαίνεται πως εννοιολογικά συμπίπτουν. Ο ενεργητικός νους καθώς συγκροτεί τις έννοιες που εκφράζουν την τάξη της φύσης προσεγγίζει την έννοια του θείου ως εσωτερική αρχή τάξης, αυτό όμως απαιτεί μια βασική

⁸ Τίμαιος 46c7 κ.ε., «όλα όσα περιγράψαμε ανήκουν στην κατηγορία των συναιτίων, ο Θεός τα χρησιμοποιεί ως βοηθητικά για να εκπληρώσει στο μέτρο του δυνατού το άριστο έργο του».

γνωσιοθεωρητική προϋπόθεση, την αυτονομία της ενεργητικής νόησης που αποδεσμεύεται από το πλαίσιο του εμπειρικού μηχανισμού.

Ελευθερία και αναγκαιότητα συγκροτούν την φύση της αριστοτελικής νόησης. Η ελευθερία έχει γνωστικό και οντολογικό χαρακτήρα. Το θείο είναι ελεύθερο, ώστε και η γνώση για το θείο είναι εξίσου ελεύθερη.

Κάτι ανάλογο μπορούμε, νομίζω, να βρούμε στη νεότερη θεωρία της νόησης από το Σπινόζα ο οποίος αναγνωρίζει ότι το ανθρώπινο πνεύμα υπόκειται σε μια αναγκαιότητα αλλά και σε μια ελευθερία που το βοηθάει να συγκροτήσει την ουσία των πραγμάτων. Έτσι στο πρώιμο έργο του, Πραγματεία για την Κάθαρση του Νου, ο Σπινόζα θεωρεί ότι ο νους όταν είναι ελεύθερος από την αισθητηριακή εμπειρία μπορεί να φτάσει στην αληθή και αναγκαία αντίληψη ενός πράγματος. Ο νους έχει μια εγγενή δύναμη (*vis nativa*) που του επιτρέπει να φτάσει σε αληθινούς ορισμούς που εκφράζουν την εσωτερική ιδιότητα του πράγματος. Και ο ενεργητικός αριστοτελικός νους προσεγγίζεται ως μια εγγενής (καθαρή) δύναμη (έξις) της νόησης που συλλαμβάνει την ουσία των πραγμάτων.

Ο Αριστοτέλης μιλάει με όρους δύναμης ή προδιάθεσης, όπως και ο Σπινόζα. Και στις δύο περιπτώσεις ο νους είναι εμμενής στην φύση του όντος. Ο Σπινόζα, όμως, δεν είναι εκφραστής της *a priori* μορφής γνώσης, όπως ο Ντεκάρτ, αποδέχεται ότι το εσωτερικό αίτιο ενός πράγματος είναι κρυμμένο (Ηθική I, προτ. 33), σ' αυτό το σημείο ακολουθεί την ηρακλείτεια και αριστοτελική παράδοση, από την άλλη αποδέχεται ότι η αισθητηριακή εμπειρία εκφράζει μια ανεπαρκή (μερική) μορφή γνώσης ώστε ότι παρουσιάζεται στη νόηση είναι ακρωτηριασμένο και μεμονωμένο. Και για τον Αριστοτέλη η εμπειρία είναι μερική, δεν καταδεικνύει τη φύση του πράγματος, αντίθετα, θα πρέπει απαραίτητα να μεσολαβήσει η αναστοχαστική λειτουργία της νόησης. Η πραγματεία για την κάθαρση του νου στο Σπινόζα είναι ενδεικτική για το πώς η νόηση συλλαμβάνει καθολικά τη φύση του πράγματος, μια ανάλογη ολιστική

προσέγγιση βρίσκουμε στη θεωρία της αριστοτελικής νόησης. Ο Σπινόζα αναφέρει ότι η εμπειρία προσφέρει στη νόηση σύγχυση γιατί, ο νους γνωρίζει μόνο το μερικό και αποσπασματικό και όχι το καθολικό και αναγκαίο. Η αναζήτηση, όμως, της αλήθειας συνδέεται με μια καλύτερη κατανόηση που θα περιλαμβάνει το σύνολο των επιμέρους εμπειρικών αντιλήψεων για ένα πράγμα, ώστε ο νους αποκτά μια συνεκτική και καθολική δομή. Η αισθητηριακή εμπειρία δεν μπορεί να αγνοηθεί, αντίθετα τα πορίσματα της εμπειρίας πρέπει να ενσωματωθούν στη νόηση. Ο Σπινόζα διακρίνει την αισθητηριακή εμπειρία από τη διανοητική λειτουργία (ratio). Ο νους, έτσι, υπόκειται σε μια αναγκαιότητα, από τη μια, και από την άλλη σε μια ολιστική εξήγηση. Και ο αριστοτελικός νους βρίσκεται ανάμεσα σε μια ματεριαλιστική εξήγηση και μια τελεολογική σύλληψη. Αυτό, ουσιαστικά, επισημαίνει η διάκριση παθητικής και ενεργητικής μορφής της νόησης. Ο παθητικός νους εκφράζει την ενσωματωμένη εμπειρία. Ο ενεργητικός νους τις ασώματες έννοιες. Στο Περί Ζώων γενέσεως (789b2-5) ο Αριστοτέλης κατηγορεί το Δημόκριτο ότι αγνοεί το οὐ ἔνεκα των πραγμάτων και ανάγει όλα όσα χρησιμοποιεί η φύση στην ανάγκη, «Δημόκριτος δέ τό οὐ ἔνεκα ἀφείξ λέγειν πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἢ φύσις, οὔσι μὲν τοιούτοις, οὐ μὴν ἀλλ' ἔνεκα τίνος οὔσι και τοῦ περὶ ἕκαστου βελτίνοσ χάριν». Απ' αυτό το χωρίο μπορούμε να συναγάγουμε ότι δεν μπορούμε να αποδώσουμε στον Αριστοτέλη μια μορφή αναγκαιότητας από την οποία απουσιάζει η ελευθερία πραγμάτωσης της φύσης του όντος.

Μια θεμελιώδης αρχή της αριστοτελικής βιολογίας είναι ότι η φύση προσαρμόζει πάντοτε το όργανο στη λειτουργία. Το χέρι είναι κατάλληλα διαμορφωμένο ώστε να πιάνει. Αυτό σημαίνει ότι για να καταλάβουμε τη δομή του οργανισμού πρέπει να συλλάβουμε τη λειτουργία των οργάνων. Ανάλογα για να κατανοήσουμε την δομή της ψυχής και το συνεκτικό περιεχόμενο της νόησης πρέπει να συλλάβουμε τις λειτουργίες της. Με

αυτή τη σημασία η θεωρία της νόησης έχει μια λειτουργική εξήγηση, ωστόσο αποκλίνει από την θεωρία του λειτουργισμού η οποία δεν λαμβάνει τον νου ως ουσία αλλά ως μία υπολογιστική μηχανή. Μια δεύτερη βασική αρχή της αριστοτελικής βιολογίας είναι ότι η φύση ενέχει μια σκοπιμότητα ώστε δεν κάνει τίποτα μάταια. Αυτό σημαίνει ότι μεταξύ οργάνου και λειτουργίας υπάρχει μια συγκεκριμένη σχέση (λειτουργική συνάφεια). Έτσι και στην ψυχολογική πραγματεία μεταξύ σωματικής δομής και ψυχολογικής λειτουργίας υπάρχει μια συνάφεια. Στον Αριστοτέλη η φυσιολογία είναι άμεσα συναρτημένη με την ψυχολογία. Στο πλαίσιο αυτής της συνάφειας που έχει λειτουργικό (οργανικό) και θεωρητικό χαρακτήρα η θεωρία της αριστοτελικής νόησης υπόκειται ανάμεσα στην φυσιολογία των αισθήσεων και τον ανεξάρτητο χαρακτήρα του σκέπτεσθαι. Η αριστοτελική τελεολογία αποκτά έναν ανθρωπομορφικό χαρακτήρα, καθώς το «αυτοστοχαζόμενο» υποκείμενο πραγματώνει τη νοητική του ύπαρξη στο πλαίσιο μιας νοητικής αυτονομίας.

Στον Αριστοτέλη διακρίνεται το εκούσιον της προαίρεσης από την άλογη επιθυμία (το ορεκτικόν). Ο καθαρός νους δεν είναι ορεκτικός. Ο ενεργητικός νους στο Περί Ψυχής εκφράζει μια μορφή γνωστικής προαίρεσης. Έτσι ο νους αυτονομα συνθέτει την εμπειρία. Ήδη, ο Πλάτωνας στην Πολιτεία σχετικά με την εκπαίδευση των νέων θα επισημάνει ότι τα μαθήματα θα πρέπει να μπαίνουν στην ψυχή των νέων όχι με τη βία, γιατί τότε δεν μπορούν να διατηρηθούν μέσα τους, «ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, οὐδεν μάθημα μετά δουλείας τον ελεύθερον χρή μανθάνειν», ενώ οι σωματικοί κόποι ακόμα και εάν γίνονται με τη βία δεν βλάπτουν, ούτε επιφέρουν κάποιο χειρότερο αποτέλεσμα (Πολ. 536e). Αυτή η διάκριση έχει οντολογικό χαρακτήρα, καθώς επισημαίνει το σταθερό και αληθές χαρακτήρα της νόησης σε σχέση με τη μεταβλητότητα των αισθήσεων και των εμπειρικών παθημάτων. Ανάλογα και η ενεργητική έξις της νόησης

υπόκειται σε μια μορφή σταθερότητας που ταιριάζει με το σταθερό χαρακτήρα της αιώνιας κίνησης. Η τελεολογία συνάδει με την ελευθερία στην αριστοτελική ψυχολογική πραγματεία, ώστε δεν μπορούμε να αποδώσουμε στη νοητική ψυχή μια μηχανιστική μορφή εξήγησης. Στη νοητική ψυχή αναγνωρίζεται μια εγγενής προδιάθεση ή δυναμικότητα. Ο θεωρητικός νους δεν σκέπτεται τίποτα το πρακτικό, ούτε ασχολείται με κάτι που πρέπει να αποφύγουμε, «ὁ μὲν γὰρ θεωρητικός οὐθέν νοεῖ πρακτόν, οὐδε λέγει περὶ φευκτοῦ καὶ διωκτοῦ οὐθέν, ἀεὶ δέ ἢ κίνησις ἢ φεύγοντος ἢ διώκοντος τί ἐστίν» (432b 27-29). Το χωρίο μας επιτρέπει να υποθέσουμε ότι η ενεργητική ἔξις της νόησης δεν υπόκειται σε ένα μηχανισμό «ἀπώσης καὶ ἔλξης», όπως υπόκειται η πρακτική μορφή της νόησης η οποία κινείται από κάποιο εξωτερικό αίτιο, «ἢ ὄρεξις κίνησις τις ἐστίν ἢ ἐνεργεια...πάντα γὰρ ὥσει καὶ ἔλξει κινεῖται» (433b 25), ή όπως υπόκεινται τα άτομα καθώς συγκρούονται στο κενό ή τα τέσσερα εμπειροκλείτεια στοιχεία μέσω των κοσμικών δυνάμεων της φιλότητας που συμβολίζει την ένωση και του νείκους που συμβολίζει την διάσπαση και τον χωρισμό.

Η ελευθερία της ενεργητικής νόησης συμβολίζει την απουσία μιας εξωτερικής (καταναγκαστικής) δύναμης. Αντίθετα, είναι μια μορφή φυσικής (νοητικής) προδιάθεσης.

ε. Οι θεωρητικές μορφές του νου : η αριστοτελική αναστοχαστική λειτουργία και η πλατωνική ενόραση.

Στο βαθμό που η θεωρητική λειτουργία της καθαρής (εποπτικής) μορφής της νόησης δεν μπορεί να μην εξαρτάται, ως ένα βαθμό, από την αισθητική (αναπαραστασιακή) θεωρία της ψυχής που βρίσκουμε

αναλυτικά διατυπωμένη στο Β' Βιβλίο μπορούμε, νομίζω, να πούμε ότι η μεταφυσική θεμελίωση της αριστοτελικής θεωρίας του νου έχει διττό χαρακτήρα.

Η μελέτη της νοητικής ψυχής συγκροτείται μεταφυσικά στο πλαίσιο της σχέσης ύλης και μορφής, όπως προγραμματικά θέτει ο Αριστοτέλης στην αρχή του πέμπτου κεφαλαίου του Γ' Βιβλίου ώστε όπως στη φύση διακρίνουμε, μεθοδικά, αυτό το οντολογικό ζεύγος, έτσι και το περιεχόμενο της νοητικής ψυχής υπόκειται στο ίδιο εξηγητικό (οντολογικό πλαίσιο). Η νόηση, δηλαδή, στην ψυχολογική πραγματεία θα αντικατασταθεί από την έννοια της φύσης στην φυσική πραγματεία. Η νόηση και η φύση αποτελούν συναφείς αρχές. Ο ορισμός της ενεργητικής νόησης ως η σύλληψη της καθαρής μορφής των πραγμάτων αντιστοιχεί, εννοιολογικά, στον ορισμό της φύσης ως αρχή μορφοποίησης των φύσει όντων. Στο Περί Ζώων κινήσεως το κινούν ακίνητο (το ορεκτόν και διανοητόν) αποτελεί και το τελικό αίτιο (700b23-29), ώστε και η ενεργητική νόηση των ανώτερων έλλογων ζώων κινεί ως η εσωτερική κινητική δύναμη της νόησης προς τη λογική τους αυτοπραγμάτωση.

Οι ίδιες εξηγητικές αρχές που διέπουν τη φύση, διέπουν και τη νόηση. Αυτή η ομοιομορφία ως προς τις αρχές εξήγησης εκφράζει και το ενιαίο σχέδιο της αριστοτελικής μελέτης. Ο επιστημονικός χαρακτήρας αυτού του ενιαίου και συστηματικού σχεδίου είναι πολυπρισματικός και όχι μόνο μονολιθικός. Σ' αυτή την πολυπρισματικότητα της αριστοτελικής εξήγησης θεμελιώνεται και η αναστοχαστική λειτουργία της νόησης σε αντίθεση με τον μονοσήμαντο χαρακτήρα της πλατωνικής νόησης που θεμελιώνεται σε μια και μόνη ανωτάτη (οντολογικά και αξιωματικά) αρχή ώστε μπορούμε να πούμε ότι η ουσία του περιεχομένου της πλατωνικής νόησης που είναι οι ιδέες, είναι ανεξάρτητο και διακρίνεται από το υπερβατικό του θεμέλιο, ωστόσο αποτελεί τον αιτιώδη λόγο της ύπαρξής του. Στην πλατωνική μεταφυσική θεωρία της νόησης

διακρίνουμε, αφενός, ένα οντολογικό (παραδειγματικό) περιεχόμενο και, αφετέρου, μια ανώτατη, εξηγητική αρχή. Αυτή η εννοιολογική ιεραρχική διάταξη απομακρύνεται από την αντίληψη του κοινού νου. Η ιδέα του αγαθού εξηγεί μεταφυσικά το λόγο ύπαρξης των ιδεών. Η αριστοτελική θεωρία της νόησης μολονότι ενέχει στοιχεία του κοινού νου σε μια πρώτη ματιά, θεμελιώνεται αντικειμενικά στο πλαίσιο όχι της σχέσης ιδεών και αγαθού, (η οποία δεν αποσαφηνίζεται και τόσο στους μέσους διαλόγους, όσο η σχέση ιδεών και αισθητών), αλλά στο πλαίσιο παθημάτων και ενεργημάτων που συγκροτεί η ίδια η νόηση. Έτσι, η θεωρία της αριστοτελικής νόησης παρουσιάζει ένα κοινό σημείο σύγκλισης με την νεότερη γνωσιοθεωρία ως προς τον τρόπο συγκρότησης των αντιλήψεων μας για τον κόσμο. Η ενεργητική μορφή της νόησης επωμίζεται το ρόλο της «μορφοποίησης» του εμπειρικού υλικού που ενυπάρχει, ήδη, στη νόηση με την μορφή εμπειρικού παθήματος ώστε το συνεκτικό περιεχόμενο της νόησης διαχωρίζεται, σ' αντίθεση με τον πλατωνικό διαχωρισμό που είδαμε, αφενός, στα απλά παθήματα τα οποία και δέχεται η νόηση μέσω της λειτουργίας των αισθήσεων και, αφετέρου, στα σύνθετα ενεργήματα τα οποία η νόηση δημιουργεί, καθώς αναστοχάζεται τις εμπειρικές (σχηματοποιημένες) μορφές. Τα ενεργήματα μ' αυτή τη σημασία, αποτελούν μορφές πράξης ή σύνθεσης της νόησης, όπως και η γλώσσα στη νεότερη αναλυτική παράδοση εκφράζει κοινωνικές μορφές της πραγματικότητας. Ουσιαστικά, τα ενεργήματα της νόησης δεν είναι παρά τα εννοιολογικά σχήματα που εξηγούν αντικειμενικά την ουσιαστική φύση των πραγμάτων, ώστε, για παράδειγμα, η ιδέα της τριγωνικότητας δεν είναι παρά μια περιεκτική και συνεκτική έννοια που προέρχεται από τη μορφική σύλληψη των επιμέρους εμπειρικών (τριγωνικών) σχημάτων. Ιδιαίτερα στα Αναλ. Ύστερα θα φανεί ότι τα θεωρητικά ενεργήματα της νόησης αποτελούν και τις εξηγητικές αρχές της επιστήμης. Η θεωρία της αριστοτελικής νόησης δεν είναι ανεξάρτητη

από τη θεωρία της αιτιότητας. Η αντίληψη για τη νόηση ακολουθεί τον επαγωγικό τρόπο συγκρότησης. Η νόηση συνδέεται με τη θεωρητική τέχνη του ορισμού των πραγμάτων. Μια ανάλογη μορφή τέχνης εκφράζει και ο Πλάτωνας στο Γοργία, όπου συνδέει την ψυχή με την εσωτερική δύναμη του έντεχνου λόγου, διαχωρίζοντας τον από τη ρητορική (Γοργίας 464) που δεν έχει εσωτερική λογική ενότητα και διάρθρωση. Ωστόσο για τον Πλάτωνα η εσωτερική δύναμη του νοεῖν σχετίζεται άμεσα με την τέχνη της αναγωγής και διαίρεσης και όχι με τον επαγωγικό τρόπο σκέψης, με τον οποίο συνδέεται η αριστοτελική νόηση. Αυτή η θεωρητική διάκριση μεταξύ της πλατωνικής και αριστοτελικής τέχνης θα φανεί ιδιαίτερα στο δεύτερο (κριτικό) μέρος του Φαίδρου.

Σ' ένα δεύτερο επίπεδο της οντολογικής θεμελίωσης της νοητικής ψυχής ο ενεργητικός νους που αποτελεί την θεωρητική (ανεξάρτητη) αρχή της νόησης καθώς ενοποιεί τις μορφές των όντων, συλλαμβάνει τη θεϊκή ουσία της φύσης ως καθαρή μορφή ενέργειας (Μετ. Φυσ. 1074b35). Ήδη ο Αριστοτέλης στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ. θεωρεί ότι ο φιλοσοφικός νους, καθώς διακρίνει τις πρώτες αρχές των πραγμάτων έρχεται σ' επαφή με τη θεϊκή ουσία. Ίσως ο Αριστοτέλης χρειάζεται ένα ανεξάρτητο θεωρητικό κριτήριο για να επιβεβαιώσει τα θεωρητικά πορίσματα της ενεργητικής νόησης. Η μεταφυσική, όμως, θεμελίωση της νόησης δεν μπορεί να είναι αναγωγική, όπως η πλατωνική μορφή του ενορατικού νου. Οι αριστοτελικές έννοιες έχουν ένα συνεκτικό περιεχόμενο, ενώ οι πλατωνικές ιδέες δεν είναι οι καθαρές μορφές του νοεῖν, αλλά τα ανεξάρτητα παραδειγματικά του πρότυπα. Αυτή είναι και η ειδοποιός διαφορά της αριστοτελικής και πλατωνικής νόησης.

Η οντολογική σχέση της ενεργητικής νόησης και εννοιών, συγκροτείται στο πλαίσιο υλομορφικής θεωρίας, ώστε το ερμηνευτικό πλαίσιο εξήγησης της αριστοτελικής και πλατωνικής νόησης αντιστοιχεί στον

διαφορετικό τρόπο προσέγγισης και εξήγησης της ίδιας (καθαρής) της πραγματικότητας.

Από τον οντολογικό διαχωρισμό της αριστοτελικής και πλατωνικής μορφής της νόησης μας επιτρέπεται να διακρίνουμε ότι από τις πλατωνικές ιδέες που βρίσκονται πάνω από την νόηση ιεραρχικά, το ενδιαφέρον μετατοπίζεται στα είδη / μορφές μέσα στη νόηση και οι οποίες εκφράζουν την θεϊκή τάξη της φύσης, έτσι, η εξωτερική (τελική) φύση των όντων αντανακλάται στην εσωτερική (τελική) φύση της νόησης. Υπάρχει μια οντολογική (αιτιώδης) συνάφεια που μας οδηγεί να εικάσουμε ότι ο αριστοτελικός νους αποκτά έναν χαρακτήρα ανώτερο σε σχέση με τον πλατωνικό νου, που απλά ατενίζει τις ιδέες (γένηται θεωμένη) και οι οποίες αποτελούν τα οντολογικά «παραδείγματα» της νόησης. Η χρήση του όρου «παραδείγμα» είναι πλατωνική και εκφράζει τη μιμητική σχέση που υπάρχει ανάμεσα στα δύο οντολογικά επίπεδα. Η μεταφορά επίσης του φωτός είναι πλατωνική. Και ο Αριστοτέλης αντιπαραβάλλει τον ενεργητικό νου με την έννοια του φωτός ωστόσο ο νους στον Αριστοτέλη παρουσιάζεται να βρίσκεται στο ίδιο επίπεδο με τις μορφές. Ο αριστοτελικός νους νοεί τις μορφές ενώ ο πλατωνικός νους ατενίζει τις ιδέες. Οι ιδέες στον Πλάτωνα προϋπάρχουν ενώ οι μορφές στον Αριστοτέλη δεν προϋπάρχουν αλλά αποτελούν τα λογικά αίτια της πραγματικότητας. Η ενατένιση στον Πλάτωνα είναι μία μορφή θέασης. Ο ενεργητικός νους στον Αριστοτέλη δεν θεάται αλλά δημιουργεί. Η θεωρία της πλατωνικής νόησης συγκροτείται, κυρίως, στο πλαίσιο της σχέσης αισθητών ιδεών και νόησης και όχι τόσο στο πλαίσιο ιδεών και αγαθού, χωρίς να σημαίνει ότι αυτό το δεύτερο επίπεδο σχέσης απουσιάζει από την οντολογική συγκρότηση του νου, εφόσον ο φιλοσοφικός νους καθώς ατενίζει τις ιδέες μπορεί να προσεγγίσει την ιδέα του αγαθού που είναι ανώτερο σε δύναμη και αξία. Σε μια προσπάθεια ανασυγκρότησης της πλατωνικής θεωρίας από ολόκληρο

κατ' αποκλειστικότητα το συγγραφικό έργο, το ενδιαφέρον των μελετητών, όπως του Krämer ο οποίος ανασυγκροτεί την θεωρία των άγραφων δογμάτων, επικεντρώθηκε σε ένα πρώτο επίπεδο στη σχέση της έννοιας του αγαθού με τις ιδέες και σε ένα δεύτερο επίπεδο στη σχέση των ιδεών με τα αισθητά. Η γραπτή πλατωνική παράδοση μας έδειξε, νομίζω, περισσότερο το δεύτερο επίπεδο σχέσης. Ξεκινώντας, ήδη, από τον Φαίδωνα όπου πρωτοπαρουσιάστηκε η σχέση μέθεξης των αισθητών και ιδεών και φτάνοντας μέχρι τον Παρμενίδα, όπου ο νεαρός Σωκράτης καλείται να αντιμετωπίσει το πρόβλημα της αναγωγής στο άτοπο (*reductio ad absurdum*) που επιφέρει η σχέση μέθεξης των ιδεών, βλέπουμε ότι το πρώτο επίπεδο της σχέσης ιδεών και αγαθού είναι ελάχιστα αναλυμένο, ίσως γιατί η έννοια του αγαθού στο μέσο πλατωνικό έργο θεωρείται μη προσδιορίσιμη έννοια και μονάχα στο Ζ' Βιβλίο της Πολιτείας η ιδέα του αγαθού «νοηματοδοτεί» τις ιδέες, ώστε οι δεύτερες αποκτούν ένα ηθικό (αντικειμενικό) περιεχόμενο. Σ' αυτό το περιορισμένο πλαίσιο η θεωρία της πλατωνικής νόησης είναι ιδωμένη, κυρίως, μέσα στο παραδειγματικό πλαίσιο ιδεών και αισθητών. Στο Ι' Βιβλίο της Πολιτείας, ο Πλάτωνας αναφέρει ότι η μιμητική (ζωγραφική) τέχνη βρίσκεται στο τρίτο επίπεδο αλήθειας (598b). Στον Τίμαιο η ποιητική τέχνη προσδιορίζεται ως μίμησις μιμήσεως. Η αλήθεια του περιεχομένου της πλατωνικής νόησης είναι εφάμιλλη της αντικειμενικής αλήθειας των ιδεών που ατενίζει. Και ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «παραδείγμα» στο Β' Βιβλίο των Φυσικών, το φιλοσοφικό όμως πλαίσιο συγκρότησης είναι διαφορετικό γιατί σκοπός είναι να καταδείξει την υποδειγματική σχέση ή τη σχέση ομοιότητας που υπάρχει ανάμεσα στην φύση που ενέχει την μορφή και τα φύσει όντα, ώστε ο γεννήτωρ αποτελεί την υποδειγματική μορφή στην διαδικασία της αναπαραγωγής, «ἄλλον δέ τό εἶδος και το παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστίν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι καί τά τούτου γένη», (194b 26-27).

Στο ύστερο πλατωνικό έργο η θεωρία της αριστοτελικής νόησης φαίνεται πως αποκτά ένα πιο κατανοητό και προσδιορίσιμο χαρακτήρα, ιδιαίτερα στον Φίληβο, όπου η νόηση ταυτίζεται με την κατηγορία του ποιούντος ή δημιουργούντος, που φέρνει σε τάξη τις άλογες επιθυμίες.

Ο προσδιορισμός χαρακτήρα της πλατωνικής νόησης στο ύστερο έργο αιτιολογείται από την μετατόπιση του ενδιαφέροντος της πλατωνικής μεταφυσικής από τη σύλληψη της υπερβατικής ιδέας του αγαθού, στο πως το αγαθό μπορεί να γίνει εφαρμόσιμο στο ανθρώπινο επίπεδο ως ένα είδος ψυχικής αρμονίας, που είναι αποτέλεσμα «μείξης» δύο αντίθετων για την πλατωνική μεταφυσική στοιχείων του πέρατος και απείρου, αλλά και στο μυθικό κοσμολογικό επίπεδο του Τιμαίου ως ένα είδος κοσμικής τάξης που είναι αποτέλεσμα των κινήσεων της έλλογης ψυχής, οι οποίες έχουν καθαρά μαθηματικό χαρακτήρα.

Η θεωρία της πλατωνικής νόησης φαίνεται πως έχει διττό χαρακτήρα, καθώς η νόηση θεμελιώνεται υπερβατικά μέσα από την οντολογική της σχέση με τις ιδέες στο μέσο πλατωνικό έργο, αλλά και μαθηματικά στην ύστερη πλατωνική μεταφυσική καθώς η έλλογη ψυχή χρησιμοποιεί την μαθηματική επιστήμη. Ο νους ενσωματώνεται στην φύση με μια μαθηματική δομή.

Και ο αριστοτελικός ενεργητικός νους φαίνεται πως ακολουθεί μια ανάλογη πορεία ενσωμάτωσης καθώς αποτελεί μέρος της ψυχικής ενσώματης λειτουργίας, χωρίς όμως να μαθηματικοποιείται όπως ο πλατωνικός νους της ύστερης πλατωνικής μεταφυσικής.

Σε σχέση με το μέσο πλατωνικό έργο η αριστοτελική ενεργητική νόηση συγκροτεί τη γνώση της για την πραγματικότητα, δεν την ατενίζει απλά, οπότε αποτελεί μια ενεργητική θεωρητική διαδικασία. Σε σχέση με την ύστερη πλατωνική μεταφυσική η ενεργητική μορφή της νόησης αποτελεί μια μορφή δημιουργικής (γνωστικής) αιτίας όπως η έλλογη ψυχή στον Τίμαιο η οποία δεν είναι παθητική αλλά αποτελεί μια μορφή γνωστικής

κίνησης. Ωστόσο απουσιάζει από την αριστοτελική σύλληψη η έννοια μιας δημιουργικής κοσμικής αιτίας. Το αριστοτελικό σύμπαν είναι αγέννητο και αιώνιο, εμπεριέχει έμβια όντα, χωρίς το ίδιο να είναι έμβιον. Έτσι, θα λέγαμε ότι, ο ενεργητικός νους στην ψυχολογική πραγματεία είναι μια δημιουργική «λογική» αιτία, όχι όμως ως προς την συγκρότηση του κόσμου, αλλά ως προς την αντικειμενική του σύλληψη η οποία είναι δυνατή, καθώς ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η πραγματικότητα υπάρχει ανεξάρτητα από τη νόηση αντίθετα η διήγηση της έλλογης ψυχής στον πλατωνικό Τίμαιο ξεκινάει από μια υπόθεση περί κοσμικής α-ταξίας, ώστε η ψυχή καθώς μετέχει λογισμού και αρμονίας χαρίζει στον κόσμο έμφρονα βίο. Ο Αριστοτέλης όμως θεωρεί εξ αρχής ότι η φύση είναι προφανής και πεδίο έλλογης τάξης και ο ενεργητικός νους μπορεί να εξηγήσει αντικειμενικά αυτή τη μορφή τάξης. Ο Αριστοτέλης θα λέγαμε ότι περισσότερο θέτει μια μορφή εξήγησης. Το φιλοσοφικό πλαίσιο συγκρότησης και εξήγησης της ενεργητικής νόησης είναι, κυρίως, γνωσιοθεωρητικό και όχι τόσο κοσμολογικό, εφόσον απουσιάζει η έννοια μιας δημιουργικής αιτίας.

Ο ενεργητικός νους είναι η θεωρητικά αρχή συγκρότησης της επιστήμης στην εντελέχεια της, ώστε αποτελεί το μορφικό αίτιο της γνώσης και ο θεϊκός του χαρακτήρας απορρέει από το γεγονός ότι συλλαμβάνει το θεϊκό χαρακτήρα της φύσης. Η συσχέτιση της ενεργητικής νόησης με το πρώτο κινούν ακίνητο θα φανεί, κυρίως, στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ. Εκεί υποδηλώνεται μια σχέση κινητικής εξομοίωσης μεταξύ ενεργητικής και θεϊκής κίνησης, οπότε και συνάδει με τα πλατωνικά (κοσμολογικά) συμφραζόμενα του Τίμαιου, καθώς και εκεί η έλλογη (θεϊκή) ψυχή χαρίζει στον κόσμο τις αρμονικές της κινήσεις. Ουσιαστικά όμως και οι δύο αποδίδουν στην έλλογη ψυχή μια αρχή κίνησης. Ο ενεργητικός νους κινεί όπως κινεί και η μορφή. Ενώ ο Πλάτωνας αποδίδει στην έλλογη ψυχή δύο

λειτουργίες, την λογική κίνηση και την γνώση. Στον Αριστοτέλη η ψυχή θα αντικατασταθεί από την φύση που ορίζεται ως αρχή κίνησης.

Εάν θεωρήσουμε ότι ο ενεργητικός νους βρίσκεται σε μια μορφή κινητικής σχέσης με το πρώτο κινουῦν ακίνητο ώστε μπορεί να αποτελεί την συγκροτητική αρχή της γνώσης, τότε φαίνεται πως είναι οντολογικά ανώτερος από την πλατωνική μορφή της νόησης που βρίσκουμε στους διαλόγους της μέσης περιόδου. Η τάξη στα φιλοσοφικά αριστοτελικά συμφραζόμενα νομιμοποιείται από την ύπαρξη μιας θείας κινητικής αρχής που θέτει σε ενέργεια το σύνολο των ουράνιων σφαιρών και σ' αυτό το πλαίσιο κινητικής εξάρτησης θεμελιώνεται ο ανεξάρτητος ρόλος της ενεργητικής νόησης, γιατί η αριστοτελική νόηση ενσωματώνεται στην φύση των πραγμάτων. Από μια κριτική σκοπιά, νομίζω, ότι ο νους στα αριστοτελικά φιλοσοφικά συμφραζόμενα αναβαθμίζεται.

Εάν θα πρέπει, όμως, να αναζητήσουμε μια μορφή πλατωνισμού στην ψυχολογική θεωρία, αυτή συνδέεται με μια μορφή καθαρής ενορατικής λειτουργίας που προσιδιάζει στην ιδιαίτερη φύση του νοεῖν γι' αυτό και ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η νοητική ικανότητα ουσιαστικά αποτελεί διαφορετικό γένος σε σχέση με τις υπόλοιπες ψυχικές ικανότητες. Η ενορατική λειτουργία της νοητικής ψυχής είναι μια μορφή αναστοχασμού των καθαρών μορφών της νόησης που έχουν, όμως, προκύψει μέσω μιας διαδικασίας νοητικής αφάιρεσης (deductive) από τις επιμέρους εμπειρικές παραστάσεις της αισθητικής ψυχής. Η αριστοτελική μορφή ενόρασης διαφέρει από τη μορφή του καθαρού πλατωνικού ενορατικού λόγου όσο διαφέρει και ο τρόπος που και οι δυο τους προσεγγίζουν την έννοια της επιστήμης. Μολονότι και οι δυο επιδιώκουν να θεμελιώσουν αντικειμενικά και μεταφυσικά το περιεχόμενο της νόησης που ο Πλάτωνας φαίνεται πως τοποθετεί πάνω από τις επιμέρους μαθηματικές επιστήμες οι οποίες έχουν μόνο ένα υποθετικό χαρακτήρα την επιστήμη της διαλεκτικής, η οποία εγγυάται, αφενός την αλήθεια του περιεχομένου

της νόησης, αφετέρου, αποτελεί το θεωρητικό (μοναδικό) κριτήριο των επιστημών. Αντίθετα, ο αριστοτελικός τρόπος συγκρότησης της επιστήμης είναι ιδωμένος από την οπτική της κάθε επιστήμης που έχει τις δικές της θεωρητικές αρχές, ώστε η διαδικασία του νοεῖν δεν είναι μονολιθική αλλά ευέλικτη και ανοιχτή, όσο ανοιχτός είναι και ο χώρος συγκρότησης των επιστημών. Ο χαρακτήρας της αριστοτελικής νόησης προοιωνίζει το νεότερο επιστημονικό πνεύμα και συνάδει με ὅ,τι ο G. Bachelard επισημαίνει για τον μη καρτεσιανό προσανατολισμό της επιστημολογικής σκέψης. Ο G. Bachelard απορρίπτει την θεωρία των απλών απολύτων φύσεων στις οποίες αναλύεται ένα σύνθετο φυσικό φαινόμενο. Η εισαγωγή του πειράματος στην επιστημονική πρακτική οδηγεί στην σύνθεση των καινούργιων επιστημονικών θεωριών, των οποίων η πολυφωνία αίρει τον απόλυτο τρόπο σκέψης και ανοίγει τους επιστημονικούς ορίζοντες. Ουσιαστικά φαίνεται πως και οι δύο συνδέουν την ψυχή με μια μορφή θεωρητικής τέχνης καθώς και ο Αριστοτέλης δεν αποκόπτεται από την ηρακλείτια παράδοση της μεταφυσικής θεμελίωσης του νοεῖν, ωστόσο ο τρόπος που προσεγγίζουν την αλήθεια του περιεχομένου της νόησης αντανακλά τη βασική διαφορά μεταξύ της πλατωνικής και αριστοτελικής μεταφυσικής. Η αριστοτελική μεταφυσική κινείται σ' ένα λιγότερο, νομίζω, δογματικό πλαίσιο αφήνοντας ελεύθερο το πεδίο της επιστημονικής σκέψης.

Η αριστοτελική ενεργητική νόηση δεν καθορίζεται από ένα προϋπάρχον (υπερβατικό) περιεχόμενο το οποίο και να συλλαμβάνει όταν έρθει σ' επαφή μαζί του για να γνωρίσει την αλήθεια (την ουσία των πραγμάτων) όπως συμβαίνει στην περίπτωση του πλατωνικού νου ο οποίος ορίζεται με τρόπο δογματικό στους μέσους πλατωνικούς διαλόγους ως μία μορφή είτε «καθαρής εποπτείας», είτε «διαλεκτικής σύλληψης», είτε νοητικής (θεωρητικής) ανάβασης που φτάνει στα όρια της θεωρητικής έκστασης.

Ο Πλάτωνας προσπαθεί να ορίσει την αληθινή φύση του φιλοσόφου καθώς η ψυχή του είναι αντίγραφο του άγραφου θεϊκού λόγου. Η φιλόσοφος ψυχή εξομοιώνεται με τον θεϊκό λόγο. Ο φιλοσοφικός νους ενώνεται με την φύση του καθεαυτού όντος και έτσι μέσω μιας διαδικασίας βιωματικής μάθησης, όπως οι ωδίνες του τοκετού, γεννά την αλήθεια. Το χωρίο της Πολιτείας συνάδει με το αντίστοιχο χωρίο από τον Θεαίτητο, όπου η ψυχή του νέου μέσω της μαιευτικής τέχνης τίκτει την αλήθεια. Ο Θεαίτητος αποτελεί το πρότυπο ενός ελεγκτικού που ανήκει στην μεταβατική ύστερη περίοδο. Η αναζήτηση ενός σωστού ορισμού για την γνώση ανταποκρίνεται στην θεωρία του «σπερματικού λόγου». Η ψυχή του νέου μόνη της γίνεται «εγκυμών» όταν η ανάμνηση την ανυψώσει στον κόσμο των ιδεών. Ο καρπός που έχει μέσα του ο Θεαίτητος με την σωκρατική καθοδήγηση θα φέρει στο φως τον ορισμό της γνώσης, ώστε και οι τρεις διαδοχικοί ορισμοί θα περάσουν στην εξέταση και τη διαδοχική αναίρεση. Οι διαδοχικές αναιρέσεις φωτίζουν την ψυχή και γονιμοποιούν την νόηση να στραφεί προς ένα νέο ορισμό. Ο Θεαίτητος είναι υπόδειγμα διαλόγου ως προς την παιδαγωγία της ψυχής. Τα στάδια της μαιευτικής τέχνης (ορισμός → έλεγχος → αμηχανία → αναζήτηση και εκ νέου γονιμοποίηση της ψυχής) αποτελούν το πλαίσιο της βιωματικής μάθησης, ώστε να ανέλθει η ψυχή στρεφόμενη από τα είδωλα προς το ον. Στους μέσους πλατωνικούς διαλόγους η μαιευτική τέχνη των ερωταποκρίσεων θα αντικατασταθεί από την πλατωνική διαλεκτική (αποδεικτική) μορφή σκέψης. Σ' αυτή τη μεταφυσική στροφή η ψυχή επιβοηθείται από την επαφή με τις μαθηματικές επιστήμες. Η πλατωνική νόηση περνάει μέσα από διαδοχικά στάδια αγωγής. Ο Γρ. Βλαστός φαίνεται πως οριοθετεί διαδοχικά τον τρόπο που περνάμε από την τέχνη του διαλέγεσθαι στην καθαρά οντολογική (διαλεκτική) θεμελίωση της νοητικής ψυχής. Στο Μένωνα (81c) αναφέρει ότι η μάθηση είναι ανάμνηση, οπότε και οριοθετεί την προγεννητική ύπαρξη της ψυχής και

τον έμφυτο χαρακτήρα της γνώσης η οποία αντίκειται στον αριστοτελικό τρόπο συγκρότησης του νοείν. Στο Φαίδωνα (76e-77a), τον πρώτο διάλογο όπου γίνεται ρητά νύξη για την οντικότητα των Ειδών, ο Πλάτωνας θεωρεί ότι για να αποδείξουμε τον προγεννητικό χαρακτήρα της ψυχής είναι επαρκές και αναγκαίο να αποδείξουμε την ύπαρξη των Ειδών. Στο Φαίδρο χρησιμοποιεί ποιητικές εξεικονίσεις για να περιγράψει την διαδικασία της νοητικής ανάμνησης, ώστε ο φιλόσοφος καθίσταται ένθεος. Ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί ρηματικούς προσδιορισμούς που εκφράζουν όραση, ενατένιση, θέαση (όρᾶν, καθορᾶν, ιδεῖν, θεᾶν) και επαφή (ἐφάπτομαι), ώστε να υποδηλώσει την μορφή της τελικής ενόρασης των Ειδών από την νόηση. Η εκστατική όμως θέαση της πλατωνικής νόησης διαφέρει από τη θεωρητική αφάιρση της αριστοτελικής νόησης. Στην περίπτωση της πλατωνικής ενορατικής διαδικασίας υπάρχει ένας έντονος μυστικισμός, ο οποίος θα εμπνεύσει και τη θεωρία της πλωτινικής απορροής, η οποία αποτελεί την καθαρότερη μυστική θεωρία.

Ο θρησκευτικός μυστικισμός που ενυπάρχει στην θεωρία της πλατωνικής νόησης, απορρέει από την πυθαγόρεια παράδοση του αριθμού, σύμφωνα με την οποία ο αριθμός θα αποτελούσε την οργανωτική αρχή της πραγματικότητας, ώστε και οι κινήσεις των άστρων θα μπορούσαν να εκφραστούν μέσα από αριθμητικές αναλογίες. Ο Φιλόλαος φαίνεται πως ανέπτυξε ιδιαίτερα την θεωρία του αριθμού δημιουργώντας από την μονάδα με την βαθμιαία προσθήκη τα φυσικά σώματα. Μολονότι ο Πλάτωνας δεν θεωρούσε τους αριθμούς ως τα μοναδικά πραγματικά όντα, όπως οι Πυθαγόρειοι, ωστόσο αντιλαμβανόταν τις μαθηματικές επιστήμες ως το ενδιάμεσο γνωστικό στάδιο που θα έλκυε την νόηση προς την θέαση των ιδεών, «μάθημα ψυχῆς ὄλκόν ἀπό τοῦ γινομένου ἐπί τό ὄν» (Πολ. 521c10- 523a3). Αυτή η μορφή θρησκευτικής μεταστροφής που είναι άμεσα συνδεδεμένη με την απολλώνια λατρεία, η οποία συνδυάζει

τον αριθμό με την τάξη και το ορθό μέτρο δεν υπάρχει στην αριστοτελική ψυχολογική πραγματεία, ώστε ενώ η πλατωνική μορφή ενόρασης υποθάλλπει τις μυστικιστικές καταβολές της ορφικής παράδοσης, η αριστοτελική μορφή νόησης προοιωνίζει το νεότερο (καντιανό) επιστημονικό πνεύμα σε μια προσπάθεια να οδηγηθεί η νόηση από τα φαινόμενα στις αρχές των φαινομένων.

Έτσι, η μορφή της βιωματικής μάθησης που οδηγεί την νόηση προς την αλήθεια, γονιμοποιείται είτε μέσω της διαδικασίας του πνευματικού έρωτος που αποτελεί την εσωτερική κινητήρια δύναμη της νόησης, καθώς έλκει την νόηση προς την θέαση της ιδέας του ωραίου, σύμφωνα με το μοντέλο της αρματοδρομίας (249d-257b), είτε μέσω της διαδικασίας της ανάμνησης, είτε μέσω της διαδικασίας του θανάτου.

Από την αριστοτελική, όμως, θεωρία νόησης μολονότι δεν απουσιάζει η πλατωνική επιρροή η ανάμνηση στο Περί Μνήμης και Αναμνήσεως, οριοθετείται από τον Αριστοτέλη ως μια ανώτερη γνωστική (αφαιρετική) λειτουργία του νου και όχι ως μια μεταφυσική θεωρία που καταδεικνύει την προγεννητική ύπαρξη της νοητικής ψυχής. Στο Μένωνα η θεωρία της ανάμνησης θεμελιώνει την προγεννητική ύπαρξη της ψυχής. Ο Πλάτωνας δεν διαχωρίζει τη μνήμη από την ανάμνηση έτσι το περιεχόμενο της μνήμης στον Πλάτωνα είναι οι ιδέες ενώ στον Αριστοτέλη το περιεχόμενο της μνήμης είναι τα φανταστά.

Κυρίως στο ύστερο έργο η έλλογη πλατωνική ψυχή και ο αριστοτελικός νους φαίνεται να παρουσιάζει περισσότερη ομοιότητα. Μολονότι ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί εκφράσεις που υποδηλώνουν ότι η έλλογη ψυχή είναι το δημιουργικό αίτιο (πατήρ, συνιστάς, τέλος) της ένα γνωστικό χαρακτήρα που έρχεται κοντά στον αριστοτελικό διανοητισμό. Η έλλογη ψυχή είναι ανάμεσα στην αληθή δόξα και την επιστήμη όπως ο νους κινείται ανάμεσα στα παθήματα και την επιστήμη. Η ψυχή αποτελείται από μια μεριστή και μια αμέριστη ουσία, όπως ο αριστοτελικός νους

αποτελείται από ένα αισθητό και ένα ενεργητικό (καθαρό) μέρος. Στο πλαίσιο συγκρότησης της σχέσης της ψυχής με τα αισθητά ο Πλάτωνας διατυπώνει την θεωρία του εικότος λόγου. Η αλήθεια των αισθητών αντανακλά την αλήθεια των ιδεών. Ο Πλάτωνας κρατάει την παραδειγματική σχέση. Στο Περί Ψυχής η διαλεκτική σχέση νόησης και πραγματικότητας παράγει επιστήμη. Στον Πλάτωνα οι ιδέες παραμένουν και στο ύστερο έργο πάνω από την έλλογη ψυχή ως το νοητό υπόδειγμα. Η καθαρή μορφή νοησιαρχίας που βρίσκουμε στη θεωρία της πλατωνικής ψυχής εξηγείται από το ότι η νόηση, οντολογικά, συνδέεται με την απόδειξη της πραγματικής ύπαρξης των ιδεών που αποτελούν το οντολογικό (αυθύπαρκτο) περιεχόμενο της νόησης.

στ') Οι γενικές θέσεις της αριστοτελικής θεωρίας του νου.

Η αναζήτηση της καθολικής ουσίας επιφορτίζει τη θεωρία της ψυχής με επιμέρους οντολογικές διακρίσεις. Ο νους συλλαμβάνει την ουσία στα ουσιώδη της γνωρίσματα και αληθεύει πάντα ενώ δεν είναι πάντα αληθινό εκείνο που βλέπουμε (430 α 26). Ο καθολικός χαρακτήρας του ενεργητικού νου εκφράζει και το αίτημα της νεότερης ορθολογικής γνωσιοθεωρίας που είναι η καθολικότητα γι' αυτό και στα Αν. Ύστερα αναζητάει «καθολικές θέσεις» της επιστήμης (72 α 15).

1) Ο ενεργητικός νους «θεωρητικοποιεί» την πραγματικότητα, ενώ, ο παθητικός νους την προσλαμβάνει. Ο εξωτερικός κόσμος υφίσταται πραγματικά ανεξάρτητα από την νόηση. Ο Berkeley στη νεότερη εμπειρική γνωσιοθεωρία αίρει κάθε δυνατότητα θεωρητικοποίησης της

πραγματικότητας και καθετί υπάρχει στο βαθμό που γίνεται αντιληπτό από τις αισθήσεις.

2) Ο ενεργητικός νους «αξιωματοποιεί» τον χαρακτήρα της έλλογης ψυχής, καθώς βρίσκεται οντολογικά στο επίπεδο των πρώτων αρχών της επιστήμης γι' αυτό και ο Αριστοτέλης αναφέρει στο Περί Ψυχής ότι η αρχή είναι πιο πολύτιμη από την ύλη.

3) Ο ενεργητικός νους εκφράζει τον επιστημονικό ρεαλισμό της αριστοτελικής σκέψης. Η αλήθεια του νου εκφράζει την αλήθεια της πραγματικότητας.

4) Η θεωρία του νου εκφράζει και μια αναφορική θεωρία νοήματος. Η σκέψη «εξεικονίζει» την πραγματικότητα (απεικονιστικός ρεαλισμός). Στη θεωρία της αριστοτελικής νόησης οι μορφές που συγκροτεί η νόηση αντιστοιχούν στις μορφές της φύσης. Αυτό σημαίνει ότι η θεωρία της αριστοτελικής νόησης διέπεται από μια λογική ισομορφία, που μας θυμίζει την λογική ισομορφία γλώσσας και πραγματικότητας στην αναφορική θεωρία νοήματος που βρίσκουμε στο *Tractatus* του Wittgenstein, σύμφωνα με την οποία η γλώσσα ως έκφραση της σκέψης (όχι της προσωπικής), εξεικονίζει την πραγματικότητα. Η διαλεκτική σχέση γλώσσας και πραγματικότητας αντιστοιχεί στη διαλεκτική σχέση νόησης και πραγματικότητας. Η γλώσσα έχει μια λογική μορφή και εξήγηση, όπως η αριστοτελική νόηση έχει μια λογική εξήγηση. Εν μέρει, η αριστοτελική νόηση εξηγείται από μια αναφορική θεωρία νοήματος. Οι μορφές της νόησης «νοηματοδοτούν» την πραγματικότητα, όπως η γλώσσα εκφράζει το νόημα της πραγματικότητας.

5) Ο Αριστοτέλης εκφράζει ένα ολιστικό τρόπο σκέψης. Η νόηση, έτσι, περιλαμβάνει δύο εποπτικές λειτουργίες, χωρίς η μία λειτουργία να ανάγεται στην άλλη, ούτε όμως και σε ένα υπερβατικό θεμέλιο. Αυτό, όμως, που ο Αριστοτέλης διακρίνει είναι ότι από τις δύο εποπτικές λειτουργίες (παθητική – ενεργητική) που συνιστούν τον ενιαίο χαρακτήρα

της νόησης, η ενεργητική λειτουργία είναι εκείνη που της δίνει θεωρητική εγκυρότητα. Ο ολιστικός τρόπος προσέγγισης του νου από τον Αριστοτέλη μας θυμίζει τον ολιστικό τρόπο προσέγγισης της πραγματικότητας από τον Quine, ο οποίος άσκησε ιδιαίτερη κριτική κατά την δεκαετία του '50 στην αναγωγική σκέψη του λογικού θετικισμού. Ο Quine παρομοιάζει τις πεποιθήσεις μας για τον κόσμο με την εικόνα ενός κύκλου (ένα συνεχές όλον), στον οποίο αντιστοιχούν διαφορετικά επίπεδα γνώσης. Στον πυρήνα του κύκλου βρίσκονται οι αντικειμενικές (αναλυτικές) αλήθειες της επιστήμης, ενώ στην περιφέρεια του κύκλου βρίσκονται οι προτάσεις (τα γεγονότα) της εμπειρίας, οι οποίες είναι αναστρέψιμες (μεθοδολογικός μονισμός). Ο ολιστικός τρόπος προσέγγισης του νου από τον Αριστοτέλη μας επιτρέπει να διακρίνουμε ένα εμπειρικό περιεχόμενο της νόησης αλλά και ένα ανώτερο επίπεδο τον ενεργητικό νου που αποτελεί το σκληρό πυρήνα της νόησης. Ο Αριστοτέλης, εν μέρει, εκφράζει ένα νατουραλιστικό τρόπο σκέψης, από την άλλη οι έννοιες της νόησης διέπονται από ένα επιστημονικό ρεαλισμό (scientific realism), μ' αυτή τη σημασία οι έννοιες που συγκροτεί ο ενεργητικός νους μέσω της αναστοχαστικής του λειτουργίας δεν μπορούν να διαψευσθούν. Η θεωρία της αριστοτελικής νόησης διέπεται, αφενός από μια λογική ισομορφία, αφετέρου από ένα μεθοδολογικό μονισμό. Αυτή η μορφή μεθοδολογικού μονισμού είναι ιδιαίτερα εμφανής στο Α' Βιβλίο των Ηθ. Νικ., όπου το λογικόν και άλογον μέρος της ψυχής εκφράζουν το κοίλον και κύρτον στην περιφέρεια ενός κύκλου (Ηθ. Νικ, 1102α). Ο Αριστοτέλης δεν διακρίνει τις εμπειρικές προτάσεις από τις αντικειμενικές αλήθειες, με τον τρόπο που τις διακρίνουν οι λογικοί θετικιστές, ούτε εκφράζει μια a priori μορφή της γνώσης κατά το καρτεσιανό πρότυπο γνώσης.

6) Το περιεχόμενο της αριστοτελικής νόησης είναι πλουραλιστικό. Η θεωρία της αριστοτελικής νόησης εκφράζει έναν πλουραλισμό, ως προς

τις έννοιες που η νόηση συγκροτεί, για να εξηγήσει αντικειμενικά την φύση των πραγμάτων χωρίς να αναζητά ένα τελικό θεμέλιο της γνώσης. Μ' αυτή τη σημασία, η γνώση προσεγγίζεται από τον Αριστοτέλη ως ένα ανοιχτό και όχι κλειστό σύστημα. Η γνώση έχει τη μορφή ενός μωσαϊκού συνδεδεμένων εννοιών. Η αντίληψη του για την ενοποιημένη μορφή της γνώσης μας θυμίζει την αντίληψη του Neurath για την εγκυκλοπαιδική μορφή της γνώσης, ωστόσο, σ' αντίθεση με τον Neurath, ο οποίος θεωρεί ότι δεν μπορούν να υπάρξουν απόλυτοι καθολικοί νόμοι, όπως οι νόμοι της φυσικής, παρά μόνο «ασθενείς γενικεύσεις», ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι οι έννοιες της νόησης είναι καθολικές, παρουσιάζουν μάλιστα υψηλό βαθμό καθολικότητας και έχουν απόλυτο χαρακτήρα.

7) Η αριστοτελική θεωρία νόησης παρουσιάζει στοιχεία αναλυτικότητας. Εάν οι αφηγηματικοί δομιστές, όπως ο Prince, αναζητούν τη βαθύτερη δομή ενός αφηγηματικού κειμένου, ώστε να το εξηγήσουν στο πλαίσιο της επιστημονικής συγκρότησης του λογικού θετικισμού, ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του 1920 βρίσκουμε μια ανάλογη δομική ανάλυση που έχει ως στόχο να εξηγήσει τα εμπειρικά φαινόμενα, ώστε σύγχρονοι εκφραστές πρόδρομοι της θετικιστικής σκέψης, όπως ο Russell, φαίνεται να αποσυνθέτουν και να αναλύουν τα εμπειρικά γεγονότα στα δομικά τους στοιχεία, που είναι τα άμεσα αισθητηριακά δεδομένα (sense data), όπως ένα γλωσσικό κείμενο αναλύεται στις λέξεις που το συνθέτουν. Η μεθοδολογία του Russell όπως περιγράφεται στο έργο του «Η γνώση μας του Εξωτερικού Κόσμου» (1914), είναι η λογική ανάλυση και κατασκευή, έτσι, ξεκινάει από τις κάτω οντότητες που είναι τα δεδομένα που μας προσφέρουν οι αισθήσεις, για να πάει στις πάνω (σύνθετες) οντότητες και να κατασκευάσει το σύνολο της πραγματικότητας, η οποία μπορεί να ερμηνεύσει τα γεγονότα της φύσης, ώστε κάτι είναι θερμό με την αναγωγή του στην έννοια της θερμότητας.

Αυτό που είναι σημαντικό και αποτελεί το σημείο διαφοροποίησης από την αριστοτελική αντικειμενική συγκρότηση των θεωρητικών εννοιών (προτάσεων) είναι ότι η θεωρητική κατασκευή του κόσμου, όπως περιγράφεται από το Russell εκφράζει μια υποθετική εικόνα/παράσταση, η οποία περιέχει τα γεγονότα της εμπειρίας και θα μπορούσε να είναι συμβατή με την πραγματικότητα, εφόσον δεν υπάρχει μια εμπειρική μαρτυρία εναντίον της, αυτό όμως εκφράζει μια φαινομεναλιστική θέση. Οι αριστοτελικές, όμως, έννοιες της νόησης ούτε εκφράζουν μια υποθετική εικόνα της πραγματικότητας, ούτε αποτελούν μορφές σύμβασης.

Ο νεότερος λογικός θετικισμός διακρίνεται από το δόγμα της αναλυτικότητας και του αναγωγισμού, όπως περιγράφεται από το Russell, ώστε κάθε σύνθετη (επιστημονική) πρόταση ή φαινόμενο ανάγεται στην εμπειρία, μ' αυτή τη σημασία οι λογικοί θετικιστές δεν μπορούν να εξηγήσουν την πραγματικότητα, εάν δεν αναχθούν στην εμπειρική παρατήρηση, έτσι, η νεότερη γνωσιοθεωρία στρέφεται στο πρόβλημα της μεθόδου. Και η αριστοτελική οπτική, ως προς τον τρόπο συγκρότησης της πραγματικότητας, ξεκινάει από την εμπειρική μελέτη, υπάρχουν όμως σαφή σημεία διαφοροποίησης. Ο Αριστοτέλης δεν κάνει μια ανεξάρτητη θεωρία μεθόδου, αντίθετα, η μέθοδος του εντάσσεται στο πλαίσιο της αντικειμενικής θεμελίωσης των εννοιών της νόησης και, δεύτερον, η θεωρία της νόησης δεν απομακρύνεται από την μεταφυσική (τελεολογική) εξήγηση της φύσης.

Εάν ακολουθούσαμε την δομική προσέγγιση, ως προς τον τρόπο που ο Αριστοτέλης συγκροτεί την ψυχολογική του θεωρία αλλά και την θεωρία της νόησης, θα λέγαμε ότι η αριστοτελική ψυχή εκφράζει μια σύνθετη οντότητα της οποίας τα δομικά στοιχεία είναι οι λειτουργικές της ποιότητες (αισθητική – νοητική) και στο πλαίσιο αυτής της σύνθετης δομής ιδωμένη η ψυχή η νοητική της λειτουργία εκφράζει την ανώτερη

ψυχική δομή που ανταποκρίνεται στην λογική δομή της πραγματικότητας.

Η νόηση συλλαμβάνει την πραγματικότητα. Ο ενεργητικός νους αποτελεί το οργανωτικό αίτιο της γνώσης, όπως θα φανεί στην θεωρία νόησης, ώστε η λογική δομή της νόησης (όπως εκφράζεται από την ενεργητική μορφή της νόησης), αντιστοιχεί στην λογική δομή της φύσης. Από την θεωρία της νόησης δεν απουσιάζει η τελεολογική σύλληψη της φύσης. Σ' αυτήν την αντιστοιχία η θεωρία της νόησης θεμελιώνεται με τρόπο αντικειμενικό και μεταφυσικό.

Η εξειδικευμένη μελέτη της ψυχής οδηγεί τον Αριστοτέλη στο να επιμερίσει την μελέτη του στα δομικά μέρη της ψυχής τα οποία και συνθέτουν το περιεχόμενο της ψυχολογικής πραγματείας. Στο πλαίσιο αυτής της εξειδικευμένης μελέτης, που είναι χαρακτηριστικό του νεότερου επιστημονικού πνεύματος εντάσσεται, ερμηνευτικά, και η θεωρία της νόησης. Εν μέρει, θα λέγαμε ότι ο Αριστοτέλης εμφανίζει ως προς την μέθοδο της μελέτης του στοιχεία αναλυτικότητας από μόνα τους, όμως, δεν συνομολογούν στο να πούμε ότι ο Αριστοτέλης είναι ένας αναλυτικός Φιλόσοφος. Η καινοτομία της αριστοτελικής σκέψης είναι ο διττός χαρακτήρας των επιστημονικών του αρχών γιατί, αφενός θεμελιώνονται ρεαλιστικά από μία προϋπάρχουσα εμπειρική συναγωγή, αφετέρου, εκφράζουν την μεταφυσική υπόσταση της φύσης. Ο αναλυτικός τρόπος σκέψης του εντοπίζεται στο χώρο της συναρμογής της εμπειρίας. Οι αρχές της γνώσης δεν είναι απλά εμπειρικά κατασκευάσματα, γιατί τότε απλά είχαν ένα δι-υποκειμενικό χαρακτήρα, πράγμα που θα ήταν άτοπο για την αριστοτελική θεωρία γνώσης.

Έτσι, μολονότι ο Αριστοτέλης παρουσιάζει στοιχεία αναλυτικότητας στον τρόπο που συγκροτεί τη θεωρία της νόησης, καθώς ξεκινάει από τα απλά εμπειρικά δεδομένα των αισθήσεων, δεν σημαίνει ότι είναι ένας συνεπής αναλυτικός φιλόσοφος.

Ο δεύτερος ουσιαστικός λόγος που η αριστοτελική σκέψη δεν συνάδει με το νεότερο πνεύμα του λογικού θετικισμού διαφαίνεται μέσα από την κριτική που άσκησε ο Habermas στον επιστημολογικό χαρακτήρα του λογικού θετικισμού, ο οποίος φαίνεται να αποπροσανατόλισε και να κατακερμάτισε την ίδια την θεωρία γνώσης, η οποία περιλάμβανε, ήδη, από την κλασσική (αριστοτελική) παράδοση τις φιλοσοφικές απόψεις, τη μεθοδολογία και την εννοιολογική πρακτική του φιλοσόφου. Η αριστοτελική θεωρία γνώσης, όπως και η θεωρία της νόησης, περιλαμβάνει την έμφαση στην δυνατότητα του ίδιου του υποκειμένου να συγκροτήσει θεωρητικά τον κόσμο. Ο Αριστοτέλης δεν κατακερματίζει τη μέθοδο της επιστήμης από την ίδια τη θεωρία γνώσης, η οποία περιλαμβάνει την εμπειρική και θεωρητική εποπτεία του υποκειμένου. Σε αυτό το πλαίσιο της αριστοτελικής γνωσιοθεωρίας εντάσσεται ο ενεργητικός χαρακτήρας της νόησης του υποκειμένου. Ο Habermas θεωρεί ότι ο λογικός θετικισμός ως επιστημονική πρακτική, ιστορικά, ακρωτηρίασε την ίδια την θεωρία της γνώσης, γιατί την περιορίσε στο πλαίσιο της μεθοδολογίας της επιστήμης. Σ' αυτό το πλαίσιο της επιστημονικής πρακτικής αποκόπτεται ο κριτικός στοχασμός του υποκειμένου, πάνω στο αντικείμενο της γνώσης, ώστε το υποκείμενο δεν είναι πλέον ο άξονας αναφοράς που συγκροτεί τη γνώση. Η νεότερη γνωσιολογία ξεφεύγει από την αριστοτελική παράδοση, γιατί απουσιάζει ο αυτό-στοχασμός (self-reflection) και η αυτοπραγμάτωση (self-realization) του υποκειμένου. Αυτή, ουσιαστικά, αποτελεί την ειδοποιό διαφορά της αριστοτελικής γνωσιοθεωρίας από τη νεότερη επιστημολογία. Από την θεωρία του ενεργητικού νου συνάγονται πέντε βασικές αντιπλατωνικές θέσεις,

α) Ο ενεργητικός νους και οι θεωρητικές έννοιες που αποτελούν το καθαρό περιεχόμενο της νόησης βρίσκονται στο ίδιο οντολογικό επίπεδο, γι' αυτό και ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο νους είναι τα πράγματα στην

εντελέχεια τους. Ο καθαρός νους νοεί τον εαυτό του, καθώς μορφή και περιεχόμενο στην αριστοτελική θεωρία της ψυχής συμπίπτουν (αυτοπάθεια). Αντίθετα, στην ιεραρχική δομή της Πολιτείας ο νους βρίσκεται οντολογικά κάτω από τις ιδέες. Ακόμα και στην ύστερη μεταφυσική του Τίμαιου μολονότι η έλλογη ψυχή αναβαθμίζεται οντολογικά οι ιδέες εξακολουθούν να αποτελούν το νοητό (υπερβατικό) υπόδειγμα της δημιουργίας.

β) Ο ενεργητικός νους βρίσκεται οντολογικά στο επίπεδο των πλατωνικών ιδεών της Πολιτείας και στο επίπεδο του Ενός της θεωρίας των άγραφων δογμάτων. Ο Αριστοτέλης αντιστοιχεί τον ενεργητικό νου με την αληθή ουσία όπως ο Πλάτωνας αντιστοιχεί την αλήθεια με τις ιδέες. Στην ύστερη πλατωνική μεταφυσική ο ενεργητικός νους πλησιάζει περισσότερο το χαρακτήρα του πλατωνικού αγαθού που ισοδυναμεί με την κοσμική τάξη. Και ο Αριστοτέλης ταυτίζει τον ενεργητικό νου με μια μορφή φιλίας που ομοιογενοποιεί τις μορφές των όντων.

γ) Ο πλατωνικός νους είναι παθητικός τουλάχιστον στη μέση περίοδο καθώς αποτελεί μια μορφή παθητικής ενατένισης των ιδεών. Ο ενεργητικός νους ορίζεται αντίθετα ως αυτοδύναμη αρχή συγκρότησης των εννοιών.

δ) Ο πλατωνικός νους δεν αποτελεί χωριστή οντολογική κατηγορία όπως οι πλατωνικές ιδέες. Στο ύστερο έργο, αναβαθμίζεται οντολογικά και έτσι στο Φίληβο ορίζεται ως διακριτή οντολογική κατηγορία που γίνεται το δημιουργικό και ποιητικό αίτιο της μίξης, ενώ στον Τίμαιο ταυτίζεται με το μαθηματικό πέρας. Στο Περί Ψυχής ο νους αποτελεί αδιαίρετη ουσία και διακριτό γένος έχει, δηλαδή, τα χαρακτηριστικά μιας διακριτής οντότητας.

ε) Η φύση της πλατωνικής νόησης στην Πολιτεία είναι ενορατική, αντίθετα η φύση της ενεργητικής νόησης στο Περί Ψυχής είναι αναστοχαστική. Στο ύστερο, όμως, έργο ο Πλάτωνας ορίζει την έλλογη

ψυχή ως αρχή αυτοκίνησης, όπως στο Φαίδρο, αποδίδοντας της δύο βασικές λειτουργίες, την έλλογη κίνηση και την γνώση και έτσι η έλλογη κίνηση γίνεται η ενεργητική (ενδιάμεση) ουσία στην διαδικασία της κοσμογονίας. Και ο ενεργητικός νους κινεί την διαδικασία γνώσης, όπως ο εραστής το ερώμενον, ενώ ο ίδιος μένει σταθερός «το δε επιστημονικόν ου κινεῖται αλλά μένει» (434 α 16).

Ο Πλάτωνας μεταβαίνει από τον χαρακτήρα της τριμερούς ψυχής και τον ενορατικό χαρακτήρα της νόησης στον χαρακτήρα της έλλογης ψυχής η οποία αποκτά μαθηματικό χαρακτήρα.

Ο αγαθός νους φαίνεται να εκλογικεύεται στο πλαίσιο της μαθηματικής επιστήμης, ενώ ο ρόλος των ιδεών περιορίζεται απλά στο ότι αποτελούν το ιδεατό πρότυπο της μίμησης των αισθητών. Το αγαθό με την μορφή της μαθηματικής τάξης πλέον ενσωματώνεται στη φύση. Ο χαρακτήρας του αγαθού νου στον Τίμαιο έρχεται κοντά στον χαρακτήρα του ενεργητικού νου που εκφράζει το βέλτιστο αγαθό της νοητικής ψυχής.

η. Η πλατωνική απήχηση στην αριστοτελική διάκριση.

Ένα ερώτημα που θα μπορούσε να τεθεί είναι εάν η οντολογική διάκριση μεταξύ του «μικτού» και «αμιγούς» περιεχομένου της νόησης θα μπορούσε να έχει έναν υπόρρητο πλατωνικό χαρακτήρα.

Εάν υποθέσουμε ότι ο ενεργητικός νους εκφράζει την ουσία και την τάξη της φύσης όπως υποθέτει ο Αριστοτέλης ταυτίζοντας τον νου με την δύναμη της φιλίας, ενώ ο παθητικός νους εκφράζει την διαιρετότητα των αισθητών ποιοτήτων τότε όντως ο εσωτερικός οντολογικός διαχωρισμός της νόησης ανάμεσα στην πολλαπλότητα της ύλης (παθητικός νους) και την ενότητα της μορφής (ενεργητικός νους) θα μπορούσε να βρίσκει το θεωρητικό της υπόβαθρο στην πλατωνική διάκριση «απέιρου» και «πέρατος» που βρίσκουμε θεμελιωμένη στην ύστερη πλατωνική

μεταφυσική του Φίληβου και αποτελεί σύμφωνα με τον Krämer απόρροια της άγραφης πλατωνικής διδασκαλίας περί του Αγαθού και της πυθαγόρειας διδασκαλίας του αριθμού όπως περιγράφεται στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά του Αριστοτέλη.

Στην ύστερη πλατωνική μεταφυσική το ενδιαφέρον μετατοπίζεται πως το αγαθό μπορεί να γίνει εφαρμόσιμο «ως το μαθηματικό πέρας» για να φέρει την αρμονία στην ψυχή και την φύση. Έτσι, στον Φίληβο το θέμα επικεντρώνεται στο ανθρώπινο επίπεδο στην αναζήτηση της ψυχικής αρμονίας που αποτελεί κριτήριο του έμφρονα βίου. Η αναζήτηση τον οδηγεί να εισαγάγει δύο διαφορετικές οντολογικές κατηγορίες, την κατηγορία του απείρου που εκφράζει τον άμετρο χαρακτήρα των ηδονικών απολαύσεων και την κατηγορία του πέρατος που εκφράζει το σύμμετρο. Ο ιδανικός βίος είναι μια μορφή μίξης αυτών των δύο οντολογικών κατηγοριών. Το ποιητικό αίτιο της μίξης είναι ο νους. Στα κοσμολογικά συμφραζόμενα του Τίμαιου η έλλογη ψυχή γίνεται συνιστάς της τάξης καθώς χαρίζει τις αρμονικές μαθηματικές της κινήσεις στο σώμα του κόσμου. Ο μαθηματικός (έλλογος) νους ταυτίζεται με το κοσμικό πέρας. Το αγαθό φαίνεται να μαθηματικοποιείται και να ταυτίζεται με την έννοια της κοσμικής τάξης.

Στην άγραφη διδασκαλία η αρχή του Ενός αντιστοιχεί στο πέρας καθώς εκφράζει την ενοποιητική δύναμη των πραγμάτων. Από την άλλη η αρχή της Αορίστου Δυάδος αντιστοιχεί στο άπειρο, έτσι, ορίζεται ως «δυοποιός» καθώς έχει την δύναμη να πολλαπλασιάζει τα πράγματα. Από την οντολογική μίξη των δύο αυτών αρχών προέρχονται οι ειδητικοί αριθμοί. Στην πυθαγόρεια διδασκαλία του αριθμού σύμφωνα με την μαρτυρία του Αριστοτέλη η δεύτερη γενιά των πυθαγορείων (Φιλόλαος) θεωρούσε ότι οι αρχές των αριθμών που αποτελούν τα πραγματικά όντα είναι και αρχές των πραγμάτων. Τα στοιχεία του αριθμού (περιττό και άρτιο) είναι συστατικά στοιχεία της πραγματικότητας. Το άρτιο ισοδυναμεί με το

πέρας και το περιττόν με το άπειρον. Οι δύο αντιθετικές δυνάμεις του αριθμού αντανακλούν τις αντιθετικές δυνάμεις διάσπασης και ένωσης που υπάρχουν στην φύση και την ψυχή.

Ως προς την πλατωνική διδασκαλία περί της ψυχικής αρμονίας στο Φίληβο εάν θα μπορούσαμε να βρούμε μια μορφή συνάφειας μεταξύ του πλατωνικού αγαθού που ορίζεται ως πέρας και της ενεργητικής νόησης στην αριστοτελική θεωρία της νοητικής ψυχής θα ήταν ότι ο ενεργητικός νους αποτελεί το μορφικό αίτιο που φέρνει σε τάξη την πολλαπλή φύση των παθημάτων του παθητικού νου. Ο ενεργητικός νους θα μπορούσε να υποτεθεί ότι αποτελεί το βέλτιστο αγαθό της νοητικής ψυχής. Άρα υπάρχει μια μορφή εννοιολογικής συνάφειας, όχι όμως και οντολογική. Στην θεωρία των άγραφων δογμάτων η αρχή του Ενός αποτελεί το ειδικό αίτιο των ειδητικών αριθμών στην διαδικασία της οντολογικής απορροής, ενώ η αρχή της Αορίστου Διάδος αποτελεί το υλικό αίτιο. Η ενεργητική νόηση θα μπορούσε να αντιστοιχεί στην αρχή του Ενός ως αυτοδύναμη αρχή ενότητας, ωστόσο στην αριστοτελική θεωρία οι καθαρές μορφές του νου δεν είναι αποτέλεσμα μίξης ή οντολογικής απορροής, αλλά αποτέλεσμα σύνθεσης.

Ο παθητικός και ενεργητικός χαρακτήρας του νου αποτελούν «μορφές» εξήγησης της νόησης. Η διττή φύση του νου εκφράζει την διττή φύση της πραγματικότητας (αισθητά/μορφές) χωρίς ο ίδιος να διαιρεί την νοητική ψυχή σε δύο διαφορετικές οντολογικές κατηγορίες, όπως η κατηγορία του πέρατος και απείρου στο Φίληβο στην τετραμερή του οντολογία.

Δεύτερον, οι μορφές που ο ενεργητικός νους συγκροτεί δεν ιεραρχούνται οντολογικά κάτω απ' αυτόν όπως οι ειδητικοί αριθμοί στην άγραφη διδασκαλία και οι ίδιες στην Πολιτεία.

Η αντιπαράθεση επομένως παθητικού (διάθεσις) – ενεργητικού νου (έξις) με το οντολογικό πλατωνικό σχήμα απείρου – πέρατος έχει μόνο θεωρητική σημασία στο βαθμό που μας επιτρέπεται να συλλάβουμε τον

ενεργητικό νου ως μια ενεργητική αρχή ενότητας, όπως η αρχή του Ενός στην άγραφη πλατωνική διδασκαλία.

Από την άλλη ενυπάρχει και στην διττή φύση της νόησης ένας υπόρρητος πλατωνισμός στο βαθμό που ο παθητικός νους είναι πεπερασμένος, ενώ ο ενεργητικός νους απαθής και άφθαρτος. Θα ήταν αδιανόητο για τον Αριστοτέλη η ουσία να φθείρεται ενώ η ύλη μπορεί να φθείρεται, ο Αριστοτέλης επικρίνει τους προσωκρατικούς ότι συνέδεαν την φύση των πραγμάτων μόνο με μια υλική αρχή και υιοθετούσαν κάθε φορά πάθη που εξέφραζαν άλλοτε διαθέσεις και άλλοτε έξεις αυτού του στοιχείου. Ο παθητικός νους είναι ευμετάβλητος ενώ ο ενεργητικός νους είναι σταθερός. Στις Κατηγορίας (8b 27-28) ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι οι έξεις διαφέρουν από τις διαθέσεις όπως το μονιμώτερον και πολυχρονιώτερον από το λιγότερο διαρκές.

θ) Ο ενεργητικός νους και η θεολογική (χριστιανική) παράδοση (Ιωάννης Φιλόπονος)⁹.

Ο ενεργητικός νους ορίζεται ως η θεωρητική αρχή της αληθούς γνώσης που ταιριάζει στην μορφή του θεωρητικού (θεϊκού) βίου που επιλέγει ο φιλόσοφος.

Ο Αριστοτέλης συνδέει την ουσία της ψυχής με μια βασική ποιότητα, την κίνηση. Ο ενεργητικός νους αποτελεί μια μορφή ενέργειας (κίνησης) που εξομοιώνεται με την κυκλική κίνηση των ουράνιων σφαιρών. Ο Ιωάννης ο Φιλόπονος προσπαθεί να ανασκευάσει αυτή τη θεμελιώδη θεωρητική αριστοτελική θέση. Ο Ιωάννης ο Φιλόπονος αποτελεί, ίσως, το πιο

⁹ Β.Ν. Τατάκης, Η Βυζαντινή Φιλοσοφία, Αθήνα, 1977., Ο Ιωάννης ο Φιλόπονος (6^{ος} αιώνας) θεωρείται αριστοτελικός ως προς την λογική και επιστημονική του σκέψη, όχι όμως ως προς τις βασικές του μεταφυσικές παραδοχές, καθώς αναιρεί βασικές αριστοτελικές θέσεις όπως την αιωνιότητα του κόσμου κατ' επέκταση τον αιώνιο χαρακτήρα του ενεργητικού νου.

ενδεικτικό παράδειγμα για το πώς μπορούν βασικές παραδοχές του ελληνικού (αριστοτελίζοντος) πνεύματος να συγχωνευθούν με το χριστιανικό πνεύμα στην σχολή Αλεξανδρείας. Στο έργο του Περί του Κόσμου δημιουργίας βρίσκουμε ιδέες σχετικά με την σειρά που ο Θεός διακόσμησε το σύμπαν. Ο Φιλόπονος αναζητάει μέσα στον αισθητό κόσμο μια λογική σχέση.

Η πρώτη αριστοτελική θέση που προσπαθεί να ανασκευάσει είναι η ιδέα ότι η ουσία της ψυχής είναι η κίνηση. Η πνευματική (θεϊκή) ουσία, η ψυχή, δεν αποτελεί μια μορφή αιώνιας κίνησης όπως το αριστοτελικό κινούν ακίνητο. Ο ήλιος χωρίς να το θέλει από την φύση του φωτίζει μόλις ανατείλει και θερμαίνει. Κατά τον ίδιο τρόπο η νοητική ψυχή από την φύση της χωρίς να το θέλει προκαλεί ζωή και κίνηση. Άρα η κίνηση δεν συνιστά την ουσία της ψυχής ώστε δεν συνδέεται με μια μορφή ανώτερης θεϊκής κίνησης. Η πνευματική ουσία είναι «αυτάρκης», αρκείται, δηλαδή, στον εαυτό της και δεν βρίσκεται σε ουσιαστική κινητική σχέση με τον κόσμο. Ανάλογα θα ήταν αδύνατο για τον Φιλόπονο ο ενεργητικός νους να βρίσκεται σε μια σχέση κινητικής ομοιόστασης από ένα πρώτο κινούν ακίνητο. Έτσι περνάμε από την μεταφυσική του είναι (όπως φαίνεται στον ορισμό της ψυχής) στην μεταφυσική του θείου νου (*intellectus divinus*).

Ιδιαίτερη απήχηση στην χριστιανική θεολογική παράδοση βρήκαν οι πλατωνικές θέσεις. Ο Ιωάννης ο Κλιμάκος (περ. 525-605) θεωρεί ότι η ζωή του ασκητή είναι μελέτη θανάτου κατά το πρότυπο του πλατωνικού Φαίδωνα. Έτσι η ψυχή μέσω της κάθαρσης των παθών ενώνεται στην ενατένιση του θείου. Μελετώντας τον θάνατο αγωνίζεται εναντίον του θανάτου και εργάζεται για την αθανασία.

Ο Λεόντιος ο Βυζάντιος από την άλλη (περ 475), είναι από τους πρώτους που χρησιμοποιεί αριστοτελικές λογικές έννοιες όπως η ουσία, φύση, είδος, γένος, υπόσταση, ώστε να εκφράσει με ακρίβεια το χριστοτολογικό

πρόβλημα. Ως προς την περί ψυχής αντίληψη μολονότι πλησιάζει την πλατωνική βρίσκουμε και αριστοτελικά στοιχεία καθώς ο Λεόντιος ως χριστιανός προσπαθεί να εξασφαλίσει την εντελέχεια της ανθρώπινης υπόστασης.

Η ένωση της ψυχής και του σώματος δεν είναι φυσική αλλά αποτελεί έργο της θείας δύναμης. Μεταξύ ψυχής και σώματος θεωρεί ότι δεν υπάρχει φυσικός δεσμός έχουν, όμως, μια κοινή υπόσταση στον άνθρωπο αλλά καθένα έχει την δική του φύση. Καθεμία ουσία θεωρούμενη καθεαυτή αποτελεί τέλειο. Είναι αλλά παραμένουν ατελείς σε σχέση με τον άνθρωπο. Η ψυχή στην ένωση της με το ορατό δεν χάνει την αθανασία της. Στην αριστοτελική θεωρία η αισθητική (παθητική) ψυχή είναι θνητή. Επίσης τα θεϊκά συναισθήματα της ψυχής στην χριστιανική θεολογία δεν προέρχονται από το σώμα. Το επιθυμητικόν μέρος τείνει προς τον Θεό. Τα αντίθετα επίσης συναισθήματα προέρχονται από την ψυχή και όχι το σώμα. Έτσι, αιτία του κακού και της αμάθειας είναι η κατάπτωση της ψυχής και όχι η ύλη.

Έτσι, απορρίπτοντας τον ορισμό της αριστοτελικής ψυχής ως εντελέχεια σώματος φυσικού, όπως και ο Φιλόπονος, ορίζει την ψυχή ως ουσία ασώματη αυτοκίνητη και κατά συνέπεια αθάνατη και άφθαρτη, όπως στον Φαίδωνα. Από την άλλη, ο άνθρωπος δεν είναι η ψυχή του όπως θέλει ο Πλάτων αλλά η ουσιαστική σύνθεση σώματος και ψυχής, έτσι, πλησιάζει λίγο την υλομορφική θεωρία του Αριστοτέλη.

Β' ΜΕΡΟΣ

Η επιστημονική σύλληψη του νου: Ο ενεργητικός νους ως η θεωρητική αρχή της επιστήμης των πρώτων αρχών.

Οι οντολογικές απαρχές της αριστοτελικής επιστήμης βρίσκονται στην υλομορφική θεωρία της ψυχής. Ο Αριστοτέλης θέτει ουσιαστικά τους όρους της επιστημονικής συγκρότησης και στην ψυχολογική πραγματεία όταν αναζητάει στο πλαίσιο του καθορισμού της ψυχής «τον λόγον» των έμβιων όντων. Η αναζήτηση μιας μορφής θεωρητικού λόγου αποτελεί την αναγκαία επιστημονική αρχή και θεωρητική προκείμενη οργάνωσης, σύνθεσης και κίνησης της υλικής (βιολογικής) υπόστασης (substantia) (412b10) «ουσία γάρ ή κατά τόν λόγον»¹.

Η ψυχή ορίζεται ως «η ειδητική αρχή» μορφοποίησης της άμορφης και ανόργανης ύλης αφετέρου ως «η οργανωτική αρχή» σύνθεσης της ασύνδετης σωματιδιακής ύλης². Ο Αριστοτέλης εκφράζει τον αναγκαίο και αξιωματικό χαρακτήρα της ψυχής σε σχέση με την πραγματικότητα, όπως θεμελιώνει αξιωματικά τον αναγκαίο χαρακτήρα των πρώτων αρχών της επιστήμης. Έτσι μελετάει και την έμβια (οργανική) ύλη αναζητώντας τις θεωρητικές προκείμενες / αρχές που την οργανώνουν και την εξηγούν με επιστημονικό τρόπο. Η ψυχή είναι η αναγκαία θεωρητική προκείμενη της

¹ Η ψυχή εκφράζει τον αιτιώδη λόγο ύπαρξης του σώματος το οποίο στο Περί Ψυχής παρουσιάζεται εμφανώς αναβαθμισμένο σε σχέση με την πλατωνική παράδοση. Η έννοια του λόγου συνδέεται με την “ουσία” και “την εσωτερική αρχή” του έμβιου οργανισμού. Ο ορισμός της ψυχής εκφράζει την αναγκαία σχέση που υπάρχει ανάμεσα στη ζωτικότητα με την οργανική σημασία του όρου και στην ουσία της ύπαρξης «ἔστι δε ή ψυχή τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία και ἀρχή» (415b8). Ο Αριστοτέλης θεωρητικοποιεί την ύπαρξη ορίζοντας τις αναγκαίες αρχές της ύπαρξης. Η ψυχή εκφράζει τον ενδοκοσμικό λόγο της ύπαρξης.

² 415b10-13 «ὁμοίως δ' ή ψυχή κατά τους διωρισμένους τρόπους τρεις αἰτία και γάρ ὅθεν ή κίνησις, αὕτη και οὐ ἔνεκα καί ὡς ή οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ή ψυχή αἰτία». Ο λόγος της ψυχής σχετίζεται και με τα τρία αίτια. Η εξήγηση είναι τριμερής. Η ουσία της ψυχής συνδέεται και με τις τρεις λειτουργίες.

μορφής και κίνησης και γενικά της ύπαρξης των όντων. Αυτό σημαίνει ότι άμεση προϋπόθεση της επιστημονικής θεμελίωσης ενός αντικειμένου μελέτης είναι η αναζήτηση των πρώτων αρχών που το συγκροτούν³. Ο φιλοσοφικός λόγος είναι συνδεδεμένος με την αλήθεια, έτσι, ο Αριστοτέλης ορίζει στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ. την φιλοσοφία ως επιστήμη των πρώτων αρχών. Όπως αναφέρει ο W.D. Ross η σοφία δεν είναι μόνο γνώση ή επιστήμη τῶν αιτίων αλλά γνώση των πρώτων και γενικότερων αιτίων (Αριστοτέλης, Μεταφυσική, σ.σ. 219-220, Μ.Ι.Ε.Τ.). Από την άλλη ο Αριστοτέλης θέτει τους όρους της επιστημονικής συγκρότησης και στο πλαίσιο της θεωρητικής διασκεπτικής ικανότητας της ψυχής. Ο καθαρός νους αποτελεί την εσωτερική λογική αρχή των έλλογων όντων «ἀεί γάρ το ποιῶν τιμιώτερον τοῦ πάσχοντος και ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης» (430 α 15-19)⁴. Ο καθαρός νους εκφράζει στο ανθρωπολογικό και κοσμολογικό επίπεδο μια μορφή θεϊκής φρόνησης κατ' αναλογία με την έλλογη θεϊκή ψυχή στον πλατωνικό Τίμαιο, η οποία συγκροτεί ως μια μορφή έλλογης κίνησης την επιστήμη⁵. Ο Αριστοτέλης αποδεσμεύει την

³ Ο Αριστοτέλης επιμερίζει τα διαφορετικά είδη της ψυχής βρίσκοντας την ουσιώδη αρχή που εκφράζει την ουσία του είδους της ζωικής αλυσίδας. Έτσι ορίζει την φυτική ψυχή σε σχέση με την αυξητική ικανότητα του είδους. Ο Αριστοτέλης έχει μια λειτουργική αντίληψη για την ψυχή, έτσι αναζητάει το καθολικό αίτιο που εκφράζει την ουσιώδη λειτουργία που ταιριάζει στην φύση του είδους κάθε φορά (ταξινομική μέθοδος). Ανάλογα και στο Α' Βιβλίο από τα Αν. Ύστερα θέτει εξ αρχής μια γνωσιοθεωρητική προϋπόθεση ότι οι αρχές της επιστήμης εκφράζουν τις καθολικές θέσεις που συνδέουν την ουσία (τί εστίν) του πράγματος με την αναγκαία του ύπαρξη (71b10). Στην ταξινομική αλυσίδα η καθολική (μορφική) λειτουργία του είδους αποτελεί «όρο» ή «αρχή» διάκρισης ως προς την μελέτη της έμβιας ύλης.

⁴ Μεθοδολογικά η απόδοση του όρου «αρχή» τόσο όταν ο Αριστοτέλης καθορίζει οντολογικά την ψυχή, όσο και όταν καθορίζει οντολογικά το νου φανερώνει ότι ο Αριστοτέλης αναζητά τις αρχετυπικές συνδέσεις μεταξύ των όντων που εκφράζουν τους αναγκαίους λόγους επιστημονικής εξήγησης. Ο όρος «αρχή» εννοιολογικά συνδέεται με τον όρο «αιτία». Στο πλαίσιο του καθορισμού της ψυχής, η ψυχή γίνεται η θεωρητική αρχή κίνησης, μορφής και τέλους. Έτσι αποδεσμεύεται από την προσωκρατική (ιωνική) αντίληψη που απέδιδε στην ψυχή μόνο μια υλική εξήγηση. Από την άλλη ο νους γίνεται η θεωρητική αρχή της επιστήμης.

⁵ Ο Αριστοτέλης ακολουθεί και εκείνος την παραλληλία μικρόκοσμου – μακρόκοσμου, όπως ο Πλάτωνας στον Τίμαιο. Στον πλατωνικό Τίμαιο υπάρχει μια σχέση «εξομοίωσης» με την έλλογη κοσμική ψυχή. Ο Πλάτωνας κρατάει την παραδειγματική σχέση ιδεών και

καθαρή νόηση από τις υπόλοιπες ψυχικές ικανότητες οι οποίες δεν είναι ανεξάρτητες από την υλική υπόσταση. Ο νους αποτελεί την οντολογική αρχή της επιστήμης εφόσον συνδέεται με την αφαιρετική λειτουργία, «ἐπὶ τῶν ἐν αφαιρέσει ὄντων». Η αφαιρετική λειτουργία της νοητικής ψυχής είναι προϋπόθεση της σύλληψης των πρώτων αρχών της επιστήμης, γι' αυτό ο νους είναι τόπος των ειδών (Περί Ψυχῆς 429 α 15-20).

Η θεωρητική μορφή του νου που ορίζεται ως ἕξις αποδεικτική στο Ζ' Βιβλίο από τα Ηθ. Νικ. ως μια μορφή, δηλαδή, διανοητικής (καθαρῆς) αρετῆς στο πλαίσιο του θεωρητικού βίου φαίνεται πως έχει «διττή» εξηγητική φύση. Η επιστημονικότητα της αριστοτελικῆς νόησης ἔγκειται στο ὅτι ο νους αποτελεί την συνθετική αρχή της πρώτης επιστήμης που ἔχει θεϊκό χαρακτήρα με την σημασία ὅτι ο νους συλλαμβάνει τις πρώτες αρχές της ἐμβίας πραγματικότητας.

Η μεταφυσική υπόσταση, από την ἄλλη, του νου καθορίζεται από μια μορφή οντολογικῆς αντιστοιχίας μεταξύ της εσωτερικῆς τάξης της θεωρητικῆς σκέψης στο ανθρωπολογικό επίπεδο και της θεϊκῆς εὐτακτικῆς κίνησης στο κοσμολογικό επίπεδο, (οντολογικός ισομορφισμός).

Ο «ἀφθαρτος» και «χωριστός» χαρακτήρας αποτελούν τα «καθαρά» κατηγορήματα της νόησης, ἔτσι, ο Αριστοτέλης ακολουθεῖ την

αισθητῶν με την διαφορά ὅτι η οντολογία του τριχοτομεῖται με την εισαγωγή της Ὑποδοχῆς που αποτελεί την ἑδρα των αισθητῶν. Η υποδοχή είναι η χώρα που τα αισθητά αντικατοπτρίζονται. Η ἔλλογη ψυχή φέρνει σε τάξη τον ἄλογο χαρακτήρα των αισθητῶν με την υπόθεση ὅτι αρχικά υπάρχει ἕνα προκοσμικό χάος. Η πλατωνικῆ ἔλλογη ψυχή αποτελεί το λογικό (δημιουργικό) αἶτιο. Στον Φίληβο ανήκει στην κατηγορία της νόησης. Από την αριστοτελική αντίληψη απουσιάζει η ἔννοια του δημιουργικού αἰτίου. Η αριστοτελικῆ ψυχή δεν είναι ἀφθαρτη, μόνο ο ενεργητικός νους είναι ἀπειρος γιατί εκφράζει την μορφή του ενδοκοσμικού λόγου κατά το πρότυπο της στωικῆς «οικειώσις». Η αριστοτελικῆ ψυχή «υποστασιοποιεῖται» στο πλαίσιο της εξήγησης του ενιαίου είδους. Η ουσία και το σῶμα εκφράζουν μια σύνθετη ολότητα (Ο R. Sorabji θεωρεῖ ὅτι ο Αριστοτέλης προσφέρει μια «sui generis» εξήγηση ως προς την ψυχή). Ο Everson θεωρεῖ ὅτι το σῶμα αποτελεί την εξατομικευμένη ὕλη που αποτελείται από ἕνα ἀνόργανο σύνολο το οποίο αναβαθμίζεται στον Αριστοτέλη, στο πλαίσιο της αιτιατικῆς εξήγησης του ὄντος. Στον Τίμαιο η ὕλη είναι ἰσοδύναμη με την Ανάγκη στην οποία ο δημιουργός προσπαθεῖ να θέσει μια ἔλλογη σκοπιμότητα. Η Ανάγκη αποτελεί το «συναίτιο» της δημιουργίας, εις. μετ. σχ. Β. Κάλφας., εκδ Πόλις.

ηρακλείτεια μεταφυσική αντίληψη της ψυχής σύμφωνα με την οποία το καθαρό (ξηρό) μέρος της ψυχής ο νους που έχει πύρινο χαρακτήρα γιατί υπακούει στο κοσμικό πυρ που εκφράζει στο αναφορικό επίπεδο μια μορφή λογικής θεϊκής φρόνησης η οποία συνενώνει την εμπειρική (αντιθετική) αίσθηση φύση. Στον Ηράκλειτο δεν υπάρχει ακόμα η έννοια του λόγου ώστε το κοσμικό πυρ εκφράζει μια μορφή πρόνοιας και όχι μια κοσμική αναλογία. Στους πυθαγορείους ο λόγος ταυτίζεται με το μέτρο, αυτό όμως δεν υπάρχει στον Ηράκλειτο.

Έτσι, ακολουθώντας και την επισήμανση του St. Everson ως προς την διαφοροποίηση της αριστοτελικής τελεολογικής θεωρίας του νου από την σύγχρονη φυσικαλιστική εξήγηση εάν η τελεολογική θεωρία για την ψυχή ως «λόγος» του σώματος ιδωθεί ανεξάρτητα από το επιστημονικό και μεταφυσικό πλαίσιο της θεωρίας του νου, όπως φαίνεται τόσο στο Περί Ψυχής όσο και στα Αν. Ύστερα, ιδιαίτερα στο χωρίο B19, όπου η ψυχή παρουσιάζεται ως ένα στράτευμα που έχει εσωτερική τάξη κατ' αναλογία με την εικόνα του εύτακτου σύμπαντος στο Α' από τα Μετ. Φυσικά θα έπρεπε να επαναπροσδιορίσουμε καθεαυτή τη σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης, πράγμα που θα ήταν αναχρονιστικό⁶.

Η αναχρονιστικότητα που θα επέφερε οποιαδήποτε εξήγηση κατά την σύγχρονη φιλοσοφία του στηρίζεται, πρώτον, στην παραδοχή της «συνοχής» της αριστοτελικής σκέψης. Ο Αριστοτέλης έχει ένα ενιαίο σχέδιο μελέτης της ψυχής και του νου. Η ψυχή είναι μια ενότητα (ουσία) και πολλαπλή σε ικανότητες (ενεργήματα), ώστε το θεωρητικό αντικείμενο μελέτης δεν επιμερίζεται ως προς την ουσία του, αλλά ως προς τις διαφορετικές ενέργειες της ύπαρξής του. Η αριστοτελική

⁶ St. Everson., «Psychology», Cambridge Companion to Aristotle, J. Barnes (επιμ) p.p. 168,191,192. Στη νεότερη καρτεσιανή θεωρία του νου αίρεται ο ολιστικός χαρακτήρας της ψυχής και η συνοχή της επιστήμης. Ο νους αποτελεί ξεχωριστή υπόσταση ως καθαρή εποπτεία (intueri) παραβλέποντας το συνθετικό χαρακτήρα του σε σχέση με τα εμπειρικά εννοήματα όπως θεμελιώνεται στο B19 από τα Αν. Ύστερα.

διάκριση ουσίας και ενεργήματος θα μετουσιωθεί στην χριστιανική θεολογία στη διάκριση άκτιστου-κτιστού⁷.

Ο ολιστικός τρόπος με τον οποίο η ψυχή γίνεται αντιληπτή αντικατοπτρίζει θεωρητικά τον ολιστικό τρόπο προσέγγισης της επιστήμης. Ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται ότι οι αρχές εξήγησης είναι «σύμφυτες» με την πραγματικότητα με την σημασία ότι προέρχονται απ' αυτή και καταλήγουν σ' αυτή έχοντας επίγνωση του αδιεξόδου που επέφερε ο οντολογικός πλατωνικός δυισμός μεταξύ νου (ιδεών) και πραγματικότητας (εμπειρίας). Η επιστήμη για τον Αριστοτέλη είναι σύνθεση νου και πραγματικότητας όπως θα φανεί ιδιαίτερα στα Αν. Υστερα.

1. Η σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης : ο φιλοσοφικός και επιστημονικός περίγυρος συγκρότησης της αριστοτελικής θεωρίας του ενεργητικού νου⁸ και η οντολογική της απόκλιση από την πλατωνική γνωσιοθεωρία και τη νεότερη επιστημονική σκέψη (η διάκριση λόγου και μηχανικής αιτίας).

⁷ Κατά την χριστιανική (μεταφυσική) παράδοση η θεϊκή υπόσταση γίνεται αντιληπτή ως προς τα ενεργήματα της. Η διάκριση ουσίας – ενεργήματος στηρίζεται στην διάκριση κτιστού – άκτιστου. Ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός στο έργο του «Περί Γνώσεως» προσπαθεί να τοποθετήσει στην θέση της θύραθεν (πρώτης) φιλοσοφίας την θεολογία. Έτσι το Εΐναι χωρίζεται σε ουσία και συμβεβηκός ως όμώνυμος φωνή. Ό,τι κατανοούμε από το Θεό δεν είναι ή ουσία του, αλλά κάτι γύρω από την ουσία του, δηλαδή, τα κατηγορήματα της ουσίας του, αποφαιτικά στο μεγαλύτερο μέρος. Η έννοια της ουσίας είναι ισότιμη με την φύση κατά την αριστοτελική διάκριση. Β.Ν., Τατάκης, Βυζαντινή Φιλοσοφία, σ.σ. 114-117, Αθήνα 1977.

⁸ Περί Ψυχής 430 α 3-5 «επί μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἢ γὰρ ἐπιστήμη ἢ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστίν», επίσης, «καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστός καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς, τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια. Αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης» (430 α 17-20). Ο Αριστοτέλης δεν κάνει μια ανεξάρτητη θεωρία του καθαρού νου αλλά συνδέει, σημασιολογικά, το νου στην καθαρή του μορφή με την συγκρότηση της πρώτης επιστήμης, ώστε η οντολογία (μεταφυσική των πρώτων αρχών, όπως θεμελιώνεται στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ.) και η γνωσιοθεωρία ως θεωρία συγκρότησης της επιστήμης (όπως συγκροτείται στα Αν. Υστερα), συνταυτίζονται. W.D.Ross. Αριστοτέλης. Μ.Ι.Ε.Τ

α. Οι αναγκαίες προϋποθέσεις συγκρότησης της αρχαίας ελληνικής επιστήμης.

Ξεκινώντας από τις αναγκαίες προϋποθέσεις και τις μεταφυσικές αρχές συγκρότησης της αρχαίας γνωσιοθεωρίας, όπως αυτές θεμελιώνονται σταδιακά και εξελικτικά θα πρέπει να αναζητήσουμε τα σημεία τομής της πλατωνικής γνωσιοθεωρίας από την αριστοτελική⁹. Στην πλατωνική γνωσιοθεωρία διακρίνουμε μια αναγκαία μορφή αμοιβαιότητας ηθικής μαθηματικής και φυσικής επιστήμης με την οντολογική αναβάθμιση της δεύτερης στην ύστερη περίοδο. Στην πλατωνική γνωσιοθεωρία πρώτον, της πρώιμης μεταβατικής περιόδου διακρίνουμε την αναζήτηση ενός αληθούς ορισμού της αρετής με την μαθηματική μέθοδο του εξ' ύποθέσεως σκοπεῖσθαι ώστε η μαθηματική επιστήμη ως μια συγκροτημένη μορφή μάθησης που περιλαμβάνει θεωρήματα συμβάλει στην προσπάθεια εκλογίκευσης των ηθικών εννοιών για την μεταστροφή της ψυχής προς την γνώση της πραγματικής ουσίας. Δεύτερον, η γνωσιοθεωρία της μέσης περιόδου εμμένει σε μια μορφή οντολογικού δυϊσμού εμπειρίας και νόησης όπως αυτή η μορφή εκφράζεται στην αναγωγική και ιεραρχική θεωρία γνώσης της Πολιτείας (αρχή ιεραρχικής δομής) η οποία θέτει, *a priori*, στην κορυφή της γνώσης την ανυπόθετη και

⁹ Η αριστοτελική θεωρία γνώσης συγκροτείται, αφενός, στο πλαίσιο της επαγωγικής μεθόδου, αφετέρου, στο πλαίσιο της παραγωγικής δομής εξήγησης. Η επιστημολογική και επιστημονική σκέψη του Αριστοτέλη έρχεται σ' αντίθεση με τον διαλεκτικό τρόπο θεμελίωσης της πλατωνικής γνώσης. Η παραγωγική δομή της νόησης θα αντικαταστήσει τη διαλεκτική (ενορατική) λειτουργία της πλατωνικής νόησης. Στην ιεραρχική πορεία της γνώσης η ενόραση των ηθικών και θεωρητικών ιδεών οδηγεί στην ανώτατη θεωρητική αρχή. Η ιδέα του Αγαθού είναι συλλήψιμη δια μέσου των Ιδεών. Σύμφωνα με τον Krämer οι ιδέες κατά τον Πλάτωνα είναι «διατεταγμένες» στην μορφή μιας πυραμίδας στην κορυφή της οποίας βρίσκεται η ιδέα του Αγαθού, η οποία φωτίζει θεωρητικά και ενοποιεί τις ιδέες. Στο Φαίδρο ο θεωρητικός (διαλεκτικός) χαρακτήρας του νου προσεγγίζεται μέσω της διαδικασίας της συναγωγής και της διαίρεσης της ιδεατής πραγματικότητας. Η αναγωγική μορφή της νόησης στην Πολιτεία και στο Φαίδρο συνδέεται με την επιστήμη της διαλεκτικής, εισ. μετ. σχ. Θεοδωρακόπουλος. Στην ύστερη περίοδο (Σοφιστής) η διαλεκτική ορίζεται ως η επιστήμη του αληθούς ορισμού μέσα από κατηγορίες των όντων (ουσίας – ταυτόν – θάτερον) ο νους αποκτά έναν επιστημονικό χαρακτήρα.

αυταπόδεικτη οντολογική αρχή του Αγαθού που αποτελεί το ύψιστο γνωσιοθεωρητικό κριτήριο αληθείας τόσο για το περιεχόμενο των ιδεών, όσο και για το έγκυρο περιεχόμενο της μαθηματικής επιστήμης¹⁰. Τρίτον, στη δεύτερη μεταβατική περίοδο στον ελεγκτικό διάλογο του Θεαίτητου η πλατωνική γνωσιοθεωρία διαμορφώνεται στο πλαίσιο της κριτικής του αισθησιοκρατικού ορισμού με την απόρριψη του πρωταγόρειου δόγματος και της κριτικής της αληθούς δόξας και της «μετά λόγου» μορφή της¹¹. Τέταρτον, στην ύστερη περίοδο η πλατωνική γνωσιοθεωρία εκφράζεται μέσα από την θεωρία του εικότος λόγου η οποία επαναπροσδιορίζει τη σχέση εμπειρίας και νόησης καθώς το εύλογο (αληθοφανές) περιεχόμενο των προτάσεων για την φύση (αληθής δόξα) αντικατοπτρίζει τον αληθή λόγο της ιδεατής πραγματικότητας σε μια προσπάθεια εκλογίκευσης και φυσικής εξήγησης της οντολογικής τάξης και συνοχής της φύσης που ακολουθεί την μιμητική σχέση εικόνας και νοητού υποδείγματος όπου ο μαθηματικός λόγος (έλλογη ψυχή) μπαίνει μέσα στη φύση για να την εναρμονίσει. Κατ' επέκταση, ο Πλάτωνας στην ύστερη γνωσιοθεωρία καθιερώνει μια μορφή μαθηματικού και λογικού ισομορφισμού ανθρώπου και φύσης¹² καθώς αίρει την υπερβατική ισχύ της ιδέας του Αγαθού

¹⁰ Στην Πολιτεία ο Πλάτωνας θεωρεί ότι η μαθηματική επιστήμη λόγω της συγκροτημένης και σταθερής φύσης του αντικειμένου της, επιτρέπει στην ψυχή να ανέλθει θεωρητικά σ' ένα ανώτατο γνωστικό επίπεδο. Ο νους έλκεται θεωρητικά προς τα πάνω «μάθημα ψυχῆς ὄλκόν ἀπό τοῦ γινομένου ἐπί τό ὄν»(Πολ. 521c10-523a3) επίσης Ευθδ 290b-c, όπου «οι λογιστικοί» αντιπαραβάλλονται με τους «θηρευτές» καθώς οι πρώτοι ανακαλύπτουν την πραγματική ουσία των πραγμάτων «οὐ γάρ ποιοῦσι τά διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλά τά ὄντα ἀνευρίσκουσιν», ωστόσο δεν είναι σε θέση να γνωρίζουν πραγματικά όπως οι διαλεκτικοί, ώστε δίνουν τα ευρήματα τους στους διαλεκτικούς (θεωρητικός νους) για να αποκτήσουν έγκυρο χαρακτήρα. Βλαστός., Πλατωνικές Μελέτες. Μ.Ι.Ε.Τ

¹¹ Ο Πλάτωνας στον Θεαίτητο αίρει την μορφή αληθούς δόξας καθώς η έκφραση από μόνη της αποτελεί αντίφαση. Η δόξα είναι πάντοτε ψευδής (Στην ύστερη περίοδο φαίνεται πως αποδέχεται μια μορφή ευλογοφανούς αντίληψης για την φύση εφόσον αντικατοπτρίζει την αλήθεια). Επίσης απορρίπτει την «μετά λόγου» μορφή της δόξας. Η έννοια του λόγου εδώ δεν έχει οντολογική σημασία όπως στην ηρακλείτεια παράδοση, αλλά αποτελεί την λεκτική εκφορά της πρότασης.

¹² Στην φιλοσοφική ανθρωπολογία του Φίληβου και στην κοσμογονία του Τίμαιου ο Πλάτωνας ακολουθεί την παραλληλία μικρόκοσμου – μακρόκοσμου, όπου η λογική δομή

προσεγγίζοντας πως μπορεί να γίνει εφαρμόσιμη με την μορφή του μαθηματικού ορίου (πέρας) ώστε η έννοια της φύσης αναβαθμίζεται οντολογικά μέσα από την αξιοποίηση της μαθηματικής επιστήμης χωρίς να αίρεται η αυτονομία του Ιδεατού προτύπου. Ο Πλάτωνας και στην ύστερη οντολογία κρατάει σταθερή την παραδειγματική οντολογική σχέση αισθητών και ιδεών, ώστε θεμελιώνει για την φυσική επιστήμη μια μορφή αληθούς δόξας, εφόσον ο λόγος της φύσης είναι εικόνα του αληθιού λόγου της ιδεατής πραγματικότητας, ενώ ο Αριστοτέλης θεμελιώνει στην φυσική πραγματεία μια θεωρία αντικειμενικής εξήγησης εφόσον η φύσις καθώς είναι μια αυτοδύναμη εξηγητική αρχή είναι πεδίο έλλογης τάξης και εξήγησης χωρίς να ανάγεται θεωρητικά σε μια υπερβατική μορφή εξήγησης¹³. Έτσι, λαμβάνοντας υπόψη τον τρόπο που διαμορφώνεται η αριστοτελική γνωσιοθεωρία η οποία αμβλύνει το οντολογικό χάσμα εμπειρίας και νόησης στο πλαίσιο της αυτονόμησης της επιστημονικής συγκρότησης, όπως φαίνεται από την οντολογική αναβάθμιση των φύσει ένυλων ειδών για τα οποία καθορίζει αντικειμενικές αρχές εξήγησης (θεωρία τετραμερούς αιτιότητας), επίσης, όπως φαίνεται από την εμπειρική μέθοδο παρατήρησης και, κυρίως, από τον συνθετικό αλλά αναγκαίο χαρακτήρα των θεωρητικών αρχών της αληθούς (αποδεικτικής) γνώσης, όπως θεμελιώνεται στα Αν. Ύστερα συνάγεται ότι δεν μπορούμε να οριοθετήσουμε το λόγο «περί της επιστήμης» ως αίτημα αντικειμενικής και αληθούς θεμελίωσης της γνώσης ανεξάρτητα από τις

της ατομικής ψυχής ακολουθεί την λογική δομή της φύσης. Μία ανάλογη μορφή λογικού ισομορφισμού ακολουθεί και ο Αριστοτέλης στην θεωρία του ενεργητικού νου, όπου καθιερώνει μια μορφή παραλληλίας μεταξύ της καθαρής μορφής της νόησης και της καθαρής ουσίας του κινούντος ακινήτου. Ο ενεργητικός νους ακολουθεί την ενεργητική κοσμική (κινητική) τάξη και διάταξη των κοσμικών σφαιρών.

¹³ Η φυσική αριστοτελική επιστήμη συγκροτείται όχι στο πλαίσιο μιας ευλογοφανούς εξήγησης, όπως αυτή εκφράζεται μέσα στην θεωρία του εικότος λόγου στον Πλατωνικό Τίμαιο, αλλά στο πλαίσιο των δικών της θεωρητικών αρχών (αρχή επιστημονικής αυτονομίας και ενότητας). Βλ. και Β. Κάλφας., *Φιλοσοφία και Επιστήμη στην Αρχαία Ελλάδα*, εκδ Πόλις

μεταφυσικές (αξιωματικές) προϋποθέσεις της φιλοσοφίας όπως αυτές διαμορφώνονται εξελικτικά, ώστε ο λόγος περί της επιστήμης εντάσσεται στο πλαίσιο των μεταφυσικών κριτηρίων της γνώσης.

Η άμεση συνάρτηση φιλοσοφίας και επιστήμης φαίνεται από την οντολογική εξάρτηση της μαθηματικής επιστήμης από την επιστήμη της διαλεκτικής στην περίπτωση της πλατωνικής γνωσιοθεωρίας, ώστε η ιδέα του Αγαθού αποτελεί την ανεξάρτητη (ανυπόθετη) γνωσιοθεωρητική αρχή εγκυρότητας της μαθηματικής επιστήμης χωρίς την οποία τα αξιώματα της έχουν υποθετικό και όχι αντικειμενικό χαρακτήρα, από την άλλη, οι αριστοτελικές αρχές μολονότι είναι «σύμφυτες» με την πραγματικότητα έχουν αντικειμενικό και μεταφυσικό χαρακτήρα, εφόσον και ο Αριστοτέλης, όπως ο Πλάτωνας, ακολουθεί την παραλληλία μικρόκοσμου – μακρόκοσμου, ώστε οι αρχές της γνώσης και της φύσης ακολουθούν την κοσμική τάξη του κινούντος ακινήτου που λειτουργεί ως το θεωρητικό (μεταφυσικό) κοσμολογικό κριτήριο, το οποίο αντιστοιχεί στην ενοποιητική αρχή του Ενός της πλατωνικής θεωρίας των άγραφων δογμάτων.

Έτσι, δεν μπορούμε να αποσαφηνίσουμε τον χαρακτήρα της αρχαίας ελληνικής επιστήμης όπως συγκροτείται στην πλατωνική θεωρία γνώσης και στον συστηματικό τρόπο διαμόρφωσης της αριστοτελικής επιστημονικής σκέψης εάν πρώτα δεν αποσαφηνίσουμε τον χαρακτήρα των πρώτων θεωρητικών αρχών γνώσης.

Η θεωρία του νου, όπως εκφράζεται από τον Πλάτωνα, όσο και από τον Αριστοτέλη, εντάσσεται ανάμεσα στο αίτημα συγκρότησης της αρχαίας γνωσιοθεωρίας και στην μεταφυσική θεμελίωση των γνωσιοθεωρητικών αρχών.

Η ουσιώδης διαφορά είναι ότι, ενώ, στην περίπτωση της αριστοτελικής γνωσιοθεωρίας έχουμε ένα πλουραλισμό εξηγητικών αρχών που εκφράζουν τον ανοιχτό χαρακτήρα της γνώσης και της ενεργητικής

νόησης η οποία συγκροτεί (συνθέτει) τις ειδητικές μορφές των όντων καθώς και την ανάγκη αυτονόμησης του θεωρητικού αντικειμένου μελέτης στην περίπτωση της πλατωνικής γνωσιοθεωρίας έχουμε μια αναπόδεικτη οντολογική αρχή που εγγυάται το αληθές περιεχόμενο των θεωρητικών (μαθηματικών) αξιωμάτων εκφράζοντας μια κλειστή μορφή νόησης η οποία δεν επιμερίζει την πραγματικότητα στα είδη από τα οποία αποτελείται για να την εξηγήσει αντικειμενικά, όπως η αριστοτελική νόηση, αλλά ανέρχεται σε μια ιδεατή πραγματικότητα η οποία είναι οντολογικά ανεξάρτητη (οντολογικός μεταφυσικός ρεαλισμός).

Στο πλαίσιο αυτής της διαφοράς εφόσον ιστορικά βρισκόμαστε στις θεωρητικές απαρχές συγκρότησης της επιστημονικής σκέψης θα πρέπει, νομίζω, να δούμε την θεωρία του ενεργητικού νου όπως διαμορφώνεται στην ψυχολογική πραγματεία, όχι ως ανεξάρτητη θεωρία, αλλά ως αναπόσπαστο μέρος της επιστημονικής και μεταφυσικής αριστοτελικής θεωρίας. Η θεωρία του ενεργητικού νου θεμελιώνει την αριστοτελική γνωσιοθεωρία.

β. Η οντολογική διάκριση της αριστοτελικής επιστήμης από τη νεότερη παράδοση.

Η τελεολογική θεωρία του ενεργητικού νου θεμελιώνεται από τον Αριστοτέλη στην ψυχολογική πραγματεία στο πλαίσιο της οντολογικής διαφοράς τόσο από την υπερβατική πλατωνική αντίληψη της νόησης, η οποία συλλαμβάνει μια, οντολογικά, ανεξάρτητη αλήθεια (οντολογικός ρεαλισμός)¹⁴, όσο και από την μηχανιστική προσωκρατική αντίληψη περί

¹⁴ Στην αναγωγική θεωρία γνώσης ο Πλάτωνας θεμελιώνει μια μορφή οντολογικού ρεαλισμού, ώστε οι ιδέες είναι πραγματικές οντότητες που υπάρχουν ανεξάρτητα από το εάν η νόηση τις συλλαμβάνει. Αντίθετα, ο Αριστοτέλης στην ψυχολογική πραγματεία θεμελιώνει μια μορφή επιστημονικού ρεαλισμού, ώστε ο νους ορίζεται ως η θεωρητική

αιτιότητας, όπως διαμορφώνεται στην υλική (κοσμολογική) θεωρία των πρώτων φυσιολόγων, οι οποίοι θέτουν ως αρχή εξήγησης μια υλική αρχή την οποία θεωρούν ενεργεία και αγνοούν το τελικό αίτιο της φύσης και στην ατομική θεωρία του Δημόκριτου για τον οποίο τα άτομα είναι υλικές (αδιαίρετες) οντότητες, οι οποίες ακολουθούν μια μηχανιστική διαδικασία άπωσης και έλξης (σύγκρουσης)¹⁵.

Σ' αυτό το πλαίσιο συγκρότησης θα πρέπει, νομίζω, να διαχωρίσουμε το φιλοσοφικό και επιστημονικό περίγυρο διαμόρφωσης του ενεργητικού νου στο οποίο καθορίζεται και η αμοιβαία σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης¹⁶ από την ύστερη επιστημονική (μηχανική) αντίληψη περί αιτιότητας και τη σύγχρονη θετικιστική παράδοση ώστε να κατανοήσουμε, πρώτον, τον τρόπο που ο Αριστοτέλης θεμελιώνει επιστημονικά και μεταφυσικά τη θεωρία του ενεργητικού νου στην ψυχολογική πραγματεία¹⁷, κατ' επέκταση, να κατανοήσουμε τον λογικό, αναγκαίο, αντικειμενικό, καθολικό και μορφοποιητικό (formative) χαρακτήρα του ενεργητικού νου στην διαδικασία συγκρότησης της αριστοτελικής γνωσιοθεωρίας, σ' αντίθεση με τον δογματικό (κλειστό) χαρακτήρα του πλατωνικού νου, δεύτερον, να κατανοήσουμε τον συνεκτικό (ενιαίο) συστηματικό και αναλυτικό τρόπο συγκρότησης της αριστοτελικής σκέψης, καθώς ο Αριστοτέλης θέτει τους όρους της επιστημονικής συγκρότησης και στη

(αυτόνομη) αρχή συγκρότησης των θεωρητικών αρχών που αντιστοιχούν στη φύση (θεωρητική αντιστοιχία). Irwin, T., *Aristotle's First Principles*.

¹⁵ Η θεωρία του ενεργητικού νου ασκεί, έμμεσα, κριτική στην πρώιμη μηχανιστική αντίληψη του νου (Αναξαγόρας) και στην υπερβατική της μορφή η οποία αγνοεί την «προφάνεια» της εμπειρικής φύσης. Η προφάνεια αποτελεί το σημείο εκκίνησης στην αριστοτελική επιστήμη.

¹⁶ Στην ψυχολογική πραγματεία ο Αριστοτέλης θεμελιώνει την αμοιβαία σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης, γιατί ακόμα και αν η επιστήμη αυτονομείται στο πλαίσιο συγκρότησης των δικών της θεωρητικών αρχών, η θεωρία του ενεργητικού νου κινείται στο μεταφυσικό πλαίσιο εξήγησης της φύσης (θεωρία κινούντος ακινήτου). Στο Β' Βιβλίο από τα Φυσ. η μελέτη της φύσης (θεωρία επιστημονικής εξήγησης) δεν μπορεί να διαχωριστεί από την φιλοσοφία της φύσεως και της επιστήμης. Ο φυσικός φιλόσοφος αναζητάει τις οντολογικές αρχές της φύσης.

¹⁷ Οι γνωσιολογικές συνθήκες και οι θεωρητικές αρχές της αριστοτελικής επιστήμης μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε τον επιστημονικό χαρακτήρα της ενεργητικής νόησης.

θεωρητική μελέτη της ψυχής και της νόησης (αρχή οντολογικής ενότητας και σύνθεσης, εμπειρική παρατήρηση, αρχή ταξινόμησης και εξειδίκευσης). Κατ' επέκταση οι γνωσιολογικές συνθήκες διαμόρφωσης της θεωρίας της ψυχής και του νου μας επιτρέπουν να κατανοήσουμε ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί αναγκαία προϋπόθεση να επιμερίσει το θεωρητικό αντικείμενο μελέτης μιλώντας, έτσι, για διαφορετικά είδη της έμβιας πραγματικότητας, ανάλογα με το ποια είναι η ουσιώδης εξηγητική αρχή. Ο επιστημονικός χαρακτήρας της ψυχολογικής πραγματείας διαφαίνεται, ήδη, από την αρχή εξειδίκευσης που εφαρμόζει ο Αριστοτέλης στον τρόπο που προσεγγίζει θεωρητικά την ψυχή¹⁸. Η οπτική του Αριστοτέλη είναι πολύπλευρη και πολυδιάστατη καθώς και συνθετική. Με έναν ανάλογο συνθετικό τρόπο προσεγγίζει και το εσωτερικό (γνωστικό) περιεχόμενο του καθαρού νου, χωρίς αυτή η συνθετική μορφή να αναιρεί την μεταφυσική του θεμελίωση.

Ο πλουραλισμός των μερών της πραγματικότητας (φυτά, ζώα, άνθρωποι) συνεπάγεται αντίστοιχα τον πλουραλισμό των θεωρητικών αρχών που εξηγούν αυτή την πραγματικότητα.

Η επιστημονική γνώση είναι ανοικτή και σύνθετη, εκφράζοντας ένα «μωσαϊκό» διαφορετικών εξηγητικών αρχών. Η καθαρή (επιστημονική) μορφή του ενεργητικού νου οργανώνει, θεωρητικά, εξειδικεύει και ταξινομεί το θεωρητικό αντικείμενο καθ' όσον συγκροτεί την ουσία του φυσικού Είδους της έμβιας πραγματικότητας. Η φύση του είναι συνθετική γιατί συνθέτει, αφενός, τις αρχές που εξηγούν τα φύσει όντα, αφετέρου, οι αρχές από μόνες τους ταξινομούν εξηγητικά, τα εμπειρικά όντα. Ο

Αριστοτέλης βρίσκεται στην γέννηση της επιστημονικής σκέψης ιστορικά

¹⁸ Ο Αριστοτέλης ορίζει αξιωματικά την ψυχή ως το ουσιώδες αίτιο της ύπαρξης. Η έννοια της ουσίας είναι συναρτημένη θεωρητικά με την έννοια της λειτουργίας. Στην εξειδικευμένη μελέτη της ψυχής κριτήριο διακριτότητας είναι η λειτουργία που επιτελεί κάθε μέρος της έμβιας ύλης, ώστε υποδιαίρει την ψυχή στην αυξητική (θρεπτική), αισθητική, κινητική, λογική. Ο Αριστοτέλης εφαρμόζει στο Περί Ψυχής τη μέθοδο της διαίρεσης που εφαρμόζει και στο βιολογικό έργο.

και η διαιρετική διαδικασία οργανώνει το εμπειρικό αντικείμενο έρευνας. Ο ενεργητικός νους έρχεται για να υποδιαίρει μορφικά τα έμβια όντα, στα οποία οργανώνεται η έμβια πραγματικότητα συνθέτοντας τις καθολικές και αναγκαίες έννοιες που την εξηγούν. Η αξιωματοποίηση κάθε επιστήμης προϋποθέτει αρχές εξήγησης. Η θεωρία του νου αξιωματοποιεί την ψυχολογική επιστήμη εφόσον συνθέτει τις καθολικές (εξηγητικές) έννοιες της έμβιας ύλης.

Ο επιστημονικός περίγυρος συγκρότησης της θεωρίας του νου είναι ιδωμένος στο πλαίσιο της διαιρετικής διαδικασίας και της θεωρητικής εξήγησης.

Τέταρτον, η αντιπαραβολή της αρχαίας και νεότερης αντίληψης της επιστήμης μας επιτρέπει να κατανοήσουμε την απόκλιση της αρχαίας γνωσιοθεωρίας συμπεριλαμβανομένης και της τελεολογικής αριστοτελικής θεωρίας του νου από την σύγχρονη φυσικαλιστική (υλιστική) εξήγηση της νόησης και τις σύγχρονες ερμηνευτικές εκδοχές της γνωστικής ψυχολογίας¹⁹, όπως επισημαίνει ο St. Everson, για τον οποίο ο Αριστοτέλης δεν κάνει μια ανεξάρτητη θεωρία του νου όπως διαμορφώνεται στη σύγχρονη φιλοσοφία του νου, αντίθετα, θεωρεί ότι οι δύο έννοιες «ψυχή» και «νους» είναι άμεσα αναρτημένες, ώστε η δεύτερη έννοια εμπεριέχεται σημασιολογικά στην πρώτη²⁰.

Δεν μπορούμε να μιλήσουμε για την συγκρότηση της αρχαίας ελληνικής επιστήμης, που περιλαμβάνει παράλληλα και τους “όρους” συγκρότησης της, όπως αυτοί αναλύονται στα Αναλ. Ύστερα αλλά υπάρχουν, έστω υπόρρητα στο σύνολο του αριστοτελικού (επιστημονικού) έργου, αγνοώντας μία ουσιαστική παράμετρο που διαφοροποιεί το νόημα και το

¹⁹ Οι διαφορετικές εκδοχές της νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας του νου (θεωρία συμπεριφορισμού, φυσικαλισμού, λειτουργισμού) αναγάγουν εξηγητικά τα νοητικά γεγονότα σε μια φυσική βάση. J. Searle, Ανακαλύπτοντας ξανά το νου.

²⁰ St. Everson., «the subject matter of Aristotelian “psychology”, however, is demarcated in a quite different way from that studied by the contemporary psychologist», p.168, Psychology, Cambridge Companion to Aristotle. J.Barnes (επιμ).

χαρακτήρα της απ' ότι προσδιορίζεται, για εμάς, ως νεότερη (μηχανιστική) επιστημονική σκέψη και σύγχρονη (θετικιστική) επιστημολογική θεωρία. Η αρχαία γνωσιοθεωρία αναζητάει πάντοτε σχέσεις «ουσίας» (ποιότητας). Ο ψυχολογικός ορισμός, όπως και ο ορισμός της φύσης, εκφράζει αξιωματικά μια ποιοτική σχέση ανάμεσα στο αντικείμενο μελέτης και το θεωρητικό λόγο της ύπαρξής του, ώστε η επιστημονική αριστοτελική έρευνα αυτοπροσδιορίζεται από το οντολογικό (εξηγητικό) πρίσμα, όπως έχει καθιερωθεί στην μεταφυσική μελέτη των έμψυχων και φύσει όντων γενικά. Η σύγχρονη επιστήμη, αντίθετα, αναζητάει ποσοτικές σχέσεις.

Η ανάγκη να αναζητηθεί, πρώτον, είτε ένας ορισμός ουσίας της αληθούς γνώσης (τί εστίν επιστήμη) ακολουθώντας το σωκρατικό “διαλεκτικό” τρόπο αναζήτησης ορισμών στον πλατωνικό Θεαίτητο²¹, είτε ένας ορισμός σε σχέση με την φύση των έμβιων όντων, η ανάγκη να προσδιορισθεί, δεύτερον, ο ενιαίος και αδιαίρετος χαρακτήρας του επιστημονικού αντικειμένου είτε πρόκειται για το πλατωνικό ιδεατό (υπερβατό) αντικείμενο που υπάρχει πραγματικά και ανεξάρτητα από το εάν η νόηση μας το συλλαμβάνει (υπερβατική σύλληψη), είτε πρόκειται για το αριστοτελικό ένυλο είδος, που ενώ έχει την αντίστοιχη μεταφυσική ρεαλιστική υπόσταση, εντούτοις, δεν θεμελιώνεται υπερβατικά, αλλά η νόηση έχει τη θεωρητική ικανότητα να το συλλάβει (υπερβατολογική σύλληψη), αλλά και να θεμελιωθούν, τρίτον, οι πρωταρχικοί όροι ή τα

²¹ Ο Πλάτωνας στον Θεαίτητο εξετάζει τρεις διαφορετικούς ορισμούς για το τι είναι γνώση, «τι εστίν επιστήμη» (146a) αντικρούοντας παράλληλα τον καθένα. Σύμφωνα με τον πρώτο ορισμό, η γνώση ταυτίζεται με την αίσθηση, «ούκ άλλο τι εστίν επιστήμη ή αίσθησις» (151e). Εδώ επικρίνει την πρωταγόρεια θέση και απορρίπτει τον αισθησιοκρατικό ορισμό. Ανάλογα στο δεύτερο ορισμό του Θεαίτητου ότι η γνώση είναι «η αληθής δόξα», ο Πλάτωνας επικρίνει τους δικαστές που έχουν γνώμη χωρίς να γνωρίζουν, «οί δικασταί αληθή δόξα λαβόντες, άνευ επιστήμης έκριναν» (201b), ενώ στον τρίτο ορισμό ότι η γνώση είναι «η αληθής δόξα μετά λόγου» (201c – 203a), όπου ο Πλάτωνας εξετάζει την σημασία της έννοιας του λόγου (είτε σαν έκφραση, είτε σαν απαρίθμηση) (206e – 208c) καταλήγει στην απόρριψη του.

κριτήρια επιστημονικής αναγκαιότητας²², είναι επιστημονικά και επιστημολογικά, κυρίως, ερωτήματα από τα οποία τεκμαίρεται ότι η φιλοσοφική σκέψη διεκδικεί για τον εαυτό της, ιστορικά, το δικαίωμα να μιλάει για την επιστήμη, πρωταρχικά, ως έννοια, και ως αξία, εάν σκεφτούμε ότι ήδη για τον Πλάτωνα ο φιλοσοφικός “λόγος” ήταν συνδεδεμένος με την “φιλοσοφική αλήθεια” και η αλήθεια με το νόημα της πραγματικής γνώσης, κάτι το οποίο διαχωρίζεται εντελώς στην νεότερη επιστήμη. Μονάχα ο Αριστοτέλης θα λέγαμε ότι προσπαθεί να αναγάγει τον φιλοσοφικό λόγο σε “αποδεικτικό” λόγο πλησιάζοντας, νομίζω, την νεότερη ανάγκη της επιστήμης να μιλήσει με αποδεικτικό τρόπο²³. Το επιστημονικό βέβαια πλαίσιο της ψυχολογικής πραγματείας λόγω της οντολογικής φύσης του αντικειμένου μελέτης δεν είναι αποδεικτικό. Ο Αριστοτέλης τόσο στην θεωρία της ψυχής, όσο και στη θεωρία του καθαρού νου περισσότερο «θέτει» τις έννοιες, παρά αποδεικνύει. Οι ορισμοί όμως που δίνει απηχούν τον επιστημονικό χαρακτήρα των βιολογικών του έργων.

Πράγματι, μολονότι αυτά τα πρώιμα ερωτήματα δείχνουν μια έντονη προσήλωση στην επιστημονική “σύλληψη” της φύσης ακολουθώντας τον

²² J. Barnes., Αριστοτέλους., Αναλ. Ύστερα Α 71b 20 –30, όπου περιγράφεται ο χαρακτήρας των πρώτων αρχών της γνώσης. Για να είναι ένας συλλογισμός αποδεικτικός και σ' αυτόν ουσιαστικά συνίσταται η πραγματική γνώση, πρέπει να ξεκινάει από προκείμενες οι οποίες είναι αληθείς, πρώτες, άμεσες, οικειότερες, προγενέστερες σε σύγκριση με το συμπέρασμα του οποίου αυτές αποτελούν την αιτία. Βλ. και 73α 25-74α, όπου ο Αριστοτέλης θεμελιώνει τους όρους επιστημονικής αναγκαιότητας διακρίνοντας τα κατηγορήματα που εκφράζουν την ιδιότητα των πραγμάτων στα καθόλου, καθ' αυτό και κατά παντός. Ανάλογη διάκριση βρίσκουμε στο Δ' Μετ. Φυσ. 1017α7 μεταξύ των αναγκαίων (καθολικών) και κατά συμβεβηκόσ κατηγορημάτων. Βλ. επίσης Αναλ. Ύστερα Β19, όπου ο Αριστοτέλης διακρίνει τον έμφυτο και επίκτητο χαρακτήρα των αρχών από εκείνο που ο ίδιος αποδέχεται ως επιστημονική αρχή.

²³ J. Barnes., Τα Αναλ. Ύστερα Α και Β εκφράζουν την ανάγκη του Αριστοτέλη να συνδέσει άμεσα τον φιλοσοφικό λόγο με τον αποδεικτικό. Η δομή της εξήγησης είναι παραγωγική, όπως παραγωγική είναι και η δομή της απόδειξης στην γεωμετρία. Βλ. 71b 17, «ονομάζω απόδειξη τον επιστημονικό συλλογισμό και επιστημονικό το συλλογισμό του οποίου το περιεχόμενο αποτελεί το αντικείμενο της επιστημονικής μας γνώσης». Βλ. και 73α 20, «επειδ' αδύνατον άλλως έχειν ου έστιν επιστήμη απλώς, αναγκαίον αν είη το επιστητόν το κατά την αποδεικτικήν επιστήμην».

αριστοτελικό όρο “σύλληψις” ή “υπόληψις”²⁴, εντούτοις, δεν είναι ανεξάρτητα από το κοσμολογικό και φιλοσοφικό πλαίσιο της περιόδου του 4ου αιώνα. Η τάξη του νοεῖν ακολουθεί την τάξη της φύσης, ώστε οι εξηγητικές αρχές της νόησης είναι αντίστοιχα οι εξηγητικές αρχές της πραγματικότητας, οι οποίες και εκφράζονται από τον επιστημονικό λόγο. Σ’ αυτή τη μορφή θεωρητικής αντιστοιχίας ο Αριστοτέλης θεμελιώνει αξιωματικά την καθαρή μορφή της νόησης. Η κοσμολογική αντίληψη περί της ενιαίας τάξης της φύσης θα αποτελεί πάντοτε το “σημείο” αναφοράς και ερμηνείας των καθολικών και αναγκαίων επιστημονικών αρχών που συνθέτει ο αριστοτελικός καθαρός νους. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να αναζητάμε τι είναι γνώση (και γνωρίζω σημαίνει για τον Αριστοτέλη δίνω τα αναγκαία και συνεκτικά αίτια κάθε πράγματος και τι είναι ψυχή και νους), ή, διαφορετικά, δεν μπορούμε να αναζητάμε ποια είναι τα κριτήρια (αρχές) γνώσης χωρίς αναφορά στη σχέση της γνώσης και των κριτηρίων της με την τελεολογική σύλληψη του κόσμου. Δεν μπορούμε να μιλάμε για την μελέτη των ουράνιων σωμάτων στην πρώιμη συγκρότηση της αστρονομικής επιστήμης, στο βαθμό που μπορούμε να μιλάμε για επιστήμη εκείνη την περίοδο εφόσον διαφέρει απ’ ότι αργότερα ορίζεται ως επιστήμη, χωρίς άμεση αναφορά στην κυρίαρχη κοσμολογική αρχή της εποχής, ότι ο ουρανός είναι πεδίο έλλογης τάξης, όπως δεν μπορούμε να μιλάμε για την μελέτη των έμβιων όντων στην συγκρότηση της βιολογικής επιστήμης χωρίς αναφορά στον “εγγενή λόγο” των όντων, δηλαδή, στην ανάγκη να ολοκληρώσουν την φύση τους, αυτό που στον Αριστοτέλη νοείται ως κίνηση από την δυνάμει κατάσταση στην ενεργεία, όπως δεν μπορούμε να μιλάμε για την συγκρότηση του επιστημονικού χαρακτήρα της ψυχολογικής πραγματείας χωρίς αναφορά ότι η ψυχή είναι ο εγγενής λόγος ύπαρξης

²⁴ Αριστοτέλους., Μετ. Φυσικά Α. (981α5), Oxford University Press, 1950, «γίνεται δε τέχνη όταν εκ πολλών εννοημάτων μία καθόλου γένηται περί των ομοίων υπόληψις».

των εμβύων όντων. Η θεωρία της ψυχής ενέχει και μια θεωρία αξιωματοποίησης, ιδωμένη, στο επιστημονικό πρίσμα των Αναλ. Υστέρων, εφόσον η ψυχή ορίζεται ως η ειδητική αρχή των εμβύων όντων. . Μονάχα η νεότερη επιστήμη θα μπορέσει να αποδεσμευτεί ολοκληρωτικά από την κοσμολογική ή φιλοσοφική παράδοση, ώστε να αλλάξει το νόημα και το χαρακτήρα της. Η ουσιαστική διάκριση μεταξύ αρχαίας και νεότερης επιστήμης είναι η διάκριση λόγου και αιτίας (με την κυριολεκτική της σημασία, εννοούμε εκείνο που προκαλεί ό,τι συμβαίνει). Μέσα από την κοσμολογική αντίληψη της αρχαίας επιστήμης, συγκεκριμένα της Αριστοτελικής, η εξήγηση δεν αφορά ένα και μόνο αίτιο (το υλικό ή το ποιητικό) όπως επισήμαναν οι προσωκρατικοί²⁵, ούτε αυτό βέβαια το αίτιο θα μπορούσε να είναι δύναμη (όπως κριτικά θα μπορούσε να χαρακτηριστεί το προσωκρατικό υλικό αίτιο από την αριστοτελική οπτική), αντίθετα “ο λόγος” ή “η ουσία” των πραγμάτων εκφράζει το μορφικό αριστοτελικό αίτιο²⁶. Ο ψυχολογικός ορισμός εκφράζει ένα σύνθετο λόγο, ώστε η καθαυτή ύπαρξη εξηγείται μέσα από δύο διακριτές εξηγητικές αρχές. Το σώμα αναβαθμίζεται οντολογικά και γίνεται η αναγκαία συνθήκη οργάνωσης. Η νεότερη φυσική λαμβάνει υπόψη μόνο το υλικό (αναγκαίο) αίτιο, αυτό που στον πλατωνικό Τίμαιο αντιστοιχεί στην έννοια του συναιτίου (της Ανάγκης)²⁷ δηλ. στην “προϋπόθεση” ύπαρξης του πράγματος, αλλά όχι στην πραγματική καθοριστική του αιτία, δηλαδή στην εντελέχεια του. Ο τελεολογικός ορισμός της ψυχής συνενώνει τη θεωρία αιτιότητας που βρίσκουμε διατυπωμένη στη μελέτη της φύσης με τη θεωρία εξήγησης.

²⁵ Αριστοτέλους., Μετ. Φυσικά Α., (983b5) όπου ο Αριστοτέλης επιχειρεί μια ιστορική αναδρομή στην προσωκρατική φιλοσοφία για να επισημάνει ότι απουσιάζει μια ολοκληρωμένη επιστημονική εξήγηση από το κοσμολογικό τους σύστημα.

²⁶ Αριστοτέλης., Β' Βιβλίο Φυσικών, η φυσική εξήγηση κάθε πράγματος προϋποθέτει και τα τέσσερα αίτια, 194b15 – 195α και Μετ. Φυσ.Α, 983α «τα δ' αίτια τετραχώς λέγεται».

²⁷ Πλάτωνος., Τίμαιος, εισαγωγή μετφ. σχολ. Β. Κάλφας., «μεμειγμένη γάρ ουν η τούδε του κόσμου γένεσις εξ' ανάγκης τε και νου συστάσεως εγεννήθη», (48α).

Απ' αυτό συνάγεται ότι η αντίληψη της αιτιότητας έχει αλλάξει. Η επιστημονική γνώση που είναι συναρτημένη με την επιστημονική εξήγηση καθώς γνωρίζω σημαίνει, πρωταρχικά, εξηγώ) δεν αφορά πλέον στην ουσία του πράγματος (*causa essendi*)²⁸ αλλά απλά τον μηχανισμό που κινεί ή ωθεί το πράγμα να ενεργήσει με ανάλογο τρόπο. Αυτή η “μηχανική” αιτιότητα είναι πλέον ο κρυφός λόγος ή η δύναμη (μιλώντας με όρους της νευτώνειας φυσικής όπως η μάζα) της φύσης του πράγματος, και όχι η φύση του πράγματος, δηλαδή η πρώτη αυτοδύναμη αρχή που ενυπάρχει σ' αυτό “ο λόγος” του πράγματος. Οι όροι δεν έχουν μόνο αντιστραφεί αλλά έχουν αλλάξει και νόημα. Αυτό μας τεκμηριώνει ότι η οπτική εξήγησης των πραγμάτων, όχι μόνο έχει αλλάξει αλλά μάλλον έχει γίνει μονολιθική εφόσον αφορά ουσιαστικά εξωτερικούς μηχανισμούς (νόμους) που παρεμβάλλονται στα πράγματα και όχι εσωτερικές σχέσεις (λόγους) των ίδιων των πραγμάτων. Αντίθετα η μορφή της αριστοτελικής εξήγησης είναι συνθετική. Εκείνο που νοηματοδοτεί το πέρασμα ουσιαστικά από την αριστοτελική φυσική επιστήμη στο πλαίσιο πάντοτε της φιλοσοφίας της φύσεως και από την μεταφυσική σύλληψη του νου στη νευτώνεια φυσική²⁹ και στις σύγχρονες αντιληπτικές παραστάσεις του νου αντίστοιχα, είναι το πέρασμα από μια επιστημονική εξήγηση της οποίας οι αρχές εκφράζουν την ελευθερία του φύσει όντος δηλαδή την ελεύθερη κίνηση από το δυνάμει στο ενεργεία, σε μια εξήγηση της οποίας οι νόμοι πλέον είναι εξωτερικοί (μηχανικοί) και παρεμβάλλονται στην εσωτερική φύση των πραγμάτων. Ο ενεργητικός χαρακτήρας του καθαρού νου είναι ισοδύναμος με την έννοια της

²⁸ Φαίνεται ότι για τον Αριστοτέλη τα τέσσερα αίτια προσδιορίζουν την ουσία του πράγματος. Στο Περί Ψυχής μάλιστα στην προσπάθεια να δώσει έναν ορισμό της ουσίας της ψυχής, την προσδιορίζει ως κινητική, ποιητική και τελική δύναμη, (415b10), «η ψυχή είναι αιτία με τρεις τρόπους, αυτή είναι η πηγή της κίνησης, ο σκοπός και η μορφή των έμψυχων όντων».

²⁹ Antony O' Hear., An introduction to the philosophy of Science, ch. 2 σ.σ. 21, επίσης J. Losee., Φιλοσοφία της επιστήμης, ch. 7 σ.σ. 80 και ch. 4, σ.σ. 47.

γνωστικής ελευθερίας, καθώς αποδεσμεύεται από την αναγκαία συνθήκη των αντιληπτικών παραστάσεων.

Μια δεύτερη ειδοποιός διαφορά, απόρροια της πρώτης, συνδεδεμένη άμεσα με το κοσμολογικό πλαίσιο εξήγησης είναι, νομίζω, ότι η έννοια της αιτιότητας, είναι ταυτισμένη με την έννοια της εξηγητικής κοσμικής (κατά τους προσωκρατικούς) και φυσικής αρχής (κατά τον Αριστοτέλη). Αυτό σημαίνει ότι δεν μιλάμε απλά και μόνο για αίτια εξήγησης αλλά για αρχές με κοσμολογικό (τελεολογικό) περιεχόμενο, γιατί αυτές οι αρχές είναι κυρίως αίτια εξήγησης της τάξης και της ενότητας του κόσμου και όχι του τι προκάλεσε μία μεταβολή. Η ψυχή γίνεται η οντολογική αρχή οργάνωσης του σώματος και ο νους γίνεται η οντολογική αρχή σύνθεσης και γνώσης. Η θεωρία του ενεργητικού νου δεν είναι διαχωρισμένη από την κοσμολογική (θεϊκή) αρχή εξήγησης της τάξης του σύμπαντος. Ο Αριστοτέλης ακολουθεί την αναλογία μικρόκοσμου – μακρόκοσμου, όπως έχει συγκροτηθεί ανάμεσα στην πλατωνική φιλοσοφική ανθρωπολογία του Φίληβου και στην κοσμολογική θεωρία του Τίμαιου. Η αριστοτελική γνωσιοθεωρία έχει ένα έντονο αξιακό φορτίο, παρά το γεγονός ότι οι αρχές της επιστήμης συνάγονται εμπειρικά. Η αξιακή αυτοδυναμία των εννοιών που συγκροτεί ο νους απορρέει από το γεγονός ότι εκφράζουν την ενότητα του εμπειρικού αντικειμένου.

Αντίθετα στη νεότερη επιστήμη είναι, νομίζω, αμφίβολο εάν θα πρέπει να μιλήσουμε για αρχές με το νόημα της αρχαίας επιστημολογικής σκέψης. Η νεότερη επιστήμη απέρριψε τον Αριστοτέλη και επέστρεψε στους προσωκρατικούς.

Τεκμήριο βέβαια, στο βαθμό που μπορούμε να μιλάμε με τεκμήρια, ότι η νεότερη φυσική δεν μίλησε για αρχές με την κοσμολογική σημασία του όρου δεν είναι μόνο ότι αποδεσμεύεται από την προσωκρατική παράδοση αλλά και το ότι η νεότερη επιστήμη έχει ξεπεράσει το στάδιο συγκρότησης του κόσμου. Ο κόσμος έχει συγκροτηθεί πλέον. Αρα δεν

μιλάει, πλέον, για όρους συγκρότησης ή θεμελίωσης αλλά για μηχανικά αίτια εξήγησης ενός κόσμου που απλά παρατηρείται ότι κινείται με κάποιους μηχανισμούς.

Αντίστοιχα η νεότερη επιστήμη απέχει και από την αριστοτελική επιστημονική εξήγηση γιατί ο Αριστοτέλης αναζητάει όρους ή αρχές θεμελίωσης της επιστημονικής αναγκαιότητας. Στον Αριστοτέλη η επιστήμη συγκροτείται στο πλαίσιο της οντολογίας. Στη νεότερη εποχή, οι επιστήμες, έχουν πλέον συγκροτηθεί, οπότε το ενδιαφέρον επικεντρώνεται σε γενικές προτάσεις πλέον ποσοτικής προσέγγισης των φυσικών φαινομένων.

Ουσιαστικά δεν μιλάμε πλέον για αρχές συγκρότησης που έχουν ποιοτικό κυρίως χαρακτήρα. Τα τέσσερα αριστοτελικά αίτια είναι αρχές που εξηγούν την ουσία του όντος και την ενότητα του κόσμου και της γνώσης, γιατί η ενότητα φύσης και γνώσης είναι αλληλένδετη. Αντίθετα μιλάμε για γενικούς νόμους (ο νόμος της βαρύτητας) που έχουν ποσοτικά προσδιορισμό χαρακτήρα, γιατί προσεγγίζουν ποσοτικά και όχι ποιοτικά το αντικείμενο της επιστημονικής έρευνας. Εδώ η έμφαση δίνεται στους γενικούς νόμους ενώ το πειραματικό αντικείμενο έρευνας είναι μάλλον υποδεέστερο και απλά υπακούει σ' αυτούς τους μηχανισμούς. Γίνεται ένας διαχωρισμός γενικών νόμων και πειραματικού αντικείμενου.

Αντίθετα στην αριστοτελική επιστημονική σκέψη το αντικείμενο που συγκροτεί τον κάθε τομέα της μελέτης της φύσεως και οι αρχές που το εξηγούν, βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο αξιολογικά. Στην ψυχολογική πραγματεία, για παράδειγμα, οι έννοιες που συνθέτει ο νους ταυτίζονται με τον λόγο της επιστήμης, «ἐπί μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τό αὐτό ἐστι τό νοῦν και τό νοούμενον». Το αντικείμενο μελέτης που είναι ο νους ταυτίζεται θεωρητικά με τις έννοιες που συνθέτει ώστε, αξιολογικά, βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο. Δεν παραγκωνίζεται το αντικείμενο προς

χάριν των αρχών, αν και ο Αριστοτέλης στα Αναλυτικά Ύστερα³⁰ θα επισημάνει το νόημα των αρχών αυτών στην αναγκαιότητα της επιστημονικής εξήγησης. Επιπλέον στη μελέτη του αντικειμένου της φύσεως η οποία ξεκινάει από τα φύσει όντα, τα τέσσερα αίτια που είναι σύμφυτα μ' αυτά, για να καταλήξει στα ουράνια σώματα και τα έμβια όντα που είναι ειδικά θέματα του επιστητού³¹ δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε αυτό που είναι δυνατόν αν προσδιορισθεί ως μελέτη της φύσεως όπως είναι η κίνηση των ουράνιων σωμάτων, η γένεση και η φθορά των φύσει όντων από εκείνο που είναι δυνατόν να προσδιορισθεί ως φιλοσοφία της επιστήμης ή επιστημολογικό κομμάτι της εμπειρικής φυσικής έρευνας, το οποίο αφορά στο ζήτημα της μεθόδου της επιστημονικής έρευνας και στον χαρακτήρα των αρχών ή κριτηρίων της επιστημονικής αναγκαιότητας, στο οποίο αφιερώνεται το περιεχόμενο των Αναλ. Ύστερων. Ανάλογα, και στο Περί Ψυχής δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε το φιλοσοφικό από το επιστημονικό πλαίσιο συγκρότησης. Εάν επιχειρούσαμε έναν διαχωρισμό θα ήταν σαν αν παραβλέπαμε σκόπιμα το ενιαίο επιστημονικό και επιστημολογικό σχέδιο γνώσης που θέτει προγραμματικά ο Αριστοτέλης, όπως και το γεγονός ότι δεν κάνει μία ανεξάρτητη θεωρία μεθόδου. Τόσο η εξήγηση (το πρόβλημα αιτιότητας) όσο και η μέθοδος αποτελούν δύο αδιάσπαστες διαδικασίες της γνώσης. Αυτό τεκμηριώνεται εάν συγκρίνουμε τις ουσιαστικές θέσεις που θεμελιώνονται στο Β' βιβλίο από τα Φυσικά³² με το περιεχόμενο των Αναλ. Ύστερων³³. Ανάλογα και η θεωρία του νου δεν είναι ανεξάρτητη

³⁰ Αναλ. Ύστερα Α., 73α 25-74α.

³¹ Αριστοτέλους., Μετεωρολογικά 338α 20-24, «περί μεν των πρώτων αιτίων της φύσεως και περί πάσης κινήσεως φυσικής, έτι δε περί των κατά την άνω φοράν διακεκοσμημένων άστρων...». Εδώ περιγράφεται το συνολικό πρόγραμμα της φυσικής φιλοσοφίας.

³² Αριστοτέλους., Β' Βιβλίο των Φυσικών, εισαγ. μετφ. σχολ. Β. Κάλφας., (199b 32-33), «η φύση είναι η αιτία και είναι αιτία με την έννοια του σκοπού».

³³ J. Barnes., Αριστοτέλους., Αναλ. Ύστερα Α, 71B 21 κ.ε., εδώ η επιστήμη προσεγγίζεται ως ένα παραγωγικό σύστημα προτάσεων.

από τη θεωρία αιτιότητας και την αξιωματοποίηση της επιστήμης των Αναλ. Ύστερων. Οι έννοιες του νου είναι αίτια εξήγησης και αρχές που αξιωματοποιούν τη θεωρία γνώσης. Οι τρεις έννοιες είναι σημασιολογικά ισοδύναμες.

Και οι τρεις θεωρίες (αιτιότητας, ενεργητικής νόησης και αξιωματοποίησης) εντάσσονται στη φιλοσοφία της φύσεως και της επιστήμης, εφόσον δεν μπορούμε να μελετήσουμε τη φύση και το νου χωρίς μια συγκροτημένη μέθοδο, της οποίας δηλαδή το επιστημολογικό κομμάτι είναι αδιαχώριστο ή αναπόσπαστο. Τεκμαίρεται από τη μελέτη της φύσεως ότι ο Αριστοτέλης θα εξαγάγει τα τέσσερα φυσικά αίτια εφαρμόζοντας σ' αυτό το μέρος του επιστητού την εμπειρική παρατήρηση και την επαγωγική μέθοδο, για την οποία έχει μιλήσει στα Αναλ. Ύστερα, ως το καθαρό όργανο της επιστήμης³⁴. Τεκμαίρεται, επίσης, από την μελέτη της ψυχής καθώς το ενιαίο σχέδιο μελέτης προϋποθέτει τη διεξοδική ανάλυση των αισθήσεων για την συγκρότηση της αντιληπτικής παράστασης. Οι έννοιες του νου προέρχονται από την επαγωγική διαδικασία ή μέθοδο και θεμελιώνονται μεταφυσικά από την αναστοχαστική λειτουργία της νόησης. Η φιλοσοφία της επιστήμης ως μέθοδος και γνωσιοθεωρία συμπληρώνει την αναστοχαστική θεωρία του νου. Υπάρχει άμεση σχέση μεταξύ της θεωρίας του καθαρού νου και των πρώτων αρχών που θεμελιώνει ο Αριστοτέλης στα Αναλ. Ύστερα. Δεν μπορούμε, νομίζω, να εντάξουμε τις τρεις θεωρίες σ' αυτό που εμείς σήμερα προσδιορίζουμε ως φυσική επιστήμη, γιατί ο Αριστοτέλης δεν κάνει φυσική επιστήμη με τον νεότερο τρόπο της νευτώνειας φυσικής ή της φυσικής του Einstein, ούτε μελετάει το νου με τον σύγχρονο τρόπο της γνωστικής ψυχολογίας.

³⁴ Αριστοτέλους., Αναλ. Ύστερα B19, (99b15), επίσης Αναλ. Ύστερα A18 (81b5), «ἀδύνατον δέ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δ' ἐπαγωγῆς».

2. Η θεωρία της αριστοτελικής νόησης και η επιστημονική θεμελίωση της γνώσης. Η θεμελίωση της οντολογικής σχέσης εμπειρίας και νόησης : η θεωρητικοποίηση των εμπειρικών εννοιμάτων του νου.

α) Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά (980α) : η αμοιβαία σχέση εμπειρίας και νόησης, τα δύο επίπεδα σύνθεσης στην επαγωγική διαδικασία γνώσης.

Το πιο ουσιαστικό ίσως χωρίο όπου ο Αριστοτέλης θεμελιώνει τόσο την μέθοδο της επιστημονικής γνώσης, όσο και τον αναγκαίο χαρακτήρα των πρώτων αρχών εξήγησης της φύσης βρίσκεται στο πρώτο κεφάλαιο του Α' βιβλίου από τα Μετ. Φυσικά³⁵. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε όχι μόνο την παραγωγική δομή της γνώσης και την μορφή διαισθητικής επαγωγής που περιγράφει στα Αναλυτικά Ύστερα³⁶, αλλά και την ίδια την μελέτη της φύσεως, την θεμελίωση των τεσσάρων φυσικών αιτιών, εάν δεν έχουμε αντίληψη της μεθοδικής πραγμάτευσης της εμπειρίας και νόησης που επιχειρεί στα Μετ. Φυσικά.

Αυτή η συγκριτική σχέση των αριστοτελικών έργων αποδεικνύει και την αμοιβαία σχέση επιστήμης (φιλσ. φύσεως) και επιστημολογίας (διαισθητικής επαγωγής και παραγωγικής δομής) στην αριστοτελική σκέψη.

Το Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά αποτελεί, νομίζω, την θεμελίωση της αναγκαίας σχέσης εμπειρίας (φύσης) και νόησης, γιατί μας περιγράφει διεξοδικά τον τρόπο με τον οποίο η νόηση ομαδοποιεί την εμπειρία μέσα από συγκεκριμένα νοητικά στάδια αφαίρεσης (επαγωγική μέθοδος) για να συλλάβει, στο τέλος τα πρώτα και άμεσα αίτια της φύσης. Η έννοια της υπόληψις ταυτίζεται με την πραγματική γνώση, όπου η γνώση

³⁵ Αριστοτέλους., Μετ. Φυσ. Α 981 α 5. (επιμ) j.Barnes

³⁶ Αριστοτέλους., Αναλ. Ύστερα Α18., «φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἰ τις αἰσθήσεις ἐκλείπειν ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι...»

σημαίνει εξήγηση μέσω αναγκαίων αιτιών. Αφετηρία της γνώσης είναι η αίσθηση, μέσω της οποίας συγκροτείται η έννοια της μνήμης³⁷. Η μνήμη με την σειρά της είναι η “εμπέδωση” μιας εμπειρικής εντύπωσης (του φανταστού) μέσα μας και η “ανάκληση” της όταν πλέον το αντικείμενο της αίσθησης εκλείπει. Η μνήμη αποτελεί τον όρο ή την προϋπόθεση της δυνατότητας σύνθεσης και ενότητας των εμπειρικών γεγονότων, γιατί η σύνθεση απαιτεί την ανεξάρτητη ενεργητική διαδικασία του νοείν που επεξεργάζεται και ομοιογενοποιεί τις εμπειρικές παραστάσεις μέσω της ανάμνησης. Στο σημείο αυτό αποδεικνύεται ότι ο Αριστοτέλης δεν είναι ένας απλός εμπειριστής γιατί κρατάει ανεξάρτητο τον ρόλο της νόησης στην διαδικασία της γνώσης. Η ανάμνηση παρεμβάλλεται ανάμεσα στην εμπειρία και την “σύλληψιν” των αναγκαίων αιτιών για να συνθέσει σ’ ένα ανώτερο γνωστικό επίπεδο τα εμπειρικά γεγονότα με κριτήριο την συνεκτικότητα (coherence) και την ομοιότητα (similarity) αυτών των γεγονότων. Η σύνθεσις στα Μετ. Φυσικά περιλαμβάνει δύο στάδια αφαίρεσης. Στον πρώτο αναβαθμό της σύνθεσις εκ των πολλών συσσωρευμένων μνημών του ίδιου πράγματος ένα “εννόημα” της εμπειρίας γέννηται³⁸. Το “εννόημα” εκφράζει την σύνθεση των διαφορετικών παραστάσεων για ένα αντικείμενο που ανακαλούμε στη μνήμη μας. Είναι ουσιαστικά η εμπειρική γενίκευση των διαφορετικών εκφάνσεων του αντικειμένου. Ο δεύτερος και έσχατος βαθμός της σύνθεσις, ο οποίος αντιστοιχεί στην γνώση του αναγκαίου αιτίου του αντικειμένου, εκφράζει την “συγκαιφαλαίωσιν” και την “καθολικευσιμότητα” των πολλών όμοιων αυτή τη φορά και όχι διαφορετικών “εννοημάτων της εμπειρίας” μέσα από την ανεξάρτητη

³⁷ Αριστοτέλους, Μετ. Φυσικά Α, 980b, «φύσει μεν ουν αίσθησιν έχοντα γίγνεται τα ζώα, εκ δε ταύτης, τοις μεν ουκ εγγίγνεται μνήμη, τοις δε εγγίγνεται δια τούτο ταύτα φρονιμώτερα και μαθηματικώτερα των μη δυνάμεων μνημονεύειν εστι...».

³⁸ Μετ. Φυσ. Α, «γίγνεται σ’ εκ της μνήμης εμπειρία τοις ανθρώποις· αι γαρ πολλάι μνήμαι του αυτού πράγματος μιας εμπειρίας δύναμιν αποτελούσιν» 981α.

λειτουργία του νοείν που αποδεσμεύεται πλέον από το ίδιο το εμπειρικό αντικείμενο για να εκφράσει τα καθολικά χαρακτηριστικά του είδους στο οποίο ανήκει, (συγκροτεί δηλαδή σχέσεις ουσίας ανάμεσα στα πράγματα³⁹). Η γνώση ταυτίζεται με τα καθολικά αίτια της φύσης. Ο Αριστοτέλης την ονομάζει “τέχνη” ή “επιστήμη”. Στα Μετ. Φυσικά οι δύο όροι συνταυτίζονται, μολονότι στο Ζ' βιβλίο από τα Ηθ. Νικ. περιγράφοντας τις διανοητικές αρετές αντιδιαστέλλει την τέχνη και επιστήμη. Αυτή η ταύτιση στα Μετ. Φυσικά δικαιολογείται, νομίζω, από το ότι η τέχνη, στην ευρύτερη της σημασία, αφορά στη θεωρητική θεμελίωση της φύσης. Ουσιαστικά είναι μια μορφή “μαθήματος” όπου μάθημα σημαίνει την συγκροτημένη γνώση που περιλαμβάνει τα αναγκαία αίτια των πραγμάτων. Η γνώση είναι σύνθεση με διττή σημασία, αφενός με την σημασία της εμπειρικής σύνθεσης και αφετέρου με την σημασία της καθόλου σύνθεσης. Στο πρώτο επίπεδο αφαίρεσης η σύνθεση αφορά στις διαφορετικές εμπειρικές παραστάσεις που έχουμε για ένα αντικείμενο και με την σημασία της καθόλου σύνθεσης. Στο δεύτερο επίπεδο σύνθεσης, τα όμοια εννοήματα της εμπειρίας δημιουργούν μια υπόληψις περί του καθόλου.

Η καθόλου σύνθεσις «ή υπόληψις επί του είδους» προϋποθέτει τον ανεξάρτητο ρόλο της νόησης να συνθέσει σ' ένα γένος τις όμοιες εμπειρικές συνθέσεις της φύσης, δηλαδή, να συγκεφαλαιώσει με συστηματικό τρόπο τα όμοια εμπειρικά εννοήματα σ' ένα ανώτερο, σαφώς, επίπεδο αφαίρεσης.

Σ' αυτό τον ανεξάρτητο ρόλο της νόησης ως προς την γνώση, θεμελιώνεται και η αναγκαιότητα των πρώτων αρχών εξήγησης όπως θα δούμε και στα Αναλ. Ύστερα. Εάν ο νους δεν αποτελούσε ένα ανεξάρτητο γένος σε σχέση με τα υπόλοιπα μέρη της ψυχής (το αισθητικόν, φυτικόν,

³⁹ Μετ. Φυσ. Α, «γίγνεται τέχνη όταν εκ πολλών, της εμπειρίας εννοημάτων μία καθόλου γένηται περί των ομοίων υπόληψις», 981α.

θρεπτικών), όπως αναφέρεται στο Β' βιβλίο του Περί Ψυχής⁴⁰, θα ήταν αδύνατον για τον Αριστοτέλη να θεμελιώσει την αναγκαιότητα των πρώτων αρχών της γνώσης. Το Περί Ψυχής, χαρακτηριστικά, γράφεται μετά το Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά.

β. Η οντολογική αμοιβαιότητα των γνωστικών λειτουργιών της ψυχής : ο ενεργητικός νους ως μια μορφή «αγχίνοιας» (Αν. Υστερα 89b κ.ε).

Η αριστοτελική ψυχολογία όπως φάνηκε και στα Ηθ. Νικ. δεν είναι ανεξάρτητη από το γνωσιοθεωρητικό αίτημα της αληθούς γνώσης των πραγμάτων. Το πρόβλημα της αντικειμενικής θεμελίωσης της γνώσης αποτελεί τον πυρήνα της θεωρίας της αριστοτελικής νόησης και συνδέεται με την αναζήτηση των αναγκαίων μεταφυσικών αιτιών που εξηγούν τα φύσει όντα. Αυτά τα μεταφυσικά (εξηγητικά) αίτια, σύμφωνα με την αντίληψη του Wieland, είτε παίρνουν την μορφή «αναστοχαστικών εννοιών» της νόησης μιλώντας στο πλαίσιο συγκρότησης της ψυχολογικής θεωρίας και της καθαρής λειτουργίας του νοεῖν, είτε παίρνουν την μορφή «επιστημονικών αρχών» μιλώντας στο πλαίσιο της συγκρότησης της επιστήμης.

Στο βαθμό που μπορούμε να βρούμε μια μορφή συσχέτισης μεταξύ της θεωρίας της ψυχής και της θεωρίας για την γνώση αυτή αφορά, θεωρητικά, την αμοιβαία και αιτιώδη σχέση μεταξύ του νου και των οντολογικών αρχών της γνώσης. Έτσι, στην επιστημονική πραγματεία των Αν. Υστέρων οι μορφές των όντων, ως οι καθολικές ουσίες, γίνονται «οι θεωρητικές προκείμενες» της επιστημονικής σκέψης. Στα Ηθ. Νικ. ο Αριστοτέλης συνδέει τον ενεργητικό νου με την ανώτερη διανοητική

⁴⁰ Αριστοτέλους., Περί Ψυχής Β, 413b 25, «Περί δε του νου και της θεωρητικής δυνάμεως ουδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερο εἶναι και τούτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ το αἶδιον του φθαρτού».

αρετή, τη σοφία, εννοώντας όχι μόνο την πρώτη (θεωρητική) επιστήμη, αλλά και το σύνολο των θετικών επιστημών.

Το γνωσιοθεωρητικό αίτημα της αντικειμενικής θεμελίωσης της γνώσης οδηγεί τον Αριστοτέλη να ενώσει συνειδητά το εμπειρικό και θεωρητικό περιεχόμενο του νου, προσεγγίζοντας, έτσι, αφενός, την καθαρή μορφή του νου ως μια εννοιολογική (μορφική) ενότητα και, αφετέρου, την γνώση ως μια μορφή εννοιολογικής σύνθεσης η οποία προϋποθέτει μια διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην προφάνεια της εμπειρίας και την ανεξάρτητη ενορατική λειτουργία της νόησης.

Σ' αυτή τη μορφή διαλεκτικής σχέσης η ενορατική λειτουργία της νόησης «ενεργοποιείται» από την επαφή της με τα εμπειρικά εννοήματα, ώστε να τα αναστοχαστεί (σχέση αιτίου και αιτιατού).

Το χωρίο 89b 10-15, από το πρώτο βιβλίο της επιστημονικής πραγματείας μας επιτρέπει, νομίζω, να κατανοήσουμε την αμοιβαία σχέση που υπάρχει ανάμεσα στο «υπάρχον» ή «προφανές» το οποίο είναι εμπειρικά προσλήψιμο μέσω των αισθήσεων, οι οποίες περιγράφονται στην ψυχολογική πραγματεία ως «μεσότητες», δηλαδή, «αγωγοί» των αντιληπτικών παραστάσεων και στη νόηση η οποία μας εξηγεί γιατί συμβαίνει κάτι, καθώς βλέπει (ενοράται) το προφανές. Η γνώση έχει μια εμπειρική αυτάρκεια (παθητικός νους). Από την άλλη η εμπειρική γενίκευση μπορεί να μεταβληθεί, δηλαδή, να μετουσιωθεί σε μια μορφή ενορατικής αφαίρεσης που εξηγεί το λόγο ύπαρξης του φυσικού φαινομένου. Ο ενεργητικός νους αποτελεί μια μορφή «μετουσίωσης». Ο ενεργητικός νους που ορίζεται ως μια «έξις» νοητική στην ψυχολογική πραγματεία για να υποδηλώσει την ενεργητική κατάσταση του νου, περιγράφεται διεξοδικά, στα Αν. Ύστερα ως μια μορφή «αγχίνοιας» και «ευστοχίας», δηλαδή, ως μια πνευματική δύναμη (εγρήγορση) η οποία σε χρόνο (άχρονο) εννοεί το λόγο για τον οποίο ένα φυσικό φαινόμενο συμβαίνει. Στην ψυχολογική πραγματεία ο Αριστοτέλης αναφέρει για την

ενοράται το διότι των πραγμάτων. Ο χρονικός καθορισμός της εμπειρικής σκέψης (παθητικός νους) συνδέεται με το πεπερασμένο της φύσης της. Ο ενεργητικός νους είναι άπειρος και άχρονος ως προς τη φύση του, ώστε πηγαίνει πέρα από την απλή εμπειρική σκέψη που εκφράζει ο παθητικός νους, όπως φαίνεται από την θεωρητική της διάκριση στην ψυχολογική πραγματεία. Η φράση «έν ασκέπτῳ χρόνῳ» υποδηλώνει εννοιολογικά τη νοητική εγρήγορση και την αχρονικότητα της καθαρής νόησης σε σχέση με το ευμετάβολο του παθητικού νου. Ο ενεργητικός νους αποτελεί μια μορφή υπέρβασης της χρονικότητας της απλής εμπειρικής σκέψης⁴².

γ. Η πρωταρχικότητα και η αναγκαιότητα των αρχών γνώσης όπως τεκμαίρεται μέσα από το Β' βιβλίο των Φυσικών, το Β' βιβλίο του Περί Ψυχής και το Α' βιβλίο των Μετ. Φυσικών.

Συσχετίζοντας το Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά με την μελέτη της φύσεως μπορούμε να συναγάγουμε ότι ο Αριστοτέλης θέλει να θέσει σε τάξη το ήδη γνωστό και να του δώσει επιστημονική εγκυρότητα. Ίσως, θα λέγαμε, ότι περισσότερο θέτει τις αρχές συγκρότησης της φύσης κατά συνέπεια και της γνώσης παρά αποδεικνύει με την σύγχρονη (μαθηματική) έννοια της απόδειξης, θεωρήματα, που μάλλον σε μια αέναη αναγωγή στο άτοπο θα τον οδηγούσαν. Ο Guthrie⁴³, επισημαίνει ότι το επιχείρημα της αναγωγής στο άτοπον το βρίσκουμε για πρώτη φορά σ'

⁴² Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την εμπειρική σκέψη (σκέψις) που εκφράζει ο παθητικός νους (empirical thought) από την πνευματική εγρήγορση της ενεργητικής νόησης (αγχίνια). Αυτός ο διαχωρισμός αντιστοιχεί, θεωρητικά, στην διάκριση δύο γνωστικών λειτουργιών της νοητικής ψυχής, όπως θα φανεί στο Περί Μνήμης και Αναμνήσεως, στην μνήμη που ορίζεται ως έξις του πρώτου αισθητικού και αφορά στις αποθηκευμένες εμπειρικές παραστάσεις του παθητικού νου και στην ανάμνηση που αφορά στην «εννοιοποίηση» από τον ενεργητικό νου των ομοίων μνημών σε γενικότατα είδη.

⁴³ W.K.C., Guthrie., A History of Greek Philosophy. Vol. IV Plato, The Man and his Dialogues Earlier Period, Cambridge 1975.

έναν από τους πρώιμους πλατωνικούς διαλόγους, τον Λύση, όταν αναζητείται το τελικό αίτιο της φιλίας (το πρώτον φίλον). Αργότερα στον Παρμενίδα θα αποτελέσει το κύριο επιχείρημα ενάντια στην πλατωνική μέθεξι των ιδεών.

Ακολουθώντας τα Αναλ. Ύστερα οι αρχές επιστημονικής συγκρότησης της φύσης και της γνώσης δεν είναι μόνο αληθείς με την έννοια της πλήρους αντιστοιχίας φύσης και γνώσης αλλά και πρωταρχικές με την έννοια ότι δεν χρειάζονται απόδειξη. Η σύλληψις του πρωταρχικού αιτίου είναι δυνάμει και σύλληψις του αποτελέσματος και αυτή η αιτιώδης σχέση είναι τόσο αναγκαία όσο και δεσμευτική. Απ' αυτό συνάγεται ότι εάν γνωρίζουμε την αιτία θα εξαχθεί λογικά η γνώση μας για τα πράγματα, με την έννοια ότι η επιστημονική γνώση προϋποθέτει πάντοτε καθολικούς όρους συγκρότησης. Αυτή είναι η πρώτη αξιωματική παραδοχή στα Αναλ. Ύστερα. Εάν όμως έπρεπε αυτοί οι καθολικοί όροι να αποδειχθούν μέσω άλλων ανώτερων αρχών η πρωταρχικότητά τους θα χανόταν, εφόσον δεν θα μπορούσαμε να πούμε πλέον ότι η σύλληψις του πρώτου αιτίου είναι "δυνάμει" σύλληψις του αποτελέσματος. Η έννοια της "πρωταρχικότητας" σημαίνει ότι οι αρχές είναι πρώτες ιεραρχικά και δεσμευτικά. Εάν αναιρούνταν αυτή η πρωταρχικότητα μέσω άλλων αρχών, που θα έπρεπε να αποδείξουν τις πρώτες, θα αναιρούνταν η ίδια η αξιωματοποίηση της γνώσης. Μία από τις πρώτες μάλιστα αξιωματικές παραδοχές που θέτει στη μελέτη της φύσεως, χωρίς όμως να την αποδεικνύει, γιατί απλά δεν χρειάζεται, είναι ότι όλα τα επιμέρους φύσει όντα έχουν μέσα τους μία πρωταρχική αυτοδύναμη αρχή εξήγησης, την φύση.

Στο Β' βιβλίο από τα Φυσικά μπορούμε να δούμε με ποιο τρόπο ο Αριστοτέλης θεμελιώνει τον αναγκαίο και πρωταρχικό χαρακτήρα της φύσης χωρίς να χρειάζεται να αποδείξει αυτή την αναγκαιότητα μέσω μιας άλλης ανώτερης (ιεραρχικά) αρχής που, εν τέλει, θα υποβίβαζε τον

αξιοματικό ρόλο της φύσης. Η θεμελίωση γίνεται μέσω της αμοιβαίας σχέσης (αντιστοιχία) εμπειρίας και νόησης, όπως τεκμαίρεται από το Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσ.

Συγκεκριμένα, ο αυτοδύναμος και πρωταρχικός χαρακτήρας της φύσης θεμελιώνεται σε μία μεταφυσική παραδοχή που συνοψίζει άμεσα την αναγκαία σχέση εμπειρίας και νόησης στην διαδικασία της γνώσης των φύσει όντων και της συγκρότησης της φιλοσοφίας της φύσεως εν γένει. Ακολουθώντας το Β' βιβλίο από τα Φυσικά, αναφέρεται ήδη στην προγραμματική έρευνα της φύσης ότι “η φύσις ἐστὶν γνῶριμον δι' αὐτόν”⁴⁴. Η φράση “γνώριμον δι' αὐτόν” κάθε άλλο παρά το αυταπόδεικτο σημαίνει. Αντίθετα, υποδηλώνει ότι η ύπαρξη της φύσης γίνεται γνώσιμη εμπειρικά (επαγωγικά), καθώς από την εμπειρική παρατήρηση των φύσει όντων συντίθεται μία υπόληψις περί του καθόλου και αυτή δεν είναι άλλη απ' το ότι τα φύσει όντα έχουν μέσα τους μία αρχή κίνησης και στάσις. Ουσιαστικά πρόκειται για μια μετάβαση από την ενάργεια της εμπειρίας στη σύλληψη του είδους μέσω της νόησης. Η μελέτη της φύσεως επομένως αρχίζει με μια “πρώτη” αρχή, την αρχή της φύσεως που είναι εγγενής στα φύσει όντα, αντίθετα απ' τις πλατωνικές ιδέες, των οποίων ο χαρακτήρας είναι υπερβατικός, ωστόσο εξίσου αντικειμενικός όπως και οι αριστοτελικές αρχές. Παρενθετικά, τόσο ο Αριστοτέλης όσο και ο Πλάτωνας θεμελιώνουν τις αρχές και τις ιδέες τους αντίστοιχα με τρόπο ρεαλιστικό. Οι πλατωνικές ιδέες ως “*realia*” αντιστοιχούν στην πραγματικότητα, έτσι, δεν είναι απλά ιδεατά κατασκευάσματα της νόησης, όπως είναι για τον Berkeley “*esse est percipi*” (το να υπάρχει κάτι σημαίνει το να γίνεται αντιληπτό). Αυτή ουσιαστικά είναι και η διαφορά του επιστημονικού ρεαλισμού από τον ιδεαλισμό.

⁴⁴ Αριστοτέλους., Β' Βιβλίο από τα Φυσικά, 193 α 4-6. εισ. μετ. σχ. Β. Κάλφας, εκδ Πόλις

Ο εγγενής χαρακτήρας της ύπαρξης της φύσης θεμελιώνεται επαγωγικά, έχει ωστόσο αναγκαία επιστημολογική ισχύ αποτελεί δηλαδή συγκροτητική αρχή της γνώσης που εξαρτάται από τον ανεξάρτητο ρόλο της νόησης να συνθέτει μια υπόληψη περί του είδους με αφετηρία την εμπειρία. Η επιστημολογική αναγκαιότητα της αρχής της φύσεως συνάδει με τον δεσμευτικό χαρακτήρα αυτής της αρχής, εφόσον εάν αναιρεθεί δεν μπορεί να συγκροτηθεί επιστημονικά μια μελέτη της φύσεως. Εκ των πραγμάτων εάν δεν “μάθουμε” ότι η φύση υπάρχει με την σημασία που η έννοια του μαθήματος συνοψίζεται ως μια πορεία σύνθεσις στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ., δεν μπορούμε να σκεφτούμε για ότι αποτελεί πραγμάτωση της φύσης, δηλαδή, δεν μπορούμε να μιλήσουμε επιστημονικά για τα φύσει όντα. Η αρχή της φύσης είναι, εν τέλει, προϋπόθεση κάθε απόδειξης ή διαφορετικά όρος αναγκαίος ώστε να σκεφτόμαστε επιστημονικά για τον κόσμο. Δεν χρειάζεται να αποδειχτεί η αναγκαιότητα της ύπαρξης της μέσω μιας ανώτερης αρχής, εφόσον το καθαρό θεωρητικό μέρος της νόησης μπορεί να συλλάβει την αναγκαιότητα της, συνθέτοντας απλά τα όμοια εμπειρικά εννοήματα της φύσης. Η σύνθεση αφορά στο δεύτερο επίπεδο περί του είδους. Στο σημείο αυτό, τεκμαίρεται άμεσα η συνάφεια του Α' βιβλίου από τα Μετ. Φυσικά, όπου θεμελιώνεται η μέθοδος της επαγωγής με την μελέτη της φύσεως όπου αναζητείται το πρώτο αίτιο των φύσει όντων. Για τον Αριστοτέλη τόσο το επιστημολογικό μέρος, αυτό που ονομάζεται φιλοσοφία της επιστήμης, όσο και η καθεαυτή μελέτη του ειδικού αντικείμενου της φύσης αποτελεί μια αδιάσπαστη ενότητα. Είναι αδύνατον να μιλάμε επιστημονικά για ένα κομμάτι του επιστητού χωρίς μέθοδο, όπως είναι αδύνατον να κάνουμε μία ανεξάρτητη θεωρία μεθόδου χωρίς το αντικείμενο επιστημονικής μελέτης. Συνεπώς το ερώτημα του πως μπορούμε να γνωρίσουμε, ποιά είναι η πρώτη πηγή γνώσης, και τι σημαίνει “γνωρίζω”, δηλαδή, η αιτιακή θεωρία γνώσης δεν

είναι χωρισμένο από το πρόβλημα του πως συγκροτείται η επιστημονική αναγκαιότητα των πρώτων αρχών.

Εάν ο Αριστοτέλης χώριζε στην εμπειρική μελέτη της φύσεως το πρόβλημα του πως είναι δυνατόν να γνωρίσουμε τη φύση, αφετηρία της γνώσης είναι η εμπειρία και προϋποθέτει τόσο την ενάργεια της εμπειρίας όσο και την δυνατότητα της εμπειρικής πρόσληψης της αίσθησης, “το φανταστόν” από το πρόβλημα της μεθόδου και των πρωταρχικών κριτηρίων επιστημονικής αναγκαιότητας που προϋποθέτει την αναγκαία σύνδεση του ρόλου της αίσθησης να εντυπώνει την φύση “*affectio*” με τον αυτόνομο ρόλο της νόησης να “θεωρεί”, δηλαδή να ταξινομεί και να συνθέτει κατά το όμοιον, δεν θα μπορούσαμε, νομίζω, να εξηγήσουμε γιατί ο Αριστοτέλης δεν μπορεί να είναι ένας απλός εμπειριστής, ούτε ένας αφελής ρεαλιστής “*naïve realism*” σύμφωνα με τον οποίο ο κόσμος είναι όπως φαίνεται, ούτε βέβαια και υποστηρίζει κάποιου είδους ψυχολογική ερμηνεία της εμπειρίας, όπως αντίθετα κάνει ο Hume. Το να πούμε ότι η εμπειρία αποτελεί αφετηριακό σημείο της γνώσης, όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στα Αναλ. Ύστερα ότι χωρίς την αίσθηση δεν μπορεί να υπάρξει γνώση⁴⁵, δεν σημαίνει αυτόματα ότι ο Αριστοτέλης είναι ένας εμπειριστής που θεμελιώνει τις αρχές του εμπειρικά μόνο, ή ότι η εμπειρική προέλευση των αρχών αναιρεί, εκ των πραγμάτων, την ισχύ της επιστημονικής τους αναγκαιότητας. Αυτό τεκμαίρεται όχι μόνο από τον ανεξάρτητο ρόλο της νόησης να συνθέτει το εμπειρικό περιεχόμενο της φύσης, αλλά και από τον ίδιο το λειτουργικό ρόλο της αίσθησης, που νομίζω ότι διαφοροποιείται από την απλή παραστασιακή αντίληψη των εμπειριστών. Σύμφωνα με το Β' βιβλίο του

⁴⁵ ο.π., 36, επίσης, Κατηγ. 7. 7b, «το αισθητό πρότερον της αισθήσεως δοκεί είναι, το μεν γαρ αισθητόν αναιρεθέν συναναιρεί την αίσθησιν, η δε αίσθησις το αισθητόν ου συναναιρεί».

Περί Ψυχής⁴⁶ η ενεργοποίηση του αισθητικού μέρους της ψυχής από ένα ενεργητικό αισθητό είναι μια διαδικασία “κίνησης” από μια δύναμη κατάσταση της αίσθησης σε μια ενέργεια, ανάλογη της κίνησης προς την ίδια την γνώση, γιατί και η γνώση προϋποθέτει την εσωτερική ανεξάρτητη κίνηση της νόησης απ’ το ό,τι των πραγμάτων στην αιτιακή τους σύνδεση (διότι). Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο επίπεδα “εντελέχειας”⁴⁷ που αντιστοιχούν, νομίζω, στα δύο επίπεδα σύνθεσης που είδαμε στο Α' βιβλίο των Μετ. Φυσικών. Το πρώτο επίπεδο εντελέχειας που αφορά στο αισθητικό μέρος της ψυχής (η κατ' ενεργείαν αίσθησιν) περιλαμβάνει το σύνολο των διαφορετικών εμπειρικών παραστάσεων της μνήμης. Η μνήμη είναι λειτουργία του αισθητικού μέρους σύμφωνα με το “Περί μνήμης και αναμνήσεως”⁴⁸ που συνθέτει από το σύνολο των επιμέρους παραστάσεων ενός αντικειμένου ένα πρώτο εννόημα. Το πρώτο αυτό επίπεδο είναι όρος ή δυνατότητα συγκρότησης του δεύτερου επιπέδου σύνθεσης που αφορά στην εντελέχεια της νόησης και περιλαμβάνει τον ανεξάρτητο τώρα από τις αισθήσεις ρόλο της νόησης να “συγκροτεί” τις γενικές έννοιες για να “δομεί” με αυτές τον κόσμο. Ο ρόλος της είναι είτε συγκροτητικός, είτε δομικός. Ο Αριστοτέλης, μάλιστα, διακρίνει τα δύο επίπεδα συγκρότησης της γνώσης, η κατ' αίσθησιν εντελέχεια προϋποθέτει ένα εξωτερικό αντικείμενο και αφορά το συγκεκριμένο, αντίθετα η εντελέχεια της νόησης προϋποθέτει την ανεξαρτησία από το εξωτερικό αντικείμενο, την αυτόνομη λειτουργία της σύνθεσης που γίνεται μέσα στο διαφορετικό

⁴⁶ Αριστοτέλους., Περί Ψυχής Β', 417α5-20. Η αισθητική ικανότητα της ψυχής είναι δύναμη όχι εντελέχεια. Όταν παρουσιασθεί το αισθητό ενεργοποιείται και η αίσθησις.

⁴⁷ Περί Ψυχής Β, (412α20). Η ψυχή είναι εντελέχεια σώματος με δύο σημασίες, με το νόημα της ατομικής εγρήγορσης και με το νόημα του θεωρείν, (επιστήμη)., Μικρ. Φυσικά.

⁴⁸ Αριστοτέλους., «Περί Μνήμης και Αναμνήσεως», Μικρά Φυσικά, 450α, «η δε μνήμη ακόμη και των νοητών πραγμάτων δεν υπάρχει χωρίς παράσταση, ώστε η μνήμη μόνο εμμέσως αναφέρεται στη νόηση, καθ' εαυτήν είναι λειτουργία του πρώτου αισθητικού».

γένος της ψυχής (τον θεωρητικό νου) και αφορά στη συγκρότηση καθολικών εννοιών⁴⁹.

Ο τρόπος με τον οποίο ο Αριστοτέλης μας δείχνει τα δύο επίπεδα “εντελέχειας” στην διαδικασία της γνώσης μας αφήνει να καταλάβουμε ότι δεν είναι ένας αφελής εμπειριστής, αντίθετα αρχίζει από την εμπειρία σε μία εξελικτική, ανοδική, πορεία της γνώσης από την εντελέχεια της αίσθησης στην εντελέχεια της νόησης για να συνθέσει σε μία τάξη που ανταποκρίνεται, οντολογικά, στην δέουσα αρμονία της φύσης το περιεχόμενο της εμπειρίας και του δίνει μέσω της νόησης αναγκαίο χαρακτήρα.

δ. Τα θεωρητικά κριτήρια της επιστήμης των πρώτων αρχών (Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ.) σε σχέση με το θεωρητικό χαρακτήρα του ενεργητικού νου (καθολικότητα και αντικειμενικότητα, ακρίβεια και σαφήνεια, αυτοτέλεια και πρωταρχικότητα).

Στο Ζ' Βιβλίο από τα Ηθ. Νικ. ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η γνώση (η σοφία) είναι η σύνδεση του νου που περιλαμβάνει τις αυταπόδεικτες (καθολικές) αρχές της φύσης, οι οποίες συνάγονται επαγωγικά, με την επιστήμη, δηλαδή, με την παραγωγική δομή εξήγησης που περιλαμβάνει τις θεωρητικές προκείμενες του αποδεικτικού συλλογισμού που έχουν αναγκαίο και διδάξιμο χαρακτήρα, ώστε η γνώση δεν είναι παρά μια μορφή εξήγησης που προϋποθέτει άμεσες και αναγκαίες προτάσεις, από τις οποίες παράγεται το θεωρητικό αποτέλεσμα της γνώσης⁵⁰.

⁴⁹ Περί Ψυχής Β., (417b19), «η αίσθηση σε εντελέχεια είναι ανάλογη με την επιστήμη σε εντελέχεια», επίσης βλ. Βιβλίο Γ, 431α5.

⁵⁰ Ο Αριστοτέλης διακρίνει το λογικό μέρος της ψυχής ανάμεσα στη βούλευση (τον πρακτικό συλλογισμό σχετικά με τα ορθά μέσα για την ικανοποίηση μιας επιθυμίας) από την καθαρή μορφή του νου (τον θεωρητικό συλλογισμό προς την αποδεικτική γνώση η οποία αποτελείται από τρεις προτάσεις : τη μείζονα προκείμενη που περιλαμβάνει ένα

Έτσι, η επιστήμη σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Αριστοτέλης στο Ζ' Βιβλίο, όπου αναλύει το περιεχόμενο των διανοητικών αρετών, είναι μια οργανωμένη, συστηματική και συνεκτική μορφή γνώσης με δομή εξηγητική (παραγωγική) της οποίας η θεωρητική αφόρμηση γίνεται από άμεσες και αναγκαίες προτάσεις, δηλαδή, από αναγκαίες προκειμένες που χρησιμοποιούνται για να αποδείξουν με τρόπο αναγκαίο το συμπέρασμα. Συνεκδοχικά αποτελεί μια ολοκληρωμένη μορφή «μαθήματος» με τη σημασία ότι εκφράζει μια συγκροτημένη, με αναγκαίους όρους και συνεκτική (απαγωγική) σκέψη, η οποία μπορεί να διδαχθεί, γι' αυτό και τα μαθηματικά που έχουν απαγωγική δομή εξήγησης αποτελούν την πρώτη θεωρητική μορφή οργανωμένου (εύτακτου) μαθήματος. Στο Α' Βιβλίο από τα Αν. Ύστερα ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι κάθε διδασκαλία και μάθηση είναι προϊόν διανοητικής διεργασίας που παράγεται από μια προϋπάρχουσα γνώση⁵¹. Η εκ των προτέρων αυτή γνώση είναι η σύλληψη των πρώτων αρχών της φύσης, οι οποίες έχουν αναγκαίο και προφανή χαρακτήρα, όπως η πρόταση ότι η φύσις είναι αρχή κίνησης και στάσης. Από την άλλη η μάθηση είναι μια μορφή συναγωγής και συλλογισμού που η αναγκαιότητα της στηρίζεται στην αναγκαιότητα της πρώτης θεωρητικής πρότασης. Έτσι, η καθολικότητα και η αναγκαιότητα του χαρακτήρα της επιστήμης εξαρτάται από τον καθολικό χαρακτήρα του ενεργητικού νου που συγκροτεί τις πρώτες θεωρητικές αρχές της επιστήμης.

Στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά ο Αριστοτέλης μας δίνει τα κριτήρια της επιστημονικής γνώσης. Εκείνοι οι οποίοι κατέχουν μια θεωρητική τέχνη

αναγκαίο μέσο όρο → την ελάσσονα → το συμπέρασμα). Στα Αν. Ύστερα ο Αριστοτέλης επισημαίνει την αναγκαία ύπαρξη ενός μέσου όρου ώστε το συμπέρασμα του αποδεικτικού συλλογισμού να είναι αναγκαίο (Α, 75 α 1-35). Ανάμεσα στο μέσο όρο (γεν. υποκείμενο) και την κατηγοριακή ιδιότητα υπάρχει μια αναγκαία σχέση : όλοι οι άνθρωποι είναι θνητοί. Εάν γνωρίζουμε την μείζονα προκειμένη, γνωρίζουμε δυνάμει και το συμπέρασμα.

⁵¹ Αν. Ύστερα Α, (71α), «πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως».

μπορούν να την διδάξουν, ενώ οι άνθρωποι της εμπειρίας (ο εμπειρικός γιατρός) δεν μπορούν.

Η οργανωμένη γνώση είναι μια μορφή θεωρητικής τέχνης (υπόληψις) που συγκεφαλαιώνει τα εμπειρικά εννοήματα στα καθολικά αίτια των πραγμάτων τα οποία ο θεωρητικός νους μπορεί να διδάξει.

Η επιστήμη έχει καθολικό και ενιαίο χαρακτήρα, καθώς ο θεωρητικός (ενεργητικός) νους συγκροτεί τις καθολικές φύσεις των όντων, όσο είναι δυνατόν και αγνοεί τις επιμέρους (ενδεχομενικές) υποκειμενικές σχέσεις, «ύπολαμβάνομεν δὴ πρότον μὲν ἐπίστασθαι πάντα το σοφόν» (982α8-10).

Ο Αριστοτέλης θέτει το κριτήριο της καθολικευσιμότητας της γνώσης. Η τέχνη είμαι μια μορφή αιτιακής εξήγησης που περιλαμβάνει τα καθολικά αίτια των φύσει όντων. Το κριτήριο της καθολικευσιμότητας συνδέεται με τον καθολικό χαρακτήρα του ενεργητικού νου στην ψυχολογική πραγματεία, καθώς αποτελεί την σύλληψη της μορφικής αρχής των όντων γι' αυτό και ορίζεται ως «η μορφή των μορφών».

Οι καθολικές αρχές της επιστήμης είναι δύσκολες, «εἶτα τόν τά χαλεπά γνῶναι δυνάμενον και μή ῥάδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν», (982 α 10-11). Η δυσκολία πρόσβασης στις πρώτες αρχές της γνώσης οφείλεται στο ότι προϋποθέτουν μια ανώτερη αναστοχαστική λειτουργία της νόησης, η οποία προσιδιάζει μόνο στην καθαρή φύση του ενεργητικού νου.

Στο Ζ' Βιβλίο από τα Ηθ. Νικ. ο Αριστοτέλης κατατάσσει την καθαρή μορφή της νόησης στις διανοητικές αρετές. Απόρροια της αναστοχαστικής λειτουργίας του ενεργητικού νου, είναι ο αληθής και αξιόπιστος χαρακτήρας των αρχών που συλλαμβάνει. Το κριτήριο της επιστημονικής εγκυρότητας των θεωρητικών αρχών της γνώσης συνδέεται με την θεωρητική αντιστοιχία που θεμελιώνει ο Αριστοτέλης μεταξύ του καθαρού νου και του λόγου της φύσης, «ἔτι τόν ἀκριβέστερον και τόν διδασκαλικώτερον τῶν αιτίων σοφώτερον εἶναι περί πᾶσαν ἐπιστήμην» (982 α 13-14).

Το τρίτο κριτήριο των θεωρητικών αρχών είναι η θεωρητική τους αυτάρκεια στο βαθμό που τις συλλαμβάνουμε γι' αυτές τις ίδιες και όχι για την πρακτική τους σκοπιμότητα. Η γνώση των πρώτων αρχών είναι δυνάμει η γνώση του αποτελέσματος, ώστε δεν απαιτείται κάποια άλλη θεωρητική προκειμένη πάνω απ' αυτές τις πρώτες αρχές, όπως απαιτείται στην περίπτωση της πλατωνικής επιστήμης όπου η θεωρητική αλήθεια των πλατωνικών ιδεών εξαρτάται από την θεωρητικά αλήθεια της ανυπόθετης αρχής του Αγαθού.

Η θεωρητική αυτάρκεια των πρώτων αρχών της επιστήμης συνδέεται με την θεωρητική αυτοδυναμία του ενεργητικού νου που αποτελεί το θεωρητικό κριτήριο της αλήθειας και όχι μια απλή «μεσότητα», όπως ο παθητικός νους ο οποίος αποτελεί το προθεωρητικό (εμπειρικό) προστάδιο της γνώσης, «τοῦ εἰδέναι χάριν αἰρετήν οὔσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν», (982 α 15-17).

Ο ενεργητικός νους αποτελεί την τελική κατάσταση (αυτοπραγμάτωση) της νόησης που επιλέγεται γι' αυτή την ίδια, ενώ η παθητική διάθεση της νόησης αποτελεί το ενδιάμεσο στάδιο που αποτελεί μια μορφή εμπειρικής πρόσληψης του εξωτερικού κόσμου και δεν παρουσιάζει την θεωρητική ακρίβεια και νοηματική αυτοτέλεια του ενεργητικού νου.

ε. Τα αριστοτελικά κριτήρια γνώσης σε σχέση με το στωικό κριτήριο αληθείας (καταληπτική φαντασία).

Στο σημείο αυτό μπορούμε να συμπεράνουμε ότι ο Αριστοτέλης δεν έχει μια απλή παραστασιοκεντρική εκτίμηση της γνώσης (representational theory). Η γνώση μπορεί να προϋποθέτει την εμπειρία δηλαδή τα φανταστά δεν ταυτίζονται όμως με αυτά. Εάν ο Αριστοτέλης είχε μια απλή θεώρηση του κόσμου ως παράσταση ή είδωλο (εντύπωμα) θα έμενε

μονάχα στο πρώτο επίπεδο της κατ' αίσθησιν εντελέχειας, ωστόσο δεν το κάνει γιατί αναζητάει τους αναγκαίους όρους της γνώσης. Εκείνοι, νομίζω, που εκφράζουν μια αντίληψη της γνώσης ως απλή παράσταση του κόσμου, είναι οι Στωικοί, για τους οποίους το κριτήριο αληθείας της γνώσης δεν είναι άλλο από την “καταληπτική φαντασία”, δηλαδή, τη φαντασία που “πιάνει” με ακρίβεια τα εξωτερικά χαρακτηριστικά του αντικειμένου⁵². Ο Ζήνων, χαρακτηριστικά, διακρίνει το πρώτο στάδιο γνώσης που είναι η καταληπτική φαντασία από την “κατάληψη” που αντιστοιχεί στην κατανόηση του περιεχομένου της παράστασης. Η κατάληψη παραλληλίζεται με μια γροθιά που κλείνει και αγκιστρώνει μέσα της το νόημα της παράστασης. Ο Αριστοτέλης, νομίζω, ότι απέχει πολύ από το στωικό κριτήριο αληθείας, εφόσον για τον ίδιο τα κριτήρια γνώσης έχουν συγκροτητικό και αναγκαίο χαρακτήρα, όχι εμπειρικό και αυτή η αναγκαιότητα θεμελιώνεται μέσω της αναγκαίας σχέσης νόησης και εμπειρίας. Οι Στωικοί μολονότι κάνουν μια θεωρία «περί κριτηρίου αληθείας» και έχουν υιοθετήσει μια σαφώς τελεολογική αντίληψη για τον κόσμο εφόσον θεωρούν ότι ο κόσμος έχει τη δέουσα τάξη, δεν μας μιλούν, νομίζω, με αυστηρούς όρους ή αρχές επιστημονικής αναγκαιότητας της γνώσης, τέτοιες δηλαδή που να αρμόζουν σε ένα σύμπαν θεοκρατικό και αρμονικό, στο οποίο μάλιστα προσιδιάζει μια εξήγηση τελεολογικού χαρακτήρα⁵³ είναι χαρακτηριστικό ότι δεν υιοθετούν στην εξήγηση τους τα τέσσερα αριστοτελικά αίτια, αντίθετα, όταν ο ίδιος ο Ποσειδώνιος αναφέρεται στην έννοια του αιτίου ενός πράγματος, αναφέρεται σ' αυτό το οποίο προκάλεσε την μεταβολή του, δηλαδή στο ποιητικό του αίτιο⁵³, ούτε έχουν συγκροτήσει συστηματικά μια εμπειρική μέθοδο γνώσης, όπως ο Αριστοτέλης συγκροτεί στα Αναλ. Ύστερα. Το κριτήριο αληθείας

⁵² A.A. Long., Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, 4, Ο Στωικισμός, σ.σ. 201-212, επίσης βλ. Σέξτος Εμπειρικός., «Προς Λογικούς Α», 227-261 όπου αναλύεται το στωικό κριτήριο αληθείας.

⁵³ Long., Η Ελληνιστική Φιλοσοφία. σ. 340 και Edelstein (F95), «το πρώτο ποιούν ή το αρχηγόν ποιήσεως», Posidonius : vol. I The Fragments (Cambridge University Press).

των Στωικών δεν έχει τον αυστηρό και απόλυτο χαρακτήρα, δηλαδή, την αναγκαία καθολικευσιμότητα που έχουν οι αριστοτελικές αρχές γνώσης, αντίθετα οι ίδιοι οι Στωικοί θεωρούν ότι η καταληπτική φαντασία απλά αποτυπώνει πιστά τα χαρακτηριστικά του αντικειμένου και η αλήθεια του περιεχομένου της οφείλεται στην ενάργεια της⁵⁴, ώστε παραβλέπουν το ενδεχόμενο πλάνης η οποία είναι το κύριο επιχείρημα ενάντια στη στωική θεωρία του κριτηρίου που θα εγείρουν οι σκεπτικοί σύμφωνα με τους οποίους δεν υπάρχει αντικειμενικό κριτήριο αληθείας, ούτε βέβαια γνώση⁵⁵. Οι Στωικοί, επομένως, σε σχέση με τον Αριστοτέλη, δεν θεμελιώνουν τον αναγκαίο χαρακτήρα του κριτηρίου αληθείας συνδέοντας αναγκαία την εμπειρία (φαντασία) με τον ανεξάρτητο ρόλο της νόησης να συνθέτει επαγωγικά ώσπου να θεωρήσει επιστημονικά σε ένα είδος “σύλληψις” τα βαθύτερα αίτια της φύσης. Ουσιαστικά πρόκειται για ένα κριτήριο με εμπειρικό και ατομικό χαρακτήρα. Το αντικείμενο της καταληπτικής φαντασίας είναι το επιμέρους φανταστόν και όχι για μια καθολική αρχή με αντικειμενικό χαρακτήρα.

Η αντικειμενικότητα των πρώτων αρχών της γνώσης θεμελιώνεται άμεσα όχι μόνο στο Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσικά μέσω της αναγκαίας σχέσης της εμπειρίας και νόησης που συνθέτει κατά το όμοιον, δηλαδή, ομοιογενοποιεί τα εννοήματα της εμπειρίας, αλλά και μέσω της οντολογικής θεμελίωσης της γνώσης ως «εντελέχεια της νόησης» που είναι ανάλογη με τον ορισμό της αριστοτελικής ψυχής, σύμφωνα με το Β' βιβλίο του “Περί Ψυχής”⁵⁶. Έτσι θα φανεί ότι δεν μπορούμε να δούμε την

⁵⁴ ο.π., 52, Σ. Εμπειρικός., «αυτή γαρ εναργής ούσα και πληκτική μόνον ουχί των τριχών φασί, λαμβάνεται κατασπώσα ημάς εις συγκατάθεσιν...» 257.

⁵⁵ ο.π., 52, Long., σ.σ. 129 –176, Σ. Εμπειρικός, 150 κ.ε. «Οι δε περί τον Αρκεσίλαον προηγουμένως ουδέν ώρισαν κριτήριον, οι δε και ωρικέναι δοκούντες τούτο κατά αντιπαρεξαγωγήν την ως προς τους Στωικούς απέδωσαν».

⁵⁶ Αριστοτέλους., Περί Ψυχής Β, 412α19 «Αναγκαίον άρα την ψυχήν ουσίαν είναι ως είδος σώματος φυσικού δυνάμει ζωήν έχοντος. Η δ' ουσία εντελέχεια...», Βλ. επίσης 412α20 «Τοιούτου σώματος εντελέχεια. Αυτή λέγεται διχώς, η μεν ως επιστήμη η δ' ως το θεωρείν...» Βλ. επίσης 417b19.

θεμελίωση της αναγκαιότητας των κριτηρίων γνώσης στα Αναλ. Ύστερα ανεξάρτητα από το Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσ. και το Β' βιβλίο του Περί Ψυχής.

Το δεύτερο, νομίζω, ουσιαστικό σημείο διαφοροποίησης από την στωική θεωρία του κριτηρίου είναι, ότι ενώ οι Στωικοί λόγω της “ενάργειας” της καταληπτικής (αληθούς) φαντασίας απορρίπτουν το ενδεχόμενο πλάνης, ο Αριστοτέλης δεν παραβλέπει το ενδεχόμενο πλάνης που οφείλεται στην ανάρμοστη (συμπτωματική) σύνθεση των εννοημάτων στην εξελικτική διαδικασία της γνώσης όπως αναφέρει στο Γ' βιβλίο του “Περί Ψυχής”⁵⁷.

στ) Η θεωρητική διάκριση του ενεργητικού νου από τον υποκειμενικό ιδεαλισμό του Berkeley.

Στην ψυχολογική πραγματεία βρίσκουμε τις απαρχές συγκρότησης της αντιληπτικής παράστασης, καθώς η γνώση έχει για τον Αριστοτέλη ένα βαθμό εμπειρικής επάρκειας. Ο τρόπος που ο Αριστοτέλης συγκροτεί το ρόλο της παράστασης σε σχέση με την διασκεπτική ικανότητα της νόησης, μας θυμίζει τη νεότερη εμπειρική παράδοση (Locke) ως προς τον τρόπο πρόσληψης (αφομοίωσης) της εξωτερικής εμπειρικής φύσης σε μια προσπάθεια να ασκήσει κριτική στην καρτεσιανή θεωρία γνώσης και συγκεκριμένα στις έμφυτες ιδέες που αποτελούν τις καθαρές απλές έννοιες της νόησης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο Αριστοτέλης μπορεί να αναχθεί ερμηνευτικά στην νεότερη εμπειρική αντίληψη ως προς το πρόβλημα της σχέσης εμπειρίας και νου, όπως εκφράζεται από τον Berkeley.

⁵⁷ Αριστοτέλους., Περί Ψυχής Γ, 430α25, «Σε κείνα όμως τα πράγματα όπου η πλάνη και η αλήθεια βρίσκουν θέση έχομε πια σαν μια σύνθεση εννοημάτων ενωμένων σαν να είναι ένα όπως είπε και ο Εμπεδοκλής : «έτσι βλάστησαν κεφαλές πολλών ζώων χωρίς λαιμό». Βλ. επίσης Περί Ερμηνείας 1, 16α13, «περί γαρ σύνθεσιν και διαίρεσιν έστι το ψεύδος και το αληθές».

Ο Berkeley συνδέει άμεσα και αποκλειστικά την ύπαρξη του εξωτερικού κόσμου, καθώς και τον σχηματισμό εμπειρικών παραστάσεων με την ικανότητα του ίδιου του υποκειμένου να τον προσλαμβάνει, ώστε ο υποκειμενικός του ιδεαλισμός αποτελεί μια εκδοχή του πρωταγόρειου δόγματος, σύμφωνα με το οποίο τα αντιληπτικά ανθρώπινα αισθήματα αποτελούν το κριτήριο της γνώσης. Για τον Berkeley ο εξωτερικός κόσμος δεν υπάρχει ανεξάρτητα από την νόηση, αλλά αντίθετα υφίσταται στο μέτρο που γίνεται αντιληπτός από την ανθρώπινη (αισθητηριακή) αντίληψη (*esse est percipi*). Αντίθετα, ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι ο εξωτερικός κόσμος υφίσταται ως μια υπαρκτή πραγματικότητα, δεν γίνεται να μην υφίσταται και ο νους είναι σε θέση να τον κατανοήσει με τρόπο αντικειμενικό. Η υπαρκτική βεβαιότητα της πραγματικότητας αποτελεί για τον Αριστοτέλη την αναγκαία γνωσιοθεωρητική προϋπόθεση, αυτό το νόημα έχει και η γενική παραδοχή περί της προφάνειας της φύσης στο βαθμό που η ύπαρξη της είναι αυταπόδεικτη. Σύμφωνα με την γενική αρχή του εμπειρισμού του Berkeley, κάθε πράγμα υπάρχει στο βαθμό που γίνεται αντιληπτό από την εσωτερική αντιληπτική εμπειρία του υποκειμένου, η οποία προσλαμβάνει μόνο τις αισθητές του ποιότητες. Είναι αδύνατον συνεπώς να σχηματιστεί μια ιδέα για το πράγμα ανεξάρτητα από τις αισθητές του ιδιότητες. Η ιδέα του ανθρώπου δεν υφίσταται ανεξάρτητα από τα κατά συμβεβηκός κατηγορήματα του χρήματος ή του ύψους και του μεγέθους. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν μόνο συγκεκριμένες και ατομικές παραστάσεις που αποτελούν το περιεχόμενο της υποκειμενικής συνείδησης του υποκειμένου και όχι γενικές (αφηρημένες) ιδέες καθ' όσον ο νους για τον Berkeley σ' αντίθεση με τον Αριστοτέλη δεν έχει την δύναμη να σχηματίσει καθαρές έννοιες ανεξάρτητα από τις αισθητές. Οι γενικές έννοιες είναι ακατανόητες, ώστε δεν έχουν πραγματική ισχύ. Οτιδήποτε βγαίνει έξω από την υποκειμενική συνείδηση είναι ακατανόητο.

Μ' αυτό τον τρόπο ο Berkeley ασκεί κριτική στον εννοιολογικό ρεαλισμό του Locke, ο οποίος διακρίνει μέσω της διαδικασίας της αφαίρεσης τις πρωτεύουσες ιδιότητες του σώματος, οι οποίες θεωρεί ότι έχουν αντικειμενική υπόσταση. Για τον Berkeley, όμως, κάθε διαδικασία αφαίρεσης δεν έχει κανένα νόημα στο βαθμό που η ύπαρξη συνδέεται μόνο με την εσωτερική εμπειρία.

Το βασικό επιχείρημα του Berkeley ενάντια στον εννοιολογικό ρεαλισμό του Locke είναι ότι εάν υποθέσουμε ότι οι πρωταρχικές ιδιότητες είναι είδωλα των πραγμάτων που υπάρχουν έξω ή ανεξάρτητα από το αντιληπτικό περιεχόμενο, όπως υποστηρίζει ο Locke, τότε ανάμεσα στα πράγματα έξω από την συνείδηση και τις ιδέες υφίσταται μια σχέση ομοιότητας. Αυτό, όμως, για τον Berkeley είναι άτοπο γιατί οι ιδέες μπορούν να συγκριθούν μόνο με ιδέες και όχι με πράγματα που υφίστανται κάθε αυτά.

Στο σημείο αυτό ο Berkeley αίρει κάθε δυνατότητα «θεωρητικοποίησης» της πραγματικότητας κατά τον τρόπο που επιχειρεί ο Αριστοτέλης στην ψυχολογική πραγματεία και αργότερα στη νεότερη φιλοσοφική σκέψη ο Locke. Για τον Berkeley δεν υπάρχουν καθαρές έννοιες της νόησης πέρα από τα αντιληπτικά αισθήματα, γι' αυτό και αρνείται κάθε μορφή αφαίρεσης στην διαδικασία της θεωρητικής σύλληψης του νου. Το υποκείμενο υφίσταται μόνο ως μια εσωτερική εμπειρία και όλη του η γνώση εξαρτάται απ' αυτή.

Ο ακραίος εμπειρισμός του Berkeley συνίσταται στο ότι ο κόσμος υφίσταται με την μορφή εμπειρικών παραστάσεων που είναι τα άμεσα και μοναδικά δεδομένα για το υποκείμενο, έτσι, ο κόσμος είναι έκφραση της υποκειμενικής του συνείδησης και όχι καθαρών εννοιών του νου ώστε δεν έχει αντικειμενική ύπαρξη έξω από την ανθρώπινη συνείδηση.

Όλα με μια έννοια είναι πραγματικά στο βαθμό που μεταφράζονται με όρους της εσωτερικής αίσθησης. Εδώ η υποκειμενική αντίληψη και

πραγματικότητα βρίσκονται στο ίδιο επίπεδο. Το μέτρο της αντίληψης καθορίζει το μέτρο της ύπαρξης του εξωτερικού κόσμου. Υπάρχει κάτι, μόνο εάν η εσωτερική μας εμπειρία το συλλαμβάνει.

Αυτή η μορφή υποκειμενικού ιδεαλισμού φαίνεται αδιανόητη για την αριστοτελική σύλληψη της γνώσης. Ο Αριστοτέλης έχει ένα οργανωμένο σχέδιο για την γνώση. Η πορεία της σκέψης του είναι αντίστροφη από την πορεία της σκέψης του Berkeley.

Ο Αριστοτέλης ξεκινάει από τα πράγματα για να πάει στις καθαρές έννοιες (ιδέες). Το αντικείμενο της αντίληψης υπάρχει πραγματικά πριν τον σχηματισμό της αντιληπτικής παράστασης. Μία ανάλογη σχέση θεμελιώνει και ο Locke. Αντίθετα, ο Berkeley ξεκινάει από τις ιδέες που έχουμε για τα πράγματα, ώστε να επιβεβαιώσουμε την ύπαρξη αυτών των πραγμάτων.

Μία δεύτερη ουσιαστική διαφορά είναι ότι ο νους μπορεί να σχηματίσει καθολικές ιδέες για τα πράγματα χωρίς να εμποδίζεται από τις επιμέρους αισθητές του ποιότητες, οι οποίες είναι απλά ενδεχομενικές, αρκεί να θέσει κριτήρια ομοιότητας ώστε να ομοιογενοποιήσει τα καθολικά χαρακτηριστικά του φυσικού Είδους, όπως θα φανεί στα βιολογικά έργα. Το επιχείρημα του Berkeley περί της αδυνατότητας σύγκρισης μεταξύ πράγματος και ιδέας αίρεται εφόσον ο Αριστοτέλης θεμελιώνει μια διαλεκτική σχέση μεταξύ φύσης και νόησης.

η. Ο εννοιολογικός ρεαλισμός του Locke (η θεωρία των πρωτευουσών ιδιοτήτων και η κριτική της έννοιας της ουσίας).

Από τον οντολογικό ορισμό του ενεργητικού νου ως «η μορφή των μορφών» φαίνεται πως ο Αριστοτέλης προβάλλει ένα ουσιαστικό επιχείρημα υπέρ της οντολογικής ανωτερότητας του ενεργητικού νου σε

σχέση με την παθητική διάθεση της νόησης, η οποία έχει ένα προθεωρητικό χαρακτήρα, εφόσον η νόηση δεν έχει ακόμα συλλάβει την καθολική μορφή του φυσικού Είδους⁵⁸.

Μολονότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται μια μορφή αναπαραστασιακής νόησης δεν οδηγείται σε μια φαινομεναλιστική προσέγγιση, ώστε να θεωρήσει ότι οι έννοιες της νόησης είναι «φαινόμενα» της πραγματικότητας, αλλά αντίθετα, αποτελούν θεωρητικές αντικειμενικές συλλήψεις που έχουν καθολικό και αναγκαίο χαρακτήρα.

Ο καθολικός χαρακτήρας του ενεργητικού νου συμπίπτει μ' ένα βασικό αξιολογικό κριτήριο της επιστήμης, αλλά αποτελεί το γνωσιοθεωρητικό αίτημα της νεότερης ορθολογικής σκέψης, όπως διαφαίνεται στο σύστημα γνώσης του Σπινόζα⁵⁹.

⁵⁸ Η αναζήτηση της ουσίας των πραγμάτων φαίνεται πως επιφορτίζει την ψυχολογική θεωρία και ιδιαίτερα την θεωρία της νόησης, όπως έχει επιφορτίσει και τη μελέτη της φύσεως, με επιμέρους αξιολογικές, οντολογικές, διακρίσεις καθώς η αίσθηση ορίζεται ως η μορφή των αισθητών και ο ενεργητικός νους, ως η μορφή των μορφών όπως το χέρι είναι το εργαλείο των εργαλείων. Ο παθητικός νους συνδέεται με τις επιμέρους και διαφορετικές μνήμες(εικόνες) ενός αντικειμένου, οι οποίες εμπεριέχουν και τις αισθητές του ιδιότητες, ενώ ο ενεργητικός νους αφαιρεί τις κατά συμβεβηκός ιδιότητες ώστε να ενοποιήσει τα καθολικά και κοινά χαρακτηριστικά που συνδέονται με το φυσικό Είδος, γι' αυτό και ο ορισμός της ενεργητικής νόησης θέτει μια ουσιώδη αξιωματική παραδοχή ότι ο ενεργητικός νους συνδέεται με την αρχή διατήρησης της καθολικής μορφής του φυσικού Είδους, ενώ ο παθητικός νους δεν έχει ακόμα τον ανάλογο βαθμό καθολικευσιμότητας και αναγκαιότητας σε σχέση με την πραγματική. Έτσι, από τον ορισμό του ενεργητικού νου ως το μορφικό αίτιο του φυσικού Είδους μπορούμε, νομίζω, να συναγάγουμε ότι ο Αριστοτέλης εκφράζει ένα ουσιαστικό επιχείρημα υπέρ της οντολογικής προτεραιότητας του ενεργητικού νου, σ' αντίθεση με την παθητική διάθεση της νοητικής ψυχής η οποία δεν τεκμηριώνει με σαφήνεια τη γνώση, εφόσον ανήκει απλά στο επίπεδο «της αληθούς δόξας». Ο ουσιοκρατικός ορισμός εκφράζει τον εντελεχί (καθολικό) χαρακτήρα της καθαρής μορφής της νόησης και θεμελιώνει αξιωματικά τη θεωρητική της λειτουργία στην διαδικασία της προσέγγισης της ουσίας των πραγμάτων.

⁵⁹ Ο Spinoza στην ηθική του, η οποία έχει επιστημονικό χαρακτήρα τόσο στην μορφή, όσο και στο περιεχόμενο, συνδέει την έννοια της ουσίας με την έννοια του αυταίτιου (causa sui), έτσι ώστε κάθε ενικό πράγμα έχει μέσα του την αρχή διατήρησης του. Αντίστοιχα, ο Αριστοτέλης υποστηρίζει την αυτοδυναμία του ενικού (ένυλου) είδους (νομιναλισμός). Η έννοια του conatus είναι ισοδύναμη της ενεργητικής νόησης της φύσης και της ψυχής, καθώς και οι τρεις έννοιες ορίζονται ως η αρχή ολοκλήρωσης και τελείωσης. Και οι δύο θεωρούν ότι η αντικειμενική θεμελίωση της γνώσης προϋποθέτει καθολικά κριτήρια, ώστε και ο Spinoza υπάγεται θεωρητικά στην έννοια του Θεού που εκφράζει τον καθολικό λόγο της φύσης τον οποίο ο νους (η πνευματική δύναμη) μπορεί να συλλάβει. Ο Θεός ταυτίζεται με την έννοια της ουσίας και της εσωτερικής δύναμης (αιτίας)

Η εμπειρική θεωρία γνώσης του Locke βρίσκεται σ' ένα κριτικό πλαίσιο ως προς την αναζήτηση της αντικειμενικής ουσίας (των πλατωνικών ιδεών και των καρτεσιανών απλών φύσεων), προσπαθώντας να γεφυρώσει την πραγματικότητα με το περιεχόμενο της ανθρώπινης συζήτησης, έτσι, θέτει πρωταρχικά όπως ο Αριστοτέλης την κατ' αίσθηση εμπειρία, θεωρώντας τον νου ως «*tabula rasa*», ωστόσο δεν καταφέρνει να

αυτοπραγμάτωσης, (Ηθική, Ι). Η αυτοτελής γνώση της πραγματικότητας είναι για τον Spinoza η σημαντικότερη επιδίωξη. Η ίδια η σκέψη του Spinoza μπαίνει μέσα στην πραγματικότητα, έτσι, πιστεύει ότι το αιτιακό της περιεχόμενο είναι προσβάσιμο όπως και ότι η δημιουργία αυτοτελών ιδεών είναι εφικτή. Αναφέρει στο δεύτερο μέρος ότι : «ως πραγματικότητα και τελειότητα εννοώ το ίδιο πράγμα». Ο Spinoza δεν ψάχνει την έννοια της τελειότητας σ' ένα υπερβατικό επίπεδο, για παράδειγμα, σε μια αιώνια, τέλεια και φιλαληθή θεϊκή φύση που εγγυάται την αξιοπιστία της γνώσης. Η τελειότητα στο Spinoza παίρνει γνωστικό περιεχόμενο και ταυτίζεται με την δημιουργία τέλειων – ολοκληρωμένων - ιδεών που πληρούν τα βασικά κριτήρια ορθολογικότητας, όπως σαφήνεια και ευκρίνεια. Το πνεύμα στο Spinoza θεωρείται έκφραση του σώματος ενεργώς υπάρχουσα, εφόσον το πνεύμα και το σώμα εκφράζουν την ουσία της υπόστασης ως σκεπτόμενης και εκτατής παράλληλα. Ο Spinoza θέτει αυτή την οντολογική ενότητα, ως προϋπόθεση, για να δείξει ότι ο κόσμος υφίσταται και με όρους του σκέπτεσθαι. Ο Hegel αναφέρει ότι : «το λογικό είναι και πραγματικό». Το ενικό πράγμα, επομένως εκφράζεται ως αυτοτελή ιδέα. Το πνεύμα λόγω της ενεργητικότητας του, έχει την ικανότητα να παράγει αληθείς ιδέες για τον εαυτό του. Προσδιορίζοντας την έννοια της αλήθειας ο Spinoza λαμβάνει υπόψη τα οντολογικά χαρακτηριστικά. Στο δεύτερο μέρος της Ηθικής, η γνωσιοθεωρία του Spinoza θεμελιώνεται μέσω της οντολογίας. Η ιδιαιτερότητα της σχέσης σώματος και πνεύματος, δηλαδή της παραλληλίας και αυτοτέλειας (*adaequatio*) και όχι αντιστοιχίας, εφόσον δεν υπάρχει αλληλεπίδραση αποδεικνύει την εγκυρότητα της γνώσης στο σπινοζικό σύστημα. Το πνεύμα σχηματίζει ιδέες ως έκφραση του σώματος. Άρα, ό,τι συμβαίνει στο πνεύμα συμβαίνει παράλληλα και στο σώμα. Δεν γίνεται να δημιουργείται μια ιδέα χωρίς να συμβαίνει στο σώμα, εφόσον υφίσταται με όρους του σκέπτεσθαι. Διαφορετικά η γνώση είναι ψευδαίσθηση (*fiction*), η φαντασία είναι το χαμηλότερο είδος γνώσης. Η αλληλουχία σώματος και πνεύματος είναι κριτήριο της αληθούς γνώσης «η τάξη και η αλληλουχία είναι η αυτή, όπως η τάξη και η αλληλουχία των πραγμάτων», (Ηθ II, Θεωρ 7). Ο Spinoza θεωρεί την γνώση των αυτοτελών ιδεών και των κοινών εννοιών, ανώτερη μορφή γνώσης, η οποία πληρεί τα βασικά κριτήρια ορθολογικότητας : την καθαρότητα, σαφήνεια και εγκυρότητα. Αναπτύσσει την θεωρία των κοινών εννοιών. Όλα τα ενικά πράγματα έχουν μια κοινή ιδιότητα, την θετικότητα της ουσίας τους. Οι κοινές έννοιες συγκροτούν ως εργαλειακά μέσα εξήγησης κάθε επιστημονικό πεδίο. Αποφεύγει να χρησιμοποιήσει τον όρο καθολικές έννοιες ο οποίος παραπέμπει σ' ένα πλατωνικό καθόλου. Η γνώση των ενικών πραγμάτων είναι εφαρμόσιμη, αντίθετα οι καθολικές πλατωνικές έννοιες δεν μπορούν να εφαρμοστούν στο επιμέρους. Ως τρίτο είδος γνώσης, ο Spinoza κατατάσσει την ενορατική επιστήμη (*scientia intuitiva*). Εδώ γίνεται μια προσπάθεια εξορθολογισμού, μέσω της επιστήμης, της ενόρασης.

θεμελιώσει αντικειμενικά την γνώση αλλά υιοθετεί μια μορφή φαινομεναλιστικής εξήγησης, όπως αργότερα ο Russell.

Η ανθρώπινη νόηση για τον Locke αποτελείται από απλές και σύνθετες (γενικές) ιδέες. Οι πρώτες προέρχονται από την εξωτερική (sensation) και εσωτερική (reflection) αίσθηση, ενώ, οι δεύτερες είναι προϊόν νοητικής αφαίρεσης και προϋποθέτει μια μορφή συσχέτισης των απλών ιδεών. Σ' αντίθεση με την απόρριψη της δυνατότητας ύπαρξης γενικών και καθολικών εννοιών από τον Berkeley, η γνώση για τον Locke συνίσταται στην σύνθεση των απλών ιδεών που αποτελούν τα άμεσα και έσχατα δεδομένα της γνώσης, ώστε να προκύψουν οι σύνθετες μορφές του νου (η ιδέα της κίνησης, της δύναμης, της ομορφιάς)⁶⁰.

Ο Locke μολονότι τον διττό χαρακτήρα της αίσθησης (εξωτερική και εσωτερική) εντούτοις δεν καταφέρνει να θεμελιώσει αντικειμενικά τη γνώση γιατί τα όρια της γνώσης για τον Locke φτάνουν μέχρι τα όρια των παραστάσεων μας.

Οι απλές εμπειρικές ιδέες διαγράφουν τα όρια της γνώσης χωρίς, όμως, να εγγυώνται τον αντικειμενικό χαρακτήρα της πραγματικότητας. Ο Kant στην Πρακτική του Καθαρού Λόγου θέτει καθαρές μορφές (κατηγορίες) της διάνοιας πέρα από τις εμπειρικές μορφές του νου. Ο Locke συγχέει την

⁶⁰ Η θεωρία των πρωτευουσών ιδιοτήτων αποτελεί τη βάση της γνωσιοθεωρίας του Locke, σύμφωνα με την οποία δεν μπορούμε να γνωρίσουμε ένα πράγμα εάν δεν διακρίνουμε τις έσχατες ιδιότητες του πράγματος οι οποίες και έχουν αντικειμενική υπόσταση. Οι πρωτεύουσες ιδιότητες υπάρχουν έξω από την νόηση σε μια αδρανή ύλη (φυσ. σώμα), π.χ. η ιδέα του εκτεταμένου σώματος. Μέσω των πρωτευουσών ιδιοτήτων παράγονται οι απλές ιδέες της νόησης που αποτελούν και την βάση της γνώσης χωρίς τις οποίες δεν μπορούμε να συνθέσουμε την πραγματικότητα. Για τον Locke η πραγματικότητα μας δίνεται με τρόπο σύνθετο. Ο νους αρχικά σπάει αυτήν την πραγματικότητα στα βασικά της και έσχατα δεδομένα (αρχή απλότητας) και στην συνέχεια έχει την θεωρητική δυνατότητα να αναχθεί σχηματικά από τις απλές ιδέες στις πιο σύνθετες μορφές του νοείν (αρχή σύνθεσης). Η γνώση είναι η σύλληψη της συμφωνίας ή ασυμφωνίας που υπάρχει ανάμεσα στις ιδέες (ταυτότητα και διαφορά).

εμπειρική εποπτεία με το περιεχόμενο του νου (συνείδηση) θεωρώντας ακόμα και την αντίληψη ως «τρόπος» (modus) του νου⁶¹.

Ο Locke δεν καταφέρνει να ξεφύγει από την φυσιοκρατική (εμπειρική) βάση της θεωρίας του, έτσι, θεωρεί ότι το πνεύμα δεν μπορεί να ενεργήσει ανεξάρτητα από τους ερεθισμούς της κατ' αίσθησιν αντίληψης⁶². Έτσι, αναγνωρίζει ότι υπάρχει μια πνευματική ουσία που αντιλαμβάνεται (αυτοσυνειδησία), όμως, δεν έλυσε και εκείνος το ουσιαστικό πρόβλημα ανάμεσα στην εξωτερική και εσωτερική αίσθηση, ανάμεσα στην ιδέα και το πράγμα. Η αντίληψη στον Locke άλλοτε ταυτίζεται με την εξωτερική αίσθηση και άλλοτε με την εσωτερική, ώστε οι γνωσιοθεωρητικές του βάσεις παραμένουν δι-υποκειμενικές ή, εν τέλει, υποκειμενικές. Ο Αριστοτέλης, όμως, διαχωρίζει την φαντασία από το καθαρό περιεχόμενο της νόησης ώστε να θεμελιώσει αντικειμενικά την γνωσιοθεωρία του. Ο οντολογικός διαχωρισμός του παθητικού και ενεργητικού περιεχομένου της νόησης έχει αυτό το γνωσιοθεωρητικό νόημα.

Μολονότι ο Locke και ο Αριστοτέλης αποδέχονται ως αναγκαία προϋπόθεση την ύπαρξη γενικών εννοιών, ωστόσο φαίνεται πως υπάρχουν σαφείς διαφορές. Οι αριστοτελικές έννοιες αποτελούν τις πρωταρχικές αρχές του νου και όχι θεωρητικές κατασκευές του νου. Ο Locke ξεφεύγει από την θεωρητική (ενορατική) αντιστοιχία του

⁶¹Η αντίληψη και η μνήμη είναι «τρόποι» του νου. Για τον Αριστοτέλη η αισθητηριακή αντίληψη είναι απλά «μεσότητα» για την παθητική λειτουργία της νόησης, ενώ η μνήμη θεωρείται ως «έξις» του πρώτου αισθητικού. Ο Locke θεωρεί τους τρόπους ειδικές μορφές της νόησης. Οι τρόποι σύμφωνα με την ταξινόμηση του είναι υποκατηγορίες των σύνθετων ιδεών που αποτελούν τη βάση ώστε να γνωρίσουμε την πραγματικότητα.

⁶² Ο Locke συγχέει το περιεχόμενο του νου (την ιδέα) με το αντικείμενο της αντίληψης, έτσι τοποθετεί στο ίδιο επίπεδο την νόηση (τη συνείδηση) με την αντίληψη. Αυτό οδηγεί στην φυσιοκρατική πλάνη του Hume. Οι ιδέες είναι σχηματοποιημένες μορφές της συνείδησης για τον Locke, ενώ οι ιδέες στον Αριστοτέλη είναι αντικειμενικές συλλήψεις της πραγματικότητας και όχι απλά επιφανόμενα. Έτσι, η γνωσιοθεωρία του Locke δεν έχει υψηλό βαθμό βεβαιότητας, αλλά παραμένει στην βάση της αισθησιοκρατικής. Όπως αναφέρει, «συνείδηση και εσωτερική αίσθηση είναι το ίδιο πράγμα» ώστε κάθε ιδέα/αντίληψη είναι περιεχόμενο της συνείδησης, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, κεφ.8.

περιεχομένου και της πραγματικότητας. Ο αριστοτελικός καθαρός νους βρίσκεται σε σχέση με το «λόγο» της πραγματικότητας. Ο Locke φαίνεται απλά πως έχει μια απεικονιστική θεωρία ως προς την φύση των γενικών εννοιών. Έτσι οι γενικές έννοιες είναι σχήματα του νου που χρησιμεύουν για να τακτοποιηθούν τα αντικείμενα της πραγματικότητας. Βασική θέση στη γνωσιοθεωρία του, είναι ότι η πραγματική ύπαρξη έχει μόνο το ατομικό, ενώ το γενικό υπάρχει μόνο μέσα στο νου. Μια απλή ιδέα εκφράζει μια ατομική (επιμέρους) ύπαρξη. Ο Locke διαχωρίζει το νου ως το περιεχόμενο των αφηρημένων εννοιών από την πραγματικότητα η οποία αποτελείται από τα αισθητά. Οι απλές ιδέες είναι «ομοιώματα» που τα αντίγραφα τους υπάρχουν πραγματικά στα κατ' αίσθησιν αντικείμενα. Έτσι, οι γενικές έννοιες δεν έχουν πραγματική ύπαρξη.

Ο Locke παρουσιάζεται, κατεξοχήν, ως κριτικός της ουσίας, καθώς πιστεύει ότι δεν μπορούμε να έχουμε μια γενική ιδέα της ουσίας μέσω της νοητικής αφαίρεσης ορισμένων χαρακτηριστικών από τις επιμέρους ουσίες γιατί οι απλές ουσίες προϋποθέτουν ήδη την γενική ιδέα της ουσίας ως φορέα (support) των απλών ιδεών και αυτό το υπόστρωμα είναι αδύνατο να το γνωρίσουμε. Η εσωτερική μας εμπειρία έχει κάποια όρια ως προς τη δυνατότητα γνώσης. Με την κριτική στην έννοια της ουσίας την οποία θεωρεί μη προσβάσιμη και ασαφή, προσπαθεί να γεφυρώσει την ανθρώπινη συνείδηση η οποία είναι πεπερασμένη με την καλύτερη γνώση του εξωτερικού κόσμου. Έτσι, θέτει την θεωρία των πρωτευουσών ιδιοτήτων υποθέτοντας ότι εκφράζουν αντικειμενικά την απλή ουσία του πράγματος (απεικονιστικός ρεαλισμός), μολονότι αρνείται την δυνατότητα γνώσης της βαθύτερης ουσίας των πραγμάτων, δεν την απορρίπτει. Οι απλές ιδέες αποτελούν το αντικειμενικό περιεχόμενο της συνείδησης. Η έννοια της ουσίας τον βοηθάει να δώσει αντικειμενικό χαρακτήρα στις πρωταρχικές ιδέες που εκφράζουν το αντικειμενικό υπόστρωμα του πράγματος όσο το δυνατόν. Οι πρωταρχικές ιδέες –

ιδιότητες εκφράζουν την πραγματική υπόσταση των πραγμάτων σε μια προσπάθεια να γνωρίζει αντικειμενικά τον εξωτερικό κόσμο. Με την κριτική του στην έννοια της ουσίας, ο Locke δεν αρνείται τη δυνατότητα της ύπαρξής της, αλλά την δυνατότητα της γνώσης της, αφενός λόγω του πεπερασμένου της ανθρώπινης συνείδησης και, αφετέρου, λόγω της ασάφειας του περιεχομένου της.

Η γνώση για τον Locke συνίσταται στην νοητική αφαίρεση του υποκειμένου, η οποία δεν μπορεί να είναι ανεξάρτητη από τον κόσμο των συγκροτημένων παραστάσεων. Από τον Locke απουσιάζει η μορφή της καθαρής εποπτείας, η οποία αναστοχάζεται το μορφικό περιεχόμενο του ανεξάρτητα από το ότι οι ιδέες αναπαριστούν συγκεκριμένα. Η γνώση στον Αριστοτέλη αποτελεί μια μορφή σύνδεσης της μορφικής σύλληψης και της αιτιακής εξήγησης της πραγματικότητας, καθώς η αριστοτελική εξήγηση έχει οντολογικό σθένος. Αυτή η μορφή σύνδεσης προϋποθέτει την καθαρή εποπτεία, σ' αντίθεση με την άρνηση από τον Hume της δυνατότητας για κάθε μορφή αναγκαίας εξήγησης των φαινομένων.

Συμπερασματικά, έλλειψη του οντολογικού καθορισμού μεταξύ παράστασης και νόησης, όπως αυτή θεμελιώνεται από τον Αριστοτέλη και αργότερα από τον Kant, σ' αντίθεση με τον Locke καταδεικνύει τον κατακερματισμό της γνωσιοθεωρίας την απόρριψη της μεταφυσικής, την στροφή στον νατουραλισμό όπως θα υιοθετηθεί από τον νεότερο εμπειρισμό (Quine).

Η σταδιακή εξέλιξη της επιστημονικής σκέψης, όπως φαίνεται μέσα από το αίτημα της σύγχρονης φιλοσοφίας της επιστήμης να προτάξει τα άμεσα δεδομένα των αισθήσεων επαναπροσδιορίζει την σχέση μεταφυσικής και λογικής αλήθειας καθώς και την σχέση, κατ' επέκταση, της αναλυτικότητας με την εμπειρία. Αυτό οδηγεί στην μετάβαση από την κλασική αντίληψη της γνώσης πρώτα στο λογικό θετικισμό και

φυσικαλισμό και στην συνέχεια στο νατουραλισμό. Μολονότι απορρίπτεται η μεταφυσική αλήθεια (ο Wittgenstein θεωρεί ότι οι μεταφυσικές προτάσεις είναι «άνευ νοήματος» με την σημασία ότι δεν έχουν αναφορά στην αντικειμενική πραγματικότητα), σ' αντίθεση με τα τέσσερα αριστοτελικά αίτια που συγκροτούν τις δομικές αρχές του κόσμου, η σύγχρονη επιστημονική σκέψη αρχής γινομένης από την γνωσιοθεωρία του Locke προβάλλει τη δική της συμβατική θεωρία συγκρότησης σύμφωνα με την οποία κάθε φαινόμενο είναι λογικά εξηγήσιμο με βάση θεμελιακές προτάσεις που αποτελούν τα «αμετακίνητα» σημεία της γνώσης. Οι θεμελιακές προτάσεις έχουν αναλυτικό χαρακτήρα και αποτελούν το κριτήριο εγκυρότητας των προτάσεων παρατήρησης (δόγμα αναγωγισμού και αναλυτικότητας). Ο Locke μας εισάγει, ήδη, από την πρώιμη περίοδο της γνωσιολογίας η οποία αποδεσμεύεται από τα αριστοτελικά οντολογικά κριτήρια (κινούν ακίνητο) στο πρόβλημα της αιτιολόγησης της γνώσης του εξωτερικού κόσμου, στο πως, δηλαδή, μπορούμε να συνθέσουμε μια βέβαιη γνώση γι' αυτόν υιοθετώντας ένα τρόπο μεθόδου της επιστήμης ο οποίος δίνει προτεραιότητα στα άμεσα δεδομένα των αισθήσεων (reflection – sensation), όπως ο Russell αργότερα με τρόπο αναλυτικό μέσω της λογικής πρόταξης των άμεσων στοιχείων της εμπειρίας και της λογικής σύνθεσης συγκροτεί μια υποθετική εικόνα που αναπαριστά μια πιθανή γενική σύλληψη της πραγματικότητας. Ο Αριστοτέλης δεν διαχωρίζει την σύνθεση από την μεταφυσική θεωρία γνώσης, αντίθετα, ο συνθετικός χαρακτήρας των εννοιών του νου αποτελεί την εσωτερική τους ποιότητα, γι' αυτό και η επαγωγική μέθοδος στα Αν. Ύστερα αναλύεται στο πλαίσιο της μεταφυσικής (αιτιακής) συγκρότησης της πραγματικότητας η οποία δεν στηρίζεται σε κάτι περιγραφικό, δηλαδή, στο ό,τι αλλά αιτιολογεί την τάξη και την συνοχή που ενυπάρχει στα πράγματα. Η αριστοτελική σύνθεση δεν είναι μια αθροιστική απλά έρευνα, καθώς οι καθολικές

έννοιες της φύσης είναι κάτι παραπάνω από ένα απλό άθροισμα ή απλή συσχέτιση. Η μεθοδολογία, όμως του Locke, νομίζω, πως ακολουθεί το επιστημολογικό αίτημα της λογικής συγκρότησης προκειμένου ν' αντιμετωπίσει το πρόβλημα της μεταφυσικής θεμελίωσης της γνώσης, έτσι, έρχεται κοντά στο φαινομεναλισμό του Russell σύμφωνα με τον οποίο η απόρριψη της μεταφυσικής και η ανάγκη της λογικής εξήγησης προϋποθέτει την άμεση προτεραιότητα στα αντιληπτικά αισθήματα. Ο φαινομεναλισμός αναπτύσσει την πραγματικότητα κάτω από το πρίσμα ενός «συμπλέγματος» στοιχειωδών αισθημάτων, που είναι ανάλογες των απλών ιδεών του Locke. Η πραγματικότητα είναι συνδυασμός παραστάσεων που διαρκώς μεταβάλλονται. Στην γνωσιοθεωρία του Locke οι έννοιες που ο νους συγκροτεί από τις απλές ιδέες παραμένουν απλά επαγωγικές γενικεύσεις χωρίς σταθερή και αντικειμενική ισχύ. Ο Locke θεωρεί ότι η υπάρχουσα πραγματικότητα γίνεται αντιληπτή μέσω εννοιών που συγκροτούνται επί τη βάσει απλών στοιχειωδών ιδεών που αποτελούν τα πρωταρχικά δεδομένα της γνώσης, ωστόσο, οι γενικές αυτές έννοιες εκφράζουν μια γενική σύλληψη του επιστητού δι-υποκειμενική, η οποία δεν έχει αντικειμενικά και καθολικά κριτήρια όπως συμβαίνει με την καθολική μορφή των αριστοτελικών εννοιών στα Αν. Ύστερα.

θ. Τα νεότερα ορθολογικά κριτήρια του νου : το οντολογικό επιχείρημα στην θεωρία του Descartes και Spinoza.

Ο Locke δεν καταφέρνει να διαχωρίσει στην θεωρία σύνθεσης των εννοιών οντολογικά την εποπτεία από την νόηση, όπως αυτή έχει διαχωριστεί στην ψυχολογική αριστοτελική πραγματεία (παθητική διάθεση και καθαρός νους) σε μια προσπάθεια να θεμελιωθεί

αντικειμενικά και μεταφυσικά η γνώση. Αυτό έχει άμεση συνέπεια στο γνωσιοθεωρητικό του σύστημα το οποίο σ' αντίθεση με την νεότερη ορθολογική λαϊβιτιανή και καντιανή, κυρίως, σκέψη παραμένει απλά αναπαραστασιακό στο βαθμό που δεν ξεφεύγει από την εμπειρική αναπαραστασιακή και δι-υποκειμενική της νόησης. Έτσι, ο νους και η απλή ιδέα να αλληλοεπικαλύπτονται σημασιολογικά κατ' αναλογία με τον ψυχολογισμό του D. Hume καθώς ο νόμος της συνήθειας ή του ψυχολογικού συνειρμού δεν αποτελεί σαφές και αντικειμενικό κριτήριο της αλήθειας του περιεχομένου της νόησης.

Ο διαχωρισμός μεταξύ της παθητικής διάθεσης και της ενεργητικής έξις της νόησης απηχεί αναδρομικά τον διαχωρισμό που βρίσκουμε στην νεότερη ορθολογική σκέψη είτε ανάμεσα σε αλήθειες του λόγου και της εμπειρίας όπως συμβαίνει στο γνωσιοθεωρητικό σύστημα του Leibniz⁶³

⁶³ Η διάκριση *a priori* (αναλυτικής) και *a posteriori* (συνθετικής) γνώσης θεμελιώνεται μεθοδολογικά στο Leibniz ο οποίος θέτει, έτσι, σαφή και αντικειμενικά κριτήρια για την επιστημονική γνώση. Ο Leibniz αποφαίνεται για τις λογικές αρχές που εκφράζουν από κοινού την λογική δομή της επιστήμης εν γένει. Μεθοδολογικά θέτει το πρόβλημα της λογικής θεμελίωσης που θα απασχολήσει την σύγχρονη μορφή της θετικιστικής σκέψης και της μαθηματικής λογικής δομής όπως εκφράζεται από το Frege (Εννοιολογία). Η εξελικτική πορεία της επιστήμης διαγράφεται στην αναζήτηση των ορθών κριτηρίων εγκυρότητας. Ο Frege διαχωρίζει την φυσική γλώσσα προβάλλοντας το αίτημα μιας καθαρής γλώσσας της μαθηματικής σκέψης. Η φυσική γλώσσα δεν έχει αντικειμενικό χαρακτήρα. Ο Leibniz από την άλλη διαχωρίζει τις αλήθειες του λόγου που εκφράζουν την τυπική μορφή του νου από τις εμπειρικές αλήθειες. Η *a priori* γνώση των γεγονότων είναι αδύνατη για τον ανθρώπινο νου. Οι αιώνιες αλήθειες ανάγονται θεωρητικά σε μαθηματικούς ορισμούς. Η γνώση είναι μια λογιστική διαδικασία. Οι προτάσεις των μαθηματικών εκφράζουν την λογική δομή της φύσης οι οποίες διέπονται από τις αρχές της αντίφασης και του αποχρώντος λόγου σύμφωνα με την οποία κάθε γεγονός έχει ένα καθολικό αίτιο ύπαρξης. Οι δύο αρχές αποτελούν για τον Leibniz τα δύο καθολικά κριτήρια αλήθειας και επιστήμης. Γενικά η επιστημονική έρευνα ξεκινάει από την αισθητηριακή αντίληψη λόγω του πεπερασμένου της φύσης του ανθρώπινου νου, στη συνέχεια αναζητάει τους κανόνες και τα αίτια που διέπουν την φύση ενός γεγονότος. Ο Leibniz συγκροτεί, νομίζω, μια *a posteriori* (συνθετική) μορφή γνώσης που έχει *a priori* οριοθετημένους κανόνες. Έτσι, κάθε μορφή εμπειρικής γνώσης έχει μια *a priori* δομή καθώς τα αίτια τα συλλαμβάνουμε όχι με την εμπειρία, αλλά με το λόγο. Μεταξύ των αληθειών του λόγου και εμπειρίας υπάρχει μια σχέση αναγωγής. Το δόγμα της αναγωγής θα θεμελιωθεί από την θετικιστική σκέψη του κύκλου της Βιέννης. Ο Descartes από την άλλη αρνείται την *a posteriori* μορφή γνώσης, ενώ ο Hume ασκεί κριτική στην έννοια της σκεπτόμενης ουσίας του Descartes. Για τον Hume δεν μπορούμε να συνάγουμε γενικές αναγκαίες έννοιες από την εξωτερική και εσωτερική αίσθηση. Η

είτε ανάμεσα σε αυτοτελείς και μη αυτοτελείς ιδέες, όπως συμβαίνει στην πραγματεία για την κάθαρση του Νου στο Σπινόζα⁶⁴, χωρίς να σημαίνει

γνώση συνίσταται σε μια μορφή επαναλαμβανόμενης παρατήρησης του φαινομένου που συγκροτεί μια ψυχολογική και όχι καθολική και αναγκαία σχέση αιτίου και αιτιατού (νόμος της συνήθειας). Η γνώση για τον Hume είναι ψυχολογική και a posteriori εφόσον στηρίζεται στην φαντασία που η εγκυρότητα της συνίσταται στην αναγωγή της στο άμεσο δεδομένο. Οι γενικές έννοιες δεν έχουν αντικειμενικό χαρακτήρα γιατί δεν εξαρτώνται από την αισθητηριακή εμπειρία. Είναι ακατανόητη κάθε μορφή μιας σταθερής μεταφυσικής ουσίας για τον Hume η οποία και να περικλείει αναγκαίες ποιότητες. Ο Hume δίνει έκφραση μόνο στην φαινομενική συνάφεια και την σταθερότητα των εντυπώσεων μας. Η a priori γνώση για τον Hume είναι μόνο τυπική και αφορά αριθμητικές σχέσεις (όπως 5>3). Με κανένα a priori συλλογισμό δεν μπορούμε να συναγάγουμε ότι η πέτρα όταν την αφήνουμε πέφτει στη γη. Αυτό συνάγεται ύστερα από παρατήρηση. Ο νους επιπλέον δεν μπορεί να εξηγήσει αιτιακά γιατί ύστερα από το A ακολουθεί το B. Κάθε αιτιακός συμπερασμός είναι αδύνατος, σ' αντίθεση με την θεωρητική αρχή του αποχρώτος λόγου στην λογική μεθοδολογία του Leibniz. Ούτε ο λόγος ούτε η εμπειρία μπορούν να μας οδηγήσουν σε μια αιτιώδη σχέση. Η παρατήρηση αφορά το κατά περίπτωση χωροχρονικό γεγονός. Ο νους έχει εξατομικευμένο υποκειμενικό χαρακτήρα που διέπεται από ψυχολογικούς εξατομικευμένους μηχανισμούς (the power of custom). Η συνήθεια δεν αποτελεί αντικειμενικό και καθολικό κριτήριο της γνώσης.

⁶⁴ Η πραγματεία για την Διόρθωση του Νου περιέχει στοιχεία που προοικονομούν το φιλοσοφικό πρόγραμμα του Spinoza σχετικά με την δυνατότητα της ανθρώπινης γνώσης που επηρεάζεται από το αίτημα της αναζήτησης της αιτίας των φυσικών φαινομένων και απηχεί την συνάφεια της με την αριστοτελική γνωσιοθεωρία. Η γνώση της φύσης των πραγμάτων δηλαδή της ουσίας τους για τον Spinoza είναι εφικτή. Κύρια προϋπόθεση, όμως, είναι η ένωση της ανθρώπινης διάνοιας με το σύνολο της φύσης. Αντίστοιχα και στην θεωρία της αριστοτελικής νόησης θεμελιώνεται μια μορφή αντιστοιχίας του ενεργητικού νου με το σύνολο της φύσης καθώς οι θεωρητικές μορφές του νου απηχούν τις μορφές της πραγματικότητας εν γένει. Η αλήθεια βρίσκεται μέσα στην φύση. Ο κόσμος σκέπτεται την αλήθεια. Η ίδια μορφή οντολογικής εμμένειας επισημαίνει από τον Αριστοτέλη στην Θεωρία της ψυχής που εκφράζει το λογικό αίτιο του οργανωμένου σώματος. Όπως στον Αριστοτέλη, έτσι και στον Spinoza, η οντολογία απηχεί τις γνωσιοθεωρητικές απαρχές της νόησης. Ο νους στην περίπτωση της ψυχολογικής αριστοτελικής θεωρίας και το πνεύμα ως μέρος μιας δυναμικής υπόστασης στην περίπτωση του Spinoza εκφράζουν τον λόγο της φύσης και αίρουν κάθε μορφή υπερβατικής σύλληψης. Η σπινοζική αναφορά στην ένωση νου και φύσης παίρνει γνωσιοθεωρητικό περιεχόμενο και συνάμα ηθικό, όπως αποκαλύπτεται στο σπουδαιότερο έργο του, την Ηθική, που αρχίζει να γράφεται περίπου το 1662 και συνεχίζεται από το 1670 μέχρι το 1675, λόγω των πολιτικών συγκυριών, που δεν αφήνουν ανεπηρέαστη την σκέψη του Spinoza. Ο Spinoza δεν είναι αναγωγιστής, όπως ο Ντεκάρτ, γιατί γνωρίζει ότι κάτι τέτοιο, θα έκανε το σύστημα της γνώσης του αδύναμο και ευάλωτο. Αντίστοιχα και ο Αριστοτέλης αρνείται κάθε μορφή αναγωγικής σκέψης. Η υπόσταση ξεχωρίζει σε δύο κατηγορήματα, αφενός στο κατηγορημα της σκέψης και αφετέρου στο κατηγορημα της έκτασης που δεν αποτελούν δύο διακριτές υποστάσεις, αλλά εκφράζουν τις δύο πλευρές της υπόστασης σαν να πρόκειται για τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Η υπόσταση υφίσταται τόσο ως σκέψη όσο και ως έκταση, (the theory of double aspect). Εμείς δεν μπορούμε να συλλάβουμε την υπόσταση του ενικού πράγματος καθεαυτή. Η ίδια ως αιτία του εαυτού της παραμένει άπειρη. Τελικά και ο

ότι η νεότερη συσχέτιση αίρει την καινοτόμο μεταφυσική θεμελίωση της αριστοτελικής νόησης. Η θεωρία του νου στον Αριστοτέλη ακολουθεί μια μορφή εσωτερικής τελεολογικής εξήγησης όπως και η θεωρία του *conatus* στο Spinoza καθώς το πνεύμα εξηγείται ως μια μορφή δυναμικής ουσίας και ενεργητικής διάθεσης του σώματος⁶⁵. Το πνεύμα στον Σπινόζα εξηγείται δυναμικά σε σχέση με το σώμα, καθώς ο κόσμος υφίσταται ως έκφραση του πνεύματος. Η ψυχολογία του είναι μονιστική όπως και στην

Spinoza κρατάει μια έννοια ουσίας, όπως στο πλατωνικό – μεταφυσικό – *corpus*. Μπορούμε όμως να συλλάβουμε την ορθολογικότητα της έννοιας δια των κατηγορημάτων της (της σκέψης και της έκτασης), «Ως κατηγορημα εννοώ ό,τι ο νους συλλαμβάνει ως ουσία μιας υπόστασης». Τα κατηγορήματα της υπόστασης αποτελούν το διττό κριτήριο πρόσληψης της ουσίας της ενικής υπόστασης. Ένα βασικό ερώτημα που τίθεται ως προς τα δύο κατηγορήματα είναι, ποια είναι η μεταξύ τους σχέση. Στον Spinoza και τα δύο κατηγορήματα δεν συγκροτούν δύο ξεχωριστές υποστάσεις, αλλά εκφράζουν από κοινού την ουσία μιας αυτοτελής υπόστασης. Αυτό συνεπάγεται ότι η δυναμική των δύο κατηγορημάτων είναι η ίδια χωρίς το ένα να ανάγεται να εμποδίζει ή να εξαλείφει το άλλο. Η σχέση και των δύο κατηγορημάτων συγκροτείται υπό όρους ισοδυναμίας και ισονομίας. Ιδιαίτερης σημασίας σ' αυτή την σχέση είναι η έννοια του «*adaequatio*» που θα μπορούσε να μεταφραστεί ως αυτοτέλεια των δύο όρων της υπόστασης. Η αληθινή γνώση, συνίσταται στην γνώση της αιτίας που εκφράζει την ουσία του ενικού πράγματος και είναι οντολογικά θεμελιωμένη μέσα του. Αντίθετα η ελλιπής (συγκεχυμένη) γνώση συνίσταται στην γνώση των εξωτερικών αιτιών που υφίστανται στο πεδίο των σχέσεων και είναι γνωσιοθεωρητικά ανεπαρκή και ανακριβή. Ο Descartes θεμελιώνει την εγκυρότητα της γνώσης σε μια καθολική αρχή το «*cogito*» που υφίσταται απριωρικά, ενώ στον Spinoza η ουσία που εξηγεί την αυτοτέλεια της γνώσης δεν υπάρχει πριν το ενικό πράγμα. Ως προς τα ενεργητικά συναισθήματα, το ενικό πράγμα χαιρέται όταν περνάει από μια κατάσταση ατελή, λόγω συγκεχυμένων ιδεών που έχει, σε μια κατάσταση αυτοτελή όπου δημιουργεί αυτοτελείς και ευκρινείς ιδέες μέσω της βοήθειας ενός άλλου ενικού πράγματος, (Ηθ. 3).

⁶⁵ Η έννοια του πνεύματος στο Spinoza υφίσταται ως η εξατομικευμένη πνευματική ύπαρξη. Ο Spinoza στους ορισμούς του *conatus* λαμβάνει υπόψη και τις δύο πλευρές της σύνθετης ταυτότητας του ενικού πράγματος : «Η προσπάθεια (*conatus*) δια της οποίας κάθε πράγμα εμμένει στο είναι του, δεν είναι τίποτε άλλο από την πραγματική ουσία αυτού του πράγματος» (Ηθ. III., Θεωρ. 7). Η ουσία επομένως, εκφράζει την ψυχή, ή την πνοή που δίνει ζωντανία στην ύπαρξη του ενικού πράγματος, το οποίο συνειδητοποιεί, ότι χωρίς αυτήν την ουσία δεν μπορεί το ίδιο να υπάρξει, για τον λόγο αυτό προσπαθεί να την διασφαλίσει. Η ηθική θεωρία του Spinoza περνάει μέσα από την αναγνώριση μιας έλλογης ανθρώπινης δύναμης, τόσο του σώματος όσο και του πνεύματος που είναι δομική έννοια της σκέψης του. Η θεωρητική αντιστοιχία σώματος και ψυχής (πνεύματος) στο Σπινόζα παίρνει την μορφή της υλομορφικής θεωρίας στον Αριστοτέλη. Η έννοια του *conatus* ως θεμελιώδης αρχή θα στηρίξει την ανάλυση των ανθρωπίνων συναισθημάτων που ακολουθεί και έτσι διαφοροποιείται από την ανάλυση των παθών της καρτεσιανής σκέψης, ενώ, έχοντας την ηθική άμεσα συνδεδεμένη με την θεωρία της γνώσης και το πολιτικό του σχέδιο θα αποδώσει στην ανάλυση των συναισθημάτων γνωστικό και πολιτικό περιεχόμενο.

ψυχολογική αριστοτελική πραγματεία η ψυχή εξηγείται ως η ουσία που δίνει ύπαρξη στο ον (βιταλιστική εξήγηση).

Γενικότερα, αριστοτελική διάκριση (εμπειρία και νους) προσιωνίζει και απηχεί σπερματικά, αλλά όχι, νομίζω, απόλυτα εφόσον ακόμα βρισκόμαστε στο πλαίσιο της οντολογίας τους νεότερους διαχωρισμούς (εμπειρία και λόγος) που εν τέλει επιβεβαιώνουν την δυνατότητα της θετικής σύλληψης του επιστητού και αίρουν τον σκεπτικισμό των πυρρώνειων διατυπώσεων και της Νέας Ακαδημίας όπως υποστηρίζεται, κυρίως, από τον Αρκεσίλαο. Η σχέση όμως εμπειρίας και τέχνης στην νεότερη εποχή είναι αμοιβαία ή ομώνυμη στον Αριστοτέλη η σχέση εμπειρίας και τέχνης δεν είναι ομώνυμη. Η τέχνη στον Αριστοτέλη εκφράζει την θεωρητική μορφή της γνώσης έτσι ταυτίζεται με την επιστήμη ως έξης αποδεικτική και διαφοροποιείται από την εμπειρία. Στον Αριστοτέλη η εμπειρία δεν είναι τέχνη ενώ στο νεότερο επιστημονικό εμπειρισμό η εμπειρία είναι τέχνη. Ο αριστοτελικός, επίσης, οντολογικός διαχωρισμός θα μετουσιωθεί σε επιστημονικό στην σύγχρονη φιλοσοφία της επιστήμης από τον Frege, ο οποίος διαχωρίζει την μαθηματική (λογική) δομή της γλώσσας ως έκφρασης της καθαρής σκέψης από τη φυσική γλώσσα, η οποία αντανακλά μόνο τον υποκειμενικό χαρακτήρα της καθημερινής εμπειρίας. Υπό αυτή την έννοια ο αριστοτελικός διαχωρισμός θέτει τους όρους της επιστημονικής συγκρότησης στο πλαίσιο της οποίας η εμπειρία συμβάλλει στην διαδικασία της γνώσης αλλά και διαχωρίζεται από τις αντικειμενικές αιτιακές συλλήψεις της νόησης. Έτσι υπάρχουν αξιολογικά κριτήρια μέσα στην ίδια την αναζήτηση των λογικών αρχών της γνώσης, χωρίς να σημαίνει ότι η αριστοτελική γνωσιοθεωρία μπορεί να αναχθεί στην νεότερη ορθολογική σκέψη, κυρίως, γιατί η έννοια της αριστοτελικής ψυχής ως οντότητα δεν έχει διαχωρισθεί ακόμα από την έννοια του

πνεύματος ως ουσία. Οι έννοιες ψυχή, ουσία, πνεύμα και οντότητα είναι συναφείς.

Στο Σπινόζα γίνεται ιδιαίτερη αναφορά στην έννοια του πνεύματος ως κατηγορία της υπόστασης χωρίς την οποία δεν μπορεί να υφίσταται η υπόσταση. Το πνεύμα και το σώμα συναποτελούν τον δυναμικό ισόρροπο χαρακτήρα της υπόστασης. Στον Σπινόζα υπάρχει μια μορφή δυναμικής εξίσωσης. Το *conatus* του σώματος και του πνεύματος υφίστανται παράλληλα. Στον Αριστοτέλη ο νους, όμως, κρατάει την αξιολογική και οντολογική του αυτοτέλεια. Το «διττό» κριτήριο αλήθειας για τον Spinoza βρίσκεται στην ισοδυναμία ανάμεσα στην σκέψη και έκταση που αποτελούν «τους τρόπους» ύπαρξης της υπόστασης.

Ο Αριστοτέλης αναβαθμίζει την εμπειρία και έτσι προετοιμάζει το έδαφος για την αποδοχή της παρατήρησης και της επαγωγικής μεθόδου στην προσέγγιση του αντικειμένου. Η κύρια, όμως και θεμελιώδης διαφορά είναι ότι η αριστοτελική σύλληψη είναι ανθρωποκεντρική, ώστε το αντικείμενο μελέτης δεν υπερισχύει του υποκειμένου παρατήρησης. Στον Αριστοτέλη μορφή και περιεχόμενο της νόησης συμπίπτουν. Και ο Καντ συγκροτεί την γνωσιοθεωρία του γύρω από την έννοια του αυτοστοχαζόμενου υποκειμένου, ωστόσο ο Κύκλος της Βιέννης απεμπολίζει την ίδια την έννοια της κριτικής ορθολογικής φύσης του ευσυνείδητου υποκειμένου, για να δώσει έμφαση, κυρίως σε θέματα θεμελίωσης της γνώσης, γι' αυτό το λόγο διαχωρίζει τις προτάσεις πρωτοκόλλου (παρατήρησης) από τις προτάσεις βάσεις που θεμελιώνουν την γνώση σύμφωνα με την θεμελιοκρατική αντίληψη του Schlick με στόχο «την απόλυτη γνώση των γεγονότων»⁶⁶, μετασχηματίζοντας τη γνωσιοθεωρία σε επιστημολογία με την απόρριψη της μεταφυσικής θεμελίωσης.

⁶⁶ Η φράση προέρχεται από την προγραμματική διακήρυξη του Κύκλου της Βιέννης.

Η νεότερη θεωρία γνώσης αναζητάει σταθερά και σαφή κριτήρια. Το γνωσιοθεωρητικό αυτό αίτημα διαφαίνεται ήδη από τον Descartes, ο οποίος βρίσκει ένα σταθερό θεμέλιο στην φιλαληθή θεϊκή φύση η οποία έχει εμφυσήσει στην σκεπτόμενη ουσία καθαρές έννοιες⁶⁷.

Ο Σπινόζα ακολουθεί τον αριστοτελικό νομιναλισμό ως προς την έννοια των ατομικών υποστάσεων⁶⁸, οι οποίες αποτελούν αυτοτελείς οντότητες, επίσης, αποδέχεται την σωματική κατηγοριακή σχέση της υπόστασης και των αισθητών όπως ο Αριστοτέλης αποδέχεται το υλικό αίτιο της ύπαρξης κρατάει, όμως, μια μορφή πλατωνικής ουσίας που ταυτίζεται με την αναγκαιότητα ύπαρξης της ουσίας με τη σημασία ότι αποτελεί μέρος της λογικής (άπειρης) θεϊκής φύσης (πανθεισμός)⁶⁹. Η ουσία είναι άπειρη, ενώ

⁶⁷ Ο Descartes για να επιβεβαιώσει την εγκυρότητα της γνώσης εισάγει την έννοια του φιλαληθούς Θεού (veracitas dei) κρατώντας την υπερβατική του φύση. Ο Θεός έχει βάλει μέσα στην συνείδηση μας τις απλές καθαρές έννοιες για να γνωρίσουμε τον κόσμο. Ο Θεός είναι τέλειος και φιλαλήθης, αυτό σημαίνει ότι δεν μπορεί να μας απατά, γιατί αυτό έρχεται σε αντίφαση με την τελειότητα της φύσης του. Υπάρχει ένα αντικειμενικό κριτήριο που είναι ο Θεός έτσι ανασκευάζεται η υπόθεση του πονηρού δαίμονα. Η βεβαιότητα της ύπαρξης του γίνεται πηγή όλων των άλλων αληθειών και μαζί της βεβαιότητας μας για την πραγματικότητα του εξωτερικού κόσμου. Ο Descartes θεμελιώνει το γνωσιοθεωρητικό του ορθολογισμό κατά τρόπο μεταφυσικό. Και στον Leibniz ο τρόπος που προσεγγίζεται ο Θεός έχει έντονη την χριστιανική αντίληψη «περί Θεού» τονίζοντας την σημασία της θείας πρόνοιας. Αντίθετα, ο Spinoza αποκόπτεται από την μεσαιωνική σκέψη, αναιρεί την υπερβατικότητα της θεϊκής φύσης, εκοσμικεύει τον Θεό ταυτίζοντας τον με την έννοια της ενικής υπόστασης ή του ενικού πράγματος, για το λόγο αυτό, θα αναφέρει ότι «Ως πραγματικότητα και τελειότητα εννοώ το ίδιο πράγμα» (Spinoza : Ηθ. ΙΙ, Ορ.6), έχοντας ως αφηρητικό σημείο στο μυαλό του ότι η αυτοπραγμάτωση έρχεται μέσα από τον ίδιο τον άνθρωπο και όχι μέσω μιας εξωτερικής θεϊκής επιρροής.

⁶⁸ Η νομιναλιστική θεωρία του μεσαίωνα άσκησε ιδιαίτερη επίδραση στην σπινοζική σκέψη. Ο ίδιος ο Spinoza αποδέχεται την ύπαρξη των πεπερασμένων ενικών πραγμάτων, όπως ο Occam, εξακολουθεί βέβαια να κρατάει εν μέρει την πλατωνική αντίληψη περί της αναγκαιότητας της ουσίας, διαφοροποιείται όμως ριζικά από τον Descartes τόσο ως προς την μέθοδο, όσο και ως προς την προσέγγιση και την θεμελίωση της νέας επιστήμης.

⁶⁹ Όπως φαίνεται από τον πρώτο ορισμό της Ηθικής, η εισαγωγή του αυταίτιου (causa sui) της ουσίας της υπόστασης ως αιτία του ίδιου του εαυτού της, αποδεικνύει ότι ο Spinoza δέχεται μια έννοια ουσίας η οποία όμως δεν υπάρχει πριν ή μετά το ενικό πράγμα σε ένα μεταφυσικό βασίλειο όπως οι πλατωνικές ιδέες, αλλά υπάρχει μαζί με το πράγμα. Αυτό σημαίνει ότι όταν παύει να υπάρχει το ενικό πράγμα παύει να υπάρχει και η ουσία του, σε αντίθεση με τον Ντεκάρτ, που όταν το σώμα πεθαίνει, το πνεύμα εξακολουθεί να υπάρχει. Αναφέρει χαρακτηριστικά για την ουσία : «Ως αυταίτιο (causa sui) εννοώ αυτό

η υπόσταση πεπερασμένη. Η καταστροφή της ύπαρξης της ενικής ουσίας δεν αναιρεί την θετικότητα της άπειρης ουσίας. Την ίδια μορφή πλατωνισμού βρίσκουμε στο Γ' Μέρος της ψυχολογικής πραγματείας ως προς την άπειρη φύση της ενεργητικής νόησης, ώστε μας αφήνει να εικάσουμε ότι η νεότερη ορθολογική σκέψη κρατάει, εν μέρει, στοιχεία της κλασσικής πλατωνικής αντίληψης, αλλά αποδέχεται μια μορφή εξορθολογισμού της πλατωνικής ενόρασης στο βαθμό που το πνεύμα έχει την ενεργητική δύναμη να προσεγγίσει την λογική (ατομική) του φύση και να συγκροτήσει την αλήθεια σε μια προσπάθεια λογικής εξήγησης, να οικειοποιηθεί, δηλαδή, τον κοσμικό λόγο μέσα από το λόγο της δικής του φύσης. Η νεότερη ορθολογική σκέψη φαίνεται πως κρατάει τον παραλληλισμό μικρόκοσμου – μακρόκοσμου που βρίσκουμε τόσο στην πλατωνική όσο και αριστοτελική θεωρία. Έτσι, στο πρώτο μέρος της Ηθικής, ο Σπινόζα θεμελιώνει την ύπαρξη του Θεού ταυτίζοντας την άπειρη φύση του με την έννοια του αυταίτιου, ενώ στο τρίτο μέρος θεμελιώνει την ύπαρξη του ατομικού conatus ως την εσωτερική ικανότητα του σώματος και πνεύματος να ολοκληρώσει και να διατηρήσει την ύπαρξη του.

Η νεότερη ορθολογική σκέψη θεωρεί ότι ο νους είναι η πηγή και το κριτήριο της έγκυρης γνώσης, έτσι, ο νους αποκτά μεθοδολογικό

δια του οποίου η ουσία περικλείει την ύπαρξη: με άλλα λόγια, αυτό που η φύση του δεν μπορεί να εννοηθεί ει μη μόνον ως υπάρχουσα». Η ουσία του ενικού πράγματος είναι δυναμική ώστε να δίνει στο ίδιο το πράγμα ενεργητικότητα. Η φύση του δεν μπορεί να εννοηθεί παρά μόνο ως «ενεργός υπάρχουσα». Το δυναμικό της ουσίας παραπέμπει στον δυναμικό χαρακτήρα της γνώσης. Αντίστοιχα και στον Αριστοτέλη, ουσία και ύπαρξη αυτοπραγματώνονται. Το σώμα υφίσταται ως ενεργώς υπάρχον. Το ζωτικό αίτιο συνθέτει την ολότητα τους. Ο Spinoza θεμελιώνει μια έννοια αναγκαιότητας μέσα στην υπόσταση. Κρατάει μια έννοια ουσίας ως αναγκαίας αιτίας ύπαρξης της πραγματικότητας. Αντίστοιχα και ο Αριστοτέλης θεμελιώνει μια αναγκαία σχέση μεταξύ ουσίας και ύπαρξης (πραγματικότητα). Αναφέρει χαρακτηριστικά στο δεύτερο μέρος (Ηθ. II Ορισμός 2), «καλώ ουσία ενός πράγματος εκείνο του οποίου η ύπαρξη συνεπάγεται αναγκαία την ύπαρξη του πράγματος αυτού και η μη ύπαρξη τη μη ύπαρξη του, δηλαδή εκείνο του οποίου η ύπαρξη δεν μπορεί ούτε να νοηθεί». Έτσι αίρει τον οντολογικό (υπερβατικό) ρεαλισμό των πλατωνικών ιδεών και έρχεται κοντά στην αριστοτελική έννοια της φύσης και αυτοπραγμάτωσης.

χαρακτήρα ταυτίζοντας είτε με την αναγωγική είτε με την απαγωγική σκέψη σε μια προσπάθεια εξορθολογισμού της ενόρασης. Η βεβαιότητα της μαθηματικής επιστήμης στηρίζεται στην προφάνεια του αντικείμενου μελέτης⁷⁰.

Η νεότερη ορθολογική σκέψη, μολονότι παρουσιάζει στοιχεία αναγωγικότητας (Descartes και Leibniz), εντούτοις, κρατάει σταθερά μια μορφή οντολογικού επιχειρήματος, ως προς την εξήγηση της τάξης των ιδεών, που αναδρομικά βρίσκονται στην απαγωγική (ιεραρχική) θεωρία του Αγαθού της Πολιτείας, σύμφωνα με την οποία οι ιδέες βρίσκονται κάτω από την οντολογική και γνωσιολογική αρχή του Αγαθού. Η αναζήτηση της αλήθειας στο νεότερο ορθολογισμό περνάει μέσα από την αναζήτηση της θεϊκής ουσίας η οποία αποτελεί το κριτήριο αλήθειας και της ύπαρξης και είναι είτε υπερβατική στην περίπτωση των έμφυτων ιδεών του Descartes, είτε εμμενής στην περίπτωση των αυτοτελών ιδεών του Spinoza. Στο χωρίο B19 των Αν. Υστέρων ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι οι έννοιες δεν έχουν ούτε το γνωσιοθεωρητικό χαρακτήρα των έμφυτων ιδεών γιατί είναι συνθετικές, ούτε το χαρακτήρα της εμπειρικής παράστασης γιατί έχουν τον αναγκαίο (a priori) χαρακτήρα των αναλυτικών προτάσεων.

Ο Descartes και ο Spinoza απηχούν την πλατωνική και αριστοτελική σύλληψη αντίστοιχα, έτσι, δεν αίρουν την αυτοδυναμία του οντολογικού

⁷⁰ Ο ορθολογισμός του Descartes, Spinoza και Leibniz στηρίζεται στο μαθηματικό πρότυπο. Τα μαθηματικά ξεκινούν από αυταπόδεικτες αλήθειες. Για τον Descartes οι κανόνες της αριθμητικής είναι μέτρο βεβαιότητας. Έτσι, αναλύει ένα σύνθετο φαινόμενο στα απλά συστατικά του. Μέσω της ενόρασης που είναι βασικό γνωστικό εργαλείο αναλύουμε το φαινόμενο στις απλές φύσεις του (Λόγος περί της Μεθόδου, 2^{ος} κανόνας). Το απαγωγικό μοντέλο εκφράζει για το Spinoza το ορθολογικό πρότυπο γνώσης. Η αληθής γνώση προϋποθέτει αναγκαίες προτάσεις. Η ανθρωπολογική πραγματεία του στηρίζεται σε θεμελιακές (μεταφυσικές) και αναγκαίες έννοιες όπως η έννοια του Θεού που υπάρχει a priori. Ο Spinoza στις Αρχές της Καρτεσιανής Φιλοσοφίας διδάσκει ανατρεπτικά την καρτεσιανή θεωρία. Η καρτεσιανή μεθοδολογία συνίσταται στην αναγωγική (αναλυτική) μέθοδο και οδηγεί στην μαθηματικοποίηση της φύσης. J. Cottingham., οι Ορθολογιστές, εκδ Στάχυ

επιχειρήματος ξεκινώντας και οι δύο από το ίδιο a priori μεταφυσικό θεμέλιο.

Ο Leibniz από την άλλη επαναπροσδιορίζει την φύση της ιδέας της αλήθειας προσπαθώντας να εξορθολογήσει με τρόπο τυπικό την ανθρώπινη νόηση, θεωρώντας κάθε ψυχή κατά το αριστοτελικό πρότυπο μια ουσιώδη μορφή. Ο Leibniz εξηγεί την φύση μέσα από λογικούς κανόνες που ανάγονται σε ταυτολογικές αλήθειες. Ο αριστοτελικός όμως νους δεν καθορίζεται από την μηχανική αναγκαιότητα που ενυπάρχει στα φυσικά φαινόμενα. Η διάκριση του νεότερου αναλυτικού νου και της αριστοτελικής νόησης νοηματοδοτεί την διάκριση λογικής και ενορατικής αλήθειας.

Ο διαχωρισμός εμπειρίας και λόγου του Leibniz απηχεί τον διαχωρισμό αντίληψης και αυτοσυνειδησίας⁷¹. Η έννοια της αυτοσυνειδησίας είναι ισοδύναμη με την κατανόηση της λογικής δομής της φύσης. Ο νους κατανοεί ότι η φύση αποτελείται από ακέραιες αυτοδύναμες μονάδες μεταξύ των οποίων υπάρχει προκαθορισμένη αρμονία⁷².

Το σύμπαν είναι ένα λογικό σύμπλεγμα από μονάδες, όπως η σχέση αριθμών και μονάδων. Έτσι, ακολουθεί την τέχνη του συνδυασμού και αποδέχεται την άποψη ενός εξορθολογισμένου σύμπαντος. Ο μαθηματικός νους με την σειρά του υπακούει στην προκαθορισμένη αρμονία και ακολουθεί μια μορφή αναλυτικής και συνθετικής σκέψης με τρόπο μηχανικό και συνδυαστικό.

Οι αριστοτελικές έννοιες, σ' αντίθεση με τις εσωτερικές μονάδες της νόησης του Leibniz δεν είναι μηχανικές δυνάμεις που ανταποκρίνονται σε

⁷¹ Η αντίληψη είναι ένα ψυχικό μόρφωμα (perception) την οποία διαθέτουν και τα κατώτερα ζώα. Η αυτοσυνειδησία είναι μια ανώτερη ψυχική λειτουργία που συνενώνει τις διαφορετικές μεταβολές της παράστασης αναγόμενος με λογικούς κανόνες. Για τον Leibniz υπάρχει μια ευδιάθετη τάση του νου να οδηγείται από την εμπειρία στο λόγο.

⁷² Η συνειδηση αποτελείται από μονάδες. Οι μονάδες είναι οι εσωτερικές οντότητες της νόησης. Κάθε μονάδα είναι το σύνολο των παραστάσεων και, έτσι, θεωρείται ως απλή ουσία.

μια αυτορρυθμιζόμενη αρμονία, αλλά τελικές ποιότητες της νόησης. Ο Leibniz διακρίνει την ενόραση από τον λογικό χαρακτήρα της μαθηματικής νόησης. Η γνώση θεμελιώνεται στα λογικά κριτήρια. Ο Αριστοτέλης βρίσκεται ανάμεσα στην παρατήρηση και την επαγωγική μέθοδο, χωρίς να αναιρεί την ενορατική (αναστοχαστική) μορφή της καθαρής σκέψης. Ο ανθρώπινος νους, όμως, για τον Leibniz είναι πεπερασμένος ώστε δεν μπορεί να αποδεσμευτεί από την εμπειρική του φύση, από την άλλη, θέτει *a priori* κάποιες λογικές μεθοδολογικές αρχές, ώστε να μιλήσει με τρόπο λογικό για την φύση, μαθηματικοποιώντας την⁷³.

3. Τα αξιολογικά κριτήρια της αριστοτελικής επιστήμης

α) Ο δεοντολογικός χαρακτήρας της αριστοτελικής επιστήμης και η διάκριση αξίας και γεγονότος στο Μ. Βέμπερ.

Στη φιλοσοφία της φύσεως η έννοια της αξίας ή του δέοντος είναι ταυτόσημη με την έννοια της αρχής. Η αριστοτελική επιστήμη δεν είναι αξιολογικά ουδέτερη εφόσον οι αρχές που τη συγκροτούν είναι εκείνες

⁷³ Στον Αριστοτέλη η φύση ορίζεται ως αρχή αυτοκίνησης που κρατάει την αυτοδυναμία της, ενώ στον Leibniz ο φυσικός κόσμος διέπεται από κατ' εξοχήν μηχανικές δυνάμεις, έτσι, υπάρχει μια μορφή αυτοματισμού. Μολονότι ο Αριστοτέλης αποδέχεται μια μορφή αιτιακής αλληλεπίδρασης ύλης και μορφής ώστε η ψυχή γίνεται η συγκροτητική αρχή του σώματος, δεν συμβαίνει το ίδιο με την θεωρία του ψυχοφυσικού παραλληλισμού στον Leibniz ο οποίος δεν αποδέχεται ότι οι δύο κόσμοι (σώμα και ψυχή) έχουν σχέση αιτιακής αλληλεπίδρασης. Σύμφωνα με την θεωρία του ψυχοφυσικού παραλληλισμού τα νοητικά και σωματικά γεγονότα εξελίσσονται παράλληλα. Στον Leibniz υπάρχει ένας αυτοματισμός στο βαθμό που οι μονάδες είναι κουρδισμένες να πηγαίνουν από την μια κατάσταση στην άλλη. Τα δύο ρολόγια (σώμα και ψυχή) ο δημιουργός τα έχει πλάσει εξαρχής, ώστε να δείχνουν πάντοτε την ίδια ώρα, χωρίς το ένα να επιδρά στο άλλο (υπό μια έννοια στον Leibniz δεν υπάρχει ελευθερία της βούλησης). Ο Descartes μεταθέτει το πρόβλημα στο κωνάριον, με την αντίληψη ότι ο νους επηρεάζει το σώμα, ωστόσο δεν επιλύει το πρόβλημα της σχέσης σώματος και ψυχής.

που εκφράζουν την τάξη και την λογικότητα της φύσης (το ίδιο συμβαίνει και στην πλατωνική διαλεκτική επιστήμη, μόνο που εκεί υπάρχει μία και μοναδική υπερβατική αρχή, η ιδέα του Αγαθού, που ενώνει σαν αρχή της τάξης, στο σύνολο τους όλες τις επιστήμες σε μια ιεραρχική δομή)⁷⁴. Στο σημείο αυτό καταλαβαίνουμε, νομίζω, γιατί η λογική δεν έχει αποδεσμευτεί από την μεταφυσική. Στον Τίμαιο η ψυχή του κόσμου που ισοδυναμεί με την έννοια της αριστοτελικής φύσης του Β' βιβλίου από τα Φυσικά, μετέχει λογισμού και αρμονίας, δηλαδή, του μαθηματικού μέτρου και χαρίζει στον κόσμο έμφρονα βίω⁷⁵. Το πέρας στον Φίληβο⁷⁶, γίνεται αρχή συγκρότησης της τάξης στην κατηγορία του απείρου. Από τη στιγμή που ο ορθός λόγος, δηλαδή, ο μαθηματικός νους που είναι εκκοσμηκευμένος καθώς βρίσκεται μέσα στα πράγματα δεν είναι διαχωρισμένος από την μεταφυσική θεμελίωση των αρχών εξήγησης της φύσης, είτε μιλάμε για αρχή είτε για το δέον σαν την ρυθμιστική ή κανονιστική αρχή της φύσης, όπως οι αρχές της βούλησης στην καντιανή μεταφυσική ηθική, είναι το ίδιο και το αυτό πράγμα. Η φιλοσοφία της φύσεως είναι συναρτημένη με ένα ηθικό (δεοντολογικό) περιεχόμενο. Αν και ο Αριστοτέλης έχει διαχωρίσει την ηθική του πραγματεία από την επιστημολογική και επιστημονική, και αυτό αντιστοιχεί στην διάκριση της ορθής δόξας από τη γνώση, ωστόσο αυτός ο διαχωρισμός δεν είναι τόσο απόλυτος. Στην τεκμηρίωση αυτού του συμπεράσματος ακολουθώ τις παρατηρήσεις του Pr. A. Lebedev σχετικά με τη διάκριση των ηθικών και διανοητικών αρετών στα Ηθ. Νικ.⁷⁷. Μολονότι ο διαχωρισμός μεταξύ της

⁷⁴ Πλάτωνος., Πολιτεία 531d – 532c, εισ. μετ. σχ. Σκουτερόπουλος

⁷⁵ Πλάτωνος., Τίμαιος 37a1, 36e4. «λογισμού δε μετέχουσα και αρμονίας ψυχή».

⁷⁶ Πλάτωνος., Φίληβος 23e – 24b. «πρώτον μεν το ίσον και ισότητα, μετά δε το ίσον το διπλάσιον... ταύτα σύμπαντα εις το πέρας απολογιζόμενοι καλώς αν δοκίμεν δραν τούτο».

⁷⁷ Αριστοτέλους., Ηθ. Νικομάχεια, Α. 1102b-1103 α «εἰ δὲ χρή καὶ τοῦτο φάναι λόγον ἔχειν διττόν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν <κυρίως> καὶ ἐν αὐτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τί διορίζεται δὲ καὶ ἡ ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύταν λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικὰς,

ορθής σκέψης και γνώσης γίνεται επί τη βάση του διαχωρισμού των μερών της ψυχής στο πρακτικό και θεωρητικό, ωστόσο ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται η φρόνηση στο πρακτικό μέρος της αριστοτελικής φιλοσοφίας ως μια αρετή που προϋποθέτει τη γνώση μας δίνει να καταλάβουμε ότι ο διαχωρισμός ηθικών αρετών (αρετών του χαρακτήρα) και διανοητικών, είναι φαινομενικός. Σαν να επιστρέφει ο Αριστοτέλης στον σωκρατικό διανοητισμό. Η γνώση πραγματώνεται θεωρητικά και πρακτικά μέσα στον άνθρωπο. Αντίθετα η σύγχρονη επιστήμη μας μιλάει με όρους θεωρητικούς, έχοντας διαχωρίσει την έννοια της πράξης. Πιο συγκεκριμένα ο Αριστοτέλης στο Ζ' βιβλίο από τα Ηθ. Νικ. χωρίζει το λογικό μέρος ανάμεσα στον απλό διαλεκτικό συλλογισμό και στον επιστημονικό, άρα το πρακτικό μέρος δεν αποτελεί ανεξάρτητο μέρος από το λογικό, αλλά ανήκει σ' αυτό. Η αρετή του πρακτικού μέρους είναι μια διανοητική αρετή. Ο ενάρετος είναι εκείνος που ενεργεί κατά τον ορθό λόγο⁷⁸. Το ερώτημα που ανακύπτει είναι ότι ενώ στο Β'-Δ' βιβλίο των Ηθ. Νικ. ο Αριστοτέλης έχει αναλύσει τις ηθικές αρετές (που αφορούν στον χαρακτήρα, όπως η ανδρεία και η σωφροσύνη και όχι στην νόηση), ενώ έχει δώσει ήδη έναν ορισμό της αρετής ως "έξις προαιρετική..." στο Στ' βιβλίο παρεμβάλλει τον χαρακτήρα μέσα στη γνώση, δηλαδή το πρακτικό μέρος στο λογικό, δεν το διαχωρίζει. Αυτό σημαίνει ότι στο Στ' βιβλίο δεν δίνει έναν ορισμό της διανοητικής αρετής αλλά της ίδιας (καθ'εαυτής) της αρετής. Πιο εμφανής, νομίζω, είναι η διάκριση ανάμεσα στο 6^ο και 10^ο

έλευθεριότητα δέ και σωφροσύνη ηθικάς. Η υποδιαίρεση φαίνεται να μην ευσταθεί όταν ο Αριστοτέλης προχωράει στο Ζ' Βιβλίο καθώς επισημαίνει ότι η ευδαιμονία συνιστάται στην ανώτερη αρετή που είναι η αρετή του θεωρητικού βίου. Η αριστοτελική ηθική, εν μέρει, έχει πρακτικά κριτήρια ωστόσο ο Αριστοτέλης διακρίνει μια ανώτερη ηθική ζωή που είναι η ζωή της καθαρής νόησης. W.D. Ross., Αριστοτέλης. Μ.Ι.Ε.Τ

⁷⁸ Ο W.D. Ross επισημαίνει ότι ο Αριστοτέλης εξετάζει την διανοητική αρετή για δύο λόγους α. Έχει ορισθεί ότι ο ενάρετος ενεργεί κατά τον ορθό λόγο β. Η ευδαιμονία είναι ενέργεια της ψυχής σύμφωνη με την αρετή και εάν οι αρετές είναι περισσότερες, σύμφωνα με την καλύτερη. Ο Ross τοποθετεί την ευδαιμονία στο πλαίσιο των διανοητικών αρετών που είναι οι ανώτερες και όχι των ηθικών, σ.σ. 305-306. Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 2001.

βιβλίο από τα Ηθ. Νικ. γιατί η αρετή δεν αφορά πλέον στο φρόνιμο (τον πρακτικό άνθρωπο ως ορεκτικό νου) ούτε είναι “περί των αγαθών και κακών”, αλλά αφορά στον σοφό (τον θεωρητικό άνθρωπο ως καθαρό, όχι ορεκτικό νου) και είναι “περί της ίδιας θεωρητικής αλήθειας”. Η αρετή, πλέον, προσδιορίζεται με καθαρούς (θεωρητικούς) όρους και όχι πρακτικούς. Η διάκριση μεταξύ θεωρίας και πράξης ή, διαφορετικά, επιστήμης και ηθικής δεν είναι τόσο ξεκάθαρη. Μολονότι η ηθική στον Αριστοτέλη δεν είναι αποδεικτική, παρά μόνο η επιστήμη του, ωστόσο οι δύο τομείς προσδιορίζονται μάλλον συμπληρωματικά. Η επιστήμη δεν είναι αποδεσμευμένη από την ηθική, αλλά και το αντίστροφο, η ηθική προϋποθέτει την γνώση. Όμως ο Αριστοτέλης διακρίνει τα αναγκαία από τα ενδεχομενικά, ώστε υπάρχει ένας διαχωρισμός ανάμεσα στο ανθρωπολογικό και μεταφυσικό επίπεδο. Στη σφαίρα των ενδεχομενικών μπορούμε να γίνουμε ηαρχή ενός συμβάντος. Στη μεταφυσική δεν μπορούμε να αλλάξουμε την πορεία των πραγμάτων. Η αριστοτελική επιστήμη καθώς έχει αναγκαίο χαρακτήρα ξεφεύγει από την ηθική που δεν έχει αναγκαίο χαρακτήρα.

Η σύγχρονη θετικιστική αντίληψη της επιστήμης έχει διαχωρίσει την έννοια της επιστημονικής αρχής από την έννοια της αξίας ή των κριτηρίων της πράξης. Ο Βέμπερ⁷⁹ ακολουθώντας αυτή την θετικιστική παράδοση διέκρινε το εμπειρικό γεγονός (τι συμβαίνει) από την “ιδέα” ή “αξία” (τι θα έπρεπε να συμβαίνει), υποστηρίζοντας ότι η όλη επιστημονική διαδικασία θα πρέπει να είναι ανεξάρτητη από ηθικά και πολιτιστικά κριτήρια. Οι αξίες για τον Βέμπερ και οι ιδέες που διατρέχουν την κοινωνία, ναι μεν λειτουργούν ως ρυθμιστικοί κανόνες, ωστόσο δεν μπορεί να αποτελέσουν μέρος της επιστημονικής έρευνας εφόσον δεν μπορεί να έχουν την ανάλογη επιστημονική εγκυρότητα είναι αδύνατον

⁷⁹ Μ. Αντωνοπούλου., Θεωρία και Ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας, Μ. Βέμπερ, «Η κοινωνία ως ιστορικότητα του πολιτισμού» σ.σ.246-309.

να θεμελιώσουμε την αντικειμενική τους αλήθεια. Εδώ σαφώς διαχωρίζεται η επιστήμη από την ιδεολογία, κάτι το οποίο δεν υπάρχει στην αριστοτελική εξήγηση της φύσης, η οποία για τον Αριστοτέλη δεν είναι μόνο αντικείμενο επιστημονικής έρευνας αλλά και “ιδέα” ή “αρχή” με αντικειμενικό (αληθές) περιεχόμενο. Η αριστοτελική φύσις είναι και η εγγενής αξία των πραγμάτων εφόσον αποτελεί την εντελέχεια τους.

4. Η συγκρότηση της αριστοτελικής μεθόδου σε σχέση με την νεότερη επιστημονική πρακτική.

α) Η αριστοτελική απόκλιση από την σύγχρονη θεμελιοκρατική αντίληψη της επιστήμης (Schlick).

Εάν λάβουμε υπόψη το επιστημολογικό status των πρώτων αρχών της γνώσης, σύμφωνα με το οποίο οι αρχές είναι οι πραγματικές οντότητες που υπάρχουν ανεξάρτητα από το εάν η νόηση μας τις συλλαμβάνει ή όχι, όπως ανεξάρτητα υπάρχουν και οι πλατωνικές ιδέες, σ' αντίθεση με την άποψη του Berkeley ότι “το να υπάρχει κάτι σημαίνει το να γίνεται αντιληπτό από την νόηση” καθώς και ότι είναι τα αληθή αίτια εξήγησης της τάξης της φύσης, στην πραγματικότητα της οποίας αντιστοιχούν, αυτό μας δεσμεύει αναγκαία και αποκλείει την πειραματική πρακτική μέθοδο από το επιστημολογικό (μεθοδολογικό) κομμάτι της αρχαίας επιστήμης που συγκροτείται σ' ένα πλαίσιο αυστηρής αναγκαιότητας που δεν επιδέχεται καμία τεχνική κατασκευή ή ανακατασκευή της φύσης που θα υποβάθμιζε και την διαλεκτική σχέση νου και φύσης και ιδιαίτερα την ικανότητα του νου να συνθέτει έγκυρα την πραγματικότητα της φύσης, εφόσον θα περιοριζόταν απλά στο να “κατασκευάζει” πλέον την γνώση

της για τον κόσμο, επινοώντας μία διαφορετική “φαινόμενη” πραγματικότητα από εκείνη της φύσης. Η εισαγωγή του πειράματος στο μεθοδολογικό μέρος της αρχαίας επιστήμης θα καθαίρει αυτόματα τον επιστημονικό ρεαλισμό των αρχών. Οι αρχές δεν μπορεί να είναι “κατασκευές” της νόησης. Αυτό έχει άμεση συνέπεια και στο πως θα πρέπει να κατανοήσουμε την μορφή επαγωγής που ο Αριστοτέλης περιγράφει στο Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσ. και στο Β19 των Αν. Υστερών, σε σχέση με την μορφή της βακωνείας επαγωγής που εκφράζει την νεότερη και σύγχρονη (θετικιστική) σκέψη για την οποία μάλιστα το ζήτημα της μεθόδου και της ενιαίας επιστημονικής γλώσσας τίθεται σ' ένα πρόγραμμα “ενοποίησης” της επιστήμης σύμφωνα με την προγραμματική διακήρυξη του Κύκλου της Βιέννης (1929)⁸⁰. Μπορεί και για τον Αριστοτέλη η προσπάθεια επιστημονικής συγκρότησης του επιστητού να σχετίζεται με το ζήτημα “ενοποίησης” των επιστημών, αυτό όμως δεν γίνεται άμεσα μέσω της συγκρότησης μιας επιστημονικής μεθόδου ή μιας λογικής γλώσσας που είναι το επιστημολογικό αίτημα του λογικού θετικισμού αντίθετα η ενοποίηση της επιστήμης γίνεται πρωταρχικά μέσω της συγκρότησης αρχών, ως αναγκαίων όρων της γνώσης, ενώ το ζήτημα της μεθόδου έχει δευτερεύον χαρακτήρα. Ο Αριστοτέλης δεν κάνει πρωτίστως μία θεωρία μεθόδου, αλλά μια θεωρία γνώσης. Με αφορμή αυτή την ουσιαστική διαφορά θα ήταν όχι μόνο αναχρονιστικό αλλά και ασυμβίβαστο επιστημολογικά με ό,τι διαβάζουμε στα Αναλυτικά Ύστερα, είτε να πούμε ότι ο Αριστοτέλης είναι ένας θετικιστής, έστω και υπόρρητα, επειδή υιοθετεί μια μορφή μεθόδου που αργότερα θα παίξει καθοριστικό ρόλο στον τρόπο που η σύγχρονη επιστημονική (θετικιστική) πρακτική εφαρμόζεται, είτε ότι ο Αριστοτέλης είναι ένας θεμελιοκράτης με την έννοια ότι “ανάγει” την γνώση σε

⁸⁰ Ρουσόπουλος., Αναλυτ. της Παράστασης, σ. 119.

κάποιες εξηγητικές αρχές που έχουν θεμελιωτικό ή δομικό χαρακτήρα με την σημασία που έχουν οι προτάσεις, για παράδειγμα, πρωτοκόλλου του Schlick⁸¹ που θεμελιώνουν τις θεωρητικές προτάσεις, δηλαδή το εννοιακό μέρος της γνώσης μέσω του Schlick η επιστημολογία γίνεται θεωρία θεμελίωσης της γνώσης “θεμελιοκρατία”, οπότε το ζήτημα της μεθόδου είναι ζήτημα της δυνατότητας ορθής και έγκυρης γνώσης. Πρώτον, τεκμαίρεται από το Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσ. και το Β19 των Αναλυτ. Υστέρων, ότι η μορφή επαγωγής που ο Αριστοτέλης αναλύει εκεί, όχι μόνο απέχει από την σύγχρονη (θετικιστική) μορφή επαγωγής αλλά ενέχει, ως όρο δυνατότητας συγκρότησης της εμπειρίας, λειτουργικά στοιχεία όπως η μνήμη (η οποία έχει ενοποιητικό λειτουργικό ρόλο) καθώς και έννοιες (τα λεγόμενα “εννοήματα” της εμπειρίας), τις οποίες δεν συναντάμε στην σύγχρονη εκδοχή της απλής εμπειριστικής μορφής επαγωγής, γιατί προϋποθέτουν την νοητική λειτουργία της σύνθεσης ή αυτό που αργότερα στην τρίτη καντιανή κριτική της κριτικής δύναμης θα ονομαστεί “reflection”, δηλαδή, αναστοχαστική δύναμη. Εκείνο που ουσιαστικά διακρίνει την απλή “αθροιστική” μορφή επαγωγής από την “διαισθητική” είναι, ότι στην δεύτερη περίπτωση δεν πρόκειται απλά για μια εμπειρική διαδικασία της σκέψης να αναχθεί από το ειδικό στο γενικό, αλλά για μία “ποιοτική διαδικασία” του νοείν, μια γνωστική κίνηση από το δυνάμει στο ενεργεία που συνδέεται με την ανεξάρτητη λειτουργία του reflection ή της σύνθεσης. Η ειδοποιός, επομένως, διαφορά της διαισθητικής επαγωγής παρά τον εμπειρικό της χαρακτήρα είναι ότι ενέχει και αξιολογικά κριτήρια που λείπουν από την απλή εμπειρική γενίκευση. Δεύτερον, δεν μπορούμε να πούμε ότι ο Αριστοτέλης είναι, - μιλώντας από την επιστημολογική πλευρά -, ένας απλός αναγωγιστής ή ένας θεμελιοκράτης με τον τρόπο που είναι ο Schlick και οι υπόλοιποι

⁸¹ ο.π., 80. σ 129-131.

λογικοί θετικιστές, γιατί δεν θεμελιώνει την θεωρητική (επιστημονική) γνώση σε απλές εμπειρικές “παρατηρησιακές” προτάσεις (sense data), ή σε κάποιου είδους συμβάσεις με υποθετικό χαρακτήρα όπως εκείνες του Popper⁸² αλλά σε αρχές που είναι, αφενός, αναγκαίες και αληθείς, εφόσον αντιστοιχούν στην πραγματικότητα της φύσης την οποία περιγράφουν και όχι απλά εμπειρικές ή υποθετικές, αφετέρου, ίσως το πιο ουσιώδες γνώρισμα των αριστοτελικών αρχών, είναι ανεξάρτητες η μία από την άλλη. Αυτό σημαίνει ότι δεν ανάγονται όλα σε μια μοναδική αρχή, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του πλατωνικού Αγαθού που αποτελεί την μοναδική υπερβατική αρχή που θεμελιώνει την εγκυρότητα των μαθηματικών επιστημών και την ενότητα της γνώσης εν γένει, αντίθετα οι τέσσερις αριστοτελικές αρχές εκφράζουν την αιτιακή δομή της γνώσης και συγκροτούν την ενότητα της επιστήμης, χωρίς η μια αρχή να ανάγεται κατά ιεραρχική δομή και αξιολογικά στην άλλη. Οι αριστοτελικές αρχές δεν θεμελιώνονται “υπερβατικά” μέσω της καθαρής νόησης σαν να πρόκειται για τις έμφυτες καρτεσιανές ιδέες, γνωρίζονται εμπειρικά και θεμελιώνονται αντικειμενικά μέσω της καθαρής νόησης που δεν είναι μία μορφή ενόρασης (intuition) αλλά μια μορφή “σύλληψης” ή “υπόληψις” που προϋποθέτει ένα ανώτερο επίπεδο αναστοχασμού από το καθαρά εμπειρικό. Απ’ αυτό συνάγεται ότι όταν μιλάμε για το “λόγο” των πραγμάτων αυτός ταυτίζεται και με τα τέσσερα αίτια, όχι μόνο με το τελικό αίτιο, αν και είναι το πιο σημαντικό απ’ όλα, δεύτερον, οι επιστήμες για τον Αριστοτέλη συγκροτούνται παράλληλα η μία από την άλλη σ’ ένα μωσαϊκό και όχι ιεραρχικά σε μία πυραμίδα όπως η πλατωνική συγκρότηση των επιστημών, τρίτον ο Αριστοτέλης θεμελιώνει την αυτονομία των επιστημών, γιατί σύμφωνα με τα Αναλυτ. Ύστερα,

⁸² Karl Popper., *Conjectures and Refutations*, p.p. 33-46.

κάθε επιστήμη έχει το δικό της αντικείμενο έρευνας και διέπεται από τις δικές της αρχές⁸³.

β) Η μη αναγωγική (επιστημολογική) σκέψη του Αριστοτέλη.

Επανερχόμενοι στην επιστημολογική θεωρία που βρίσκουμε στα Αναλυτικά Ύστερα, άμεση συνέπεια της αυτονομίας και παράλληλα της ενότητας του επιστημονικού αντικειμένου είναι ότι η αριστοτελική σκέψη είναι αδύνατον να είναι αναγωγική. Ο Αριστοτέλης δεν ανάγει την κάθε επιστήμη σε μία ανώτατη ιεραρχικά επιστήμη, όπως συμβαίνει με την πλατωνική διαλεκτική, στην οποία ανάγονται οι μαθηματικές επιστήμες για να θεμελιωθεί η εγκυρότητα τους, λόγω του υποθετικού χαρακτήρα των αρχών που χρησιμοποιούν οι μαθηματικοί επιστήμονες. Εάν οι αρχές των επιστημών ανάγονταν σε μια ανώτατη αρχή για να θεμελιωθεί η εγκυρότητα τους, θα χάνονταν όχι μόνο η πρωταρχικότητα και η αυτοτέλεια τους, αλλά κάθε φορά θα έπρεπε να τεθεί μία ανώτερη αρχή, πράγμα που θα οδηγούσε στο άπειρον. Η επιστημονική εξήγηση προϋποθέτει την σύμπραξη και των τεσσάρων αιτίων τα οποία κρατούν την αυτοτέλεια τους. Αυτό σημαίνει ότι κάθε επιστήμη μολονότι έχει το δικό της επιστημονικό αντικείμενο και κρατάει την αυτονομία της, εντούτοις, αποτελεί μέρος της επιστημονικής συγκρότησης, εφόσον διέπεται από τις ίδιες καθολικές επιστημολογικές αρχές, εκείνες που κρατούν το σύνολο των επιστημών σε μία ενότητα οριζόντια (γραμμική) και όχι ιεραρχική. Ο πλουραλισμός της επιστημονικής γνώσης για τον Αριστοτέλη προϋποθέτει παράλληλα και την ενότητα του επιστημονικού αντικειμένου μέσω των κριτηρίων της επιστημονικής αναγκαιότητας.

⁸³ Αναλυτ. Ύστερα., 75b38, «ουκ άρα έστιν εξ άλλου γένους μεταβάντα δείξει, οίον το γεωμετρικόν αριθμητική».

Οποιοσδήποτε αναγωγισμός θα περιορίζε την επιστημονική σκέψη σε μία και μόνο ανώτατη αρχή από την οποία όλα θα εξαρτιόνταν.

Η σύγχρονη αναγωγική σκέψη προϋποθέτει ότι το επιστημονικό αντικείμενο έχει σπάσει και κάθε επιστημονικός κλάδος γνωρίζει μόνο μία πτυχή της πραγματικότητας. Ο κατακερματισμός αυτός έχει ως συνέπεια να αναζητήσουν οι επιστήμονες μια ενιαία αναγωγική μέθοδο, δηλαδή μία ενιαία γλώσσα (reductionism) για να εκφράσουν το επιστημονικό αντικείμενο που έχει μεριστεί. Το αίτημα του αναγωγισμού είναι μία καθολική γλώσσα, εκείνη των φυσικών επιστημών (φυσικαλισμός), είτε μια μαθηματικο-λογική γλωσσική κατασκευή. Ο Carnap προσπάθησε στη Λογική Σύνταξη της Γλώσσας⁸⁴ να θεμελιώσει την ιδέα ότι στην επιστήμη εξηγώ όταν κάνω πολλαπλές αναγωγές στα εμπειρικά δεδομένα (sense data). Η λογική (επιστημονική) θεωρία εξηγείται όταν ανάγεται σε μία γλώσσα που εμπεριέχει εμπειρικές προτάσεις. Η λύση που προτείνει ο Carnap απέναντι στο αδιέξοδο του πλατωνικού μεταφυσικού δυϊσμού είναι η ένωση του φαινομεναλισμού με μία θεωρία μαθηματικής γλώσσας παρόμοια με εκείνη που εκφράστηκε στην Εννοιολογία του Frege. Ο Carnap ακολουθεί την φαινομενολογική άποψη του Russell στη “Γνώση μας του Εξωτερικού Κόσμου” (1914), ότι καθετί μπορεί να κατανοηθεί μέσω της ανάλυσης του στα απλά εμπειρικά δεδομένα (hard data). Στο δεύτερο μέρος, με αφορμή την σύγκριση με την αριστοτελική επιστημολογική σκέψη θα αναλύσουμε το αδιέξοδο στο οποίο οδηγήθηκε η λογική (συντακτική) θεωρία του Carnap, ο οποίος ουσιαστικά πίστεψε ότι θα έλυne με την δημιουργία μιας καθολικής γλώσσας για κάθε επιστήμη την λογική μας σχέση με τον κόσμο και που ωστόσο ο τρόπος με τον οποίο συνέδεσε την εμπειρία με την θεωρία απέτυχε γιατί ήταν αδύνατον να θεμελιώσει τις θεωρητικές

⁸⁴ ο.π., 80, σ. 136.

του έννοιες σε κάτι που ήταν μη θεωρητικό. Το εμπειρικό υλικό το οποίο θα θεμελιώνει τις θεωρητικές έννοιες έπρεπε το ίδιο να ερμηνευτεί, δηλαδή, να γονιμοποιηθεί θεωρητικά.

Σε σχέση με την σύγχρονη αναγωγική σκέψη του λογικού θετικισμού, όταν ο Αριστοτέλης συγκροτεί την επιστήμη στο σύνολο της διατηρεί την ενότητα του επιστημονικού αντικειμένου μέσω της συνθετικής ικανότητας της νόησης και δεν το κατακερματίζει για να γνωρίσει μόνο μία πτυχή της φύσης. Η φύσις είναι ενιαία και τακτική, έχει δικές της αρχές με τις οποίες εξηγείται η ενότητα και η τάξη της. Αυτό σημαίνει ότι δεν χρειάζεται να αναχθεί σε μία ανώτερη αρχή για να εξηγηθεί ο χαρακτήρας της. Εάν συνέβαινε κάτι τέτοιο, αυτόματα θα αναιρούνταν η πρωταρχικότητα της, η οποία θεμελιώνεται ήδη στην προγραμματική έρευνα του Β' βιβλίου από τα Φυσικά, σύμφωνα με την οποία η φύσις είναι η πρώτη αυτοδύναμη αρχή των φύσει όντων. Ένα δεύτερο σημείο διάκρισης από την σύγχρονη επιστημολογική σκέψη είναι ότι ο Αριστοτέλης δεν χωρίζει τα δύο επίπεδα εμπειρίας και νόησης, όπως δεν χωρίζει την μέθοδο από την θεωρία γνώσης με το να κάνει μία ανεξάρτητη θεωρία μεθόδου, αντίθετα αρχίζει από την εμπειρία και μεθοδικά συνθέτει σε τάξη το περιεχόμενο της εμπειρίας για να του δώσει μέσω της θεωρητικής ικανότητας της νόησης που “ομοιογενοποιεί” τα εμπειρικά της εννοήματα έναν αναγκαίο χαρακτήρα. Εάν χώριζε τα δύο επίπεδα θα οδηγούνταν σε ένα δυϊσμό αντίστοιχο της πλατωνικής μεταφυσικής, ώστε δεν θα μπορούσε να θεμελιώσει την επιστημονική αναγκαιότητα των αρχών του, που στηρίζεται στο ότι οι αρχές αντιστοιχούν στην πραγματικότητα της φύσης. Ο Αριστοτέλης βρίσκεται μπροστά στη γέννηση της επιστημονικής σκέψης, έχει επίγνωση του αδιεξόδου στο οποίο είχε οδηγήσει ο δυϊσμός εμπειρίας και νόησης, ώστε προσπαθεί να οικοδομήσει μια αναγκαία σχέση μεταξύ τους. Η

επιστημονική γνώση για τον Αριστοτέλη είναι σύνθεση εμπειρίας και νόησης. Ο λογικός όμως θετικισμός με το να χωρίσει τα μεθοδολογικά της εργαλεία (instrumentalism) από την πραγματικότητα της φύσης (realism) για να συγκροτήσει τον κόσμο, εκ νέου, με τα δικά της επινοημένα εργαλεία, υπέπεσε σ' ότι αρχικά θέλησε να αποφύγει, δηλαδή στον μεταφυσικό δυϊσμό. Πράγματι ο Carnap προσπάθησε να κατασκευάσει μια καθαρή μορφή της γλώσσας και να την αναγάγει στην εμπειρία, ωστόσο, σύμφωνα με την κριτική του Feyerabend ο οποίος αποδομεί πλήρως την επιστήμη, δεν μπορούμε να βασιστούμε στην εμπειρία για να επιβεβαιώσουμε μια θεωρία. Ο Feyerabend⁸⁵ αντικρούει τον ινστρουμενταλισμό του Carnap, ο οποίος προσπάθησε να κατασκευάσει ένα σύστημα γλωσσικών συντακτικών σχέσεων μιας καθολικής γλώσσας για κάθε δυνατή επιστήμη. Η παρατηρησιακή γλώσσα δεν μπορεί να θεμελιώσει μια μαθηματική κατασκευή, εφόσον δεν γνωρίζουμε ποια από τα εμπειρικά δεδομένα πρέπει να επιλέξουμε. Η εμπειρία έπρεπε η ίδια να ερμηνευτεί, πράγμα που αυτόματα θα οδηγούσε τον Carnap να βάλει μία θεωρία μέσα στην εμπειρία, οπότε θα έπρεπε να εξηγήσει μια μαθηματική έννοια μέσω μιας άλλης έννοιας (μεταεμπειρικής).

Για τον Αριστοτέλη όμως η γνώση δεν είναι μια θεωρητική κατασκευή που αγνοεί την πραγματικότητα της φύσης. Οι αρχές της επιστήμης του θεμελιώνονται με ρεαλιστικό τρόπο, εφόσον αντιστοιχούν στην πραγματικότητα της φύσης (άνθρωπος άνθρωπω γεννά). Ο Carnap αντίθετα, με το να διαχωρίσει την μορφή (τις μαθηματικές λογικές έννοιες) από το περιεχόμενο (τα εμπειρικά δεδομένα) οδηγήθηκε σε αδιέξοδο γιατί δεν μπόρεσε να διακρίνει τι από την εμπειρία έπρεπε να επιλέξει. Αυτό σημαίνει ότι δεν μπόρεσε να θεμελιώσει την γνώση με

⁸⁵ Feyerabend., Ενάντια στην μέθοδο, (1991).

έγκυρο τρόπο. Ο φορμαλισμός του Carnap, μάλλον, στο σχετικισμό κατέληξε.

γ) Η διάκριση μεταξύ της αριστοτελικής και βακώνειας επαγωγικής μεθόδου (Novum Organum).

Μεθοδολογικά, ως προς την διάκριση μεταξύ των δύο μορφών επαγωγής, της αριστοτελικής και νεότερης επιστήμης, θα πρέπει να διαχωρίσουμε, πρωτίστως, ότι ο Αριστοτέλης δεν κάνει μια ανεξάρτητη θεωρία, αυτό σημαίνει ότι το πρόβλημα γνώσης στον Αριστοτέλη δεν ανάγεται σε πρόβλημα μεθόδου, όπως ανάγεται στον Descartes και τον λογικό θετικισμό, αντίθετα το ζήτημα της επιστημονικής γνώσης είναι ζήτημα των αναγκαίων όρων που θεμελιώνουν την γνώση. Ο Βάκωνας από την άλλη, φαίνεται ότι κάνει μια ανεξάρτητη θεωρία μεθόδου όταν πλέον η επιστημονική έρευνα οργανώνεται μέσα σ' ένα πειραματικό, ελεγχόμενο, πλαίσιο. Μας περιγράφει, επομένως, μια θετική μορφή απαριθμητικής επαγωγής (enumerative induction), προϋποθέτοντας από την μία, ένα ουδέτερο πειραματικό περιβάλλον έρευνας στο οποίο δεν παρεισφύρει κανένας εξωτερικός παράγοντας και από την άλλη, προϋποθέτει μια ελεύθερη από προκαταλήψεις ή κοινωνικά είδωλα συνεπίδηση (presuppositionless observation)⁸⁶. Η εγκυρότητα των πορισμάτων της επαγωγικής μεθόδου εξαρτάται από τον ανυπόθετο χαρακτήρα της έρευνας. Η επιστήμη για τον Βάκωνα προχωρεί χωρίς προϋποθέσεις αντίθετα από τον Popper για τον οποίο η διαδικασία της επιστημονικής εξέλιξης είναι μια κριτική διαδικασία υποθέσεων που θέτει ο επιστήμονας και στη συνέχεια ανατρέπει όταν βρεθεί ένα εμπειρικό γεγονός που

⁸⁶ Antony O' Hear., An introduction to the philosophy of science, «presuppositionless observation», 2, Induction, p.p. 13-34.

διαψεύδει την εκάστοτε θεωρητική υπόθεση. Με αφορμή αυτή την ουσιαστική επιστημολογική προϋπόθεση “περί ουδετερότητας” στην επαγωγική διαδικασία της έρευνας ο Βάκωνας επικρίνει τον Αριστοτέλη ότι χρησιμοποιεί μία μορφή επαγωγής για να νομιμοποιήσει την αναγκαιότητα των πρώτων αρχών της γνώσης που έχει ήδη συλλάβει άρα ο χαρακτήρας της έρευνας του δεν είναι επιστημολογικά ουδέτερος, διαστρεβλώνοντας, μάλιστα, τα εμπειρικά δεδομένα προς χάριν των αρχών της επιστήμης.

Το ερώτημα που προκύπτει είναι πόσο αναχρονιστική μπορεί να είναι η βακωνεία κριτική σε σχέση με το πραγματικό επιστημολογικό νόημα της αριστοτελικής διαισθητικής μορφής επαγωγής. Μία τέτοια κριτική, νομίζω, ότι παραβλέπει τα φιλοσοφικά δεδομένα της πρώιμης επιστημονικής συγκρότησης, όπου οι αρχές δεν είναι απλές εμπειρικές γενικεύσεις των παρατηρησιακών δεδομένων αλλά αποτελούν κάτι παραπάνω από απλή εμπειρική γενίκευση. Η αριστοτελική μέθοδος έχει όχι μόνο έναν εμπειρικό αλλά και αξιολογικό χαρακτήρα, εφόσον οι αρχές που προκύπτουν απ' αυτή τη μέθοδο είναι μια μορφή “σύλληψις” της πραγματικότητας, κι ως τέτοια, προϋποθέτει όχι μόνο την λειτουργία της εμπειρίας αλλά και τον ανεξάρτητο ρόλο της νόησης που συνθέτει, μέσω της ανάμνησης, τα εμπειρικά της εννοήματα. Οι αρχές, επομένως, είναι νοητικές συνθέσεις και όχι απλές, επαγωγικές, εμπειρικές γενικεύσεις. Νοηματικά η σύνθεση είναι διαφορετική από την απλή γενίκευση. Η σύνθεση προϋποθέτει μια γνωστική ικανότητα, την μνήμη που είναι όρος συγκρότησης του συνόλου της εμπειρίας ώστε από την μνήμη οδηγούμαστε στο να ενώνουμε τα όμοια εμπειρικά δεδομένα μεταξύ τους, ενώ η γενίκευση δεν προϋποθέτει παρά μόνο την απλή απαρίθμηση που δεν λαμβάνει υπόψη το σύνολο της εμπειρίας. Δεύτερον, ο Αριστοτέλης δεν διαστρεβλώνει τα εμπειρικά δεδομένα προς χάριν των αρχών. Εάν συνέβαινε κάτι τέτοιο οι αρχές δεν θα είχαν πραγματικό

περιεχόμενο, ούτε θα εξηγούσαν την φύση, αντίθετα προσπαθεί να ταξινομήσει από την μία, τα εμπειρικά δεδομένα και, από την άλλη, να τα συνθέσει κατά το όμοιον. Η ομοιογενοποίηση των εμπειρικών εννοημάτων είναι προϋπόθεση σύλληψης των αρχών εξήγησης της φύσης. Οι αρχές, δηλαδή, βγαίνουν εμπειρικά (επαγωγικά) αλλά θεμελιώνονται αναγκαία (και εδώ είναι το ουσιαστικό σημείο διάκρισης από την νεότερη επαγωγική μέθοδο) λόγω της θεωρητικής ικανότητας της νόησης που είναι το θεϊκό γένος της ψυχής να κινείται σταδιακά από την εμπειρία στην σύνθεση της και όχι στην διαστρέβλωση της. Τρίτον, εάν υιοθετούσαμε την βακωνεία κριτική θα έπρεπε να παραβλέψουμε την αμοιβαία σχέση νου και φύσης αλλά και μία ουσιαστική μεταφυσική παραδοχή στην οποία στηρίζεται η αριστοτελική διαισθητική μορφή επαγωγής ότι η “φύσις είναι γνώριμον δι' αυτόν”. Αυτό σημαίνει ότι ο νους μπορεί να συλλάβει τις πραγματικές μορφές που ενυπάρχουν στη φύση, ενοποιώντας τα εμπειρικά δεδομένα που φανερώνονται σ' αυτόν. Η φύσις ως αρχή των φύσει όντων γνωρίζεται εμπειρικά γιατί αφετηρία της γνώσης είναι η εμπειρία και θεμελιώνεται αναγκαία γιατί εάν δεν υπάρχει η φύσις δεν μπορώ καν να σκεφτώ κάτι γι' αυτήν. Η αναγκαία ύπαρξη της φύσης είναι προϋπόθεση του να σκέφτομαι επιστημονικά για τον κόσμο.

Η νεότερη επαγωγική μέθοδος διαφέρει από την διαισθητική μορφή επαγωγής στο ότι δεν στηρίζεται σε κανενός είδους μεταφυσική παραδοχή. Μολονότι για τον Αριστοτέλη η αναγκαιότητα των αρχών γνώσης θεμελιώνεται στην αμοιβαία σχέση της εμπειρίας και της ανεξάρτητης ικανότητας της νόησης να συνθέτει και να αναστοχάζεται ως προς το όμοιον το εμπειρικό υλικό, τα εμπειρικά πορίσματα της βακωνείας απαριθμητικής μεθόδου είναι απλώς εμπειρικά χωρίς να έχουν αναγκαία και καθολική ισχύ. Απουσιάζει ο αναστοχασμός και η

σύνθεση. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο έχει ασκηθεί τόση κριτική για την αξιοπιστία της μεθόδου από τους σκεπτικούς φιλοσόφους (Hume). Ο Αριστοτέλης προσπαθώντας να διαφυλάξει τον επιστημολογικό ρεαλισμό των πρώτων αρχών της γνώσης δεν οδηγείται σ' αυτό που αργότερα ο Hume θα ονομάσει φυσιοκρατική πλάνη, δηλαδή να συναγάγει το αναγκαίο (δέον) από το τι συμβαίνει, αντίθετα διαχωρίζει το απροσδιόριστο αιτιακά από το αναγκαία προσδιορισίμο επαγωγικά, γι' αυτό και ο Αριστοτέλης δεν ακολουθεί την απλή μορφή επαγωγής της νεότερης επιστήμης. Η επαγωγή του δεν έχει τόσο έναν εμπειρικό (αριθμητικό) χαρακτήρα όπως η βακωνεία επαγωγική μέθοδος για την αξιοπιστία της οποίας ο Hume εκφράζει έντονα τον σκεπτικισμό του όσο ότι είναι ένα είδος "σύλληψις" από την οποία το ενδεχομενικό είναι διαχωρισμένο είτε ένα είδος "νοητικής σύνθεσης", είτε ένα είδος "αφαιρετικής ικανότητας" λόγω της ανεξάρτητης λειτουργίας του νου.

Γ' ΜΕΡΟΣ

1. Η οντολογική πρωταρχικότητα και η επιστημονική θεωρητικοποίηση των πρώτων εννοιών της νόησης.

α. Η θεωρητική φύση των πρώτων εννοιών του νου¹.

Σε άμεση συνάρτηση με την μορφή “διαισθητικής” επαγωγής που περιγράφει ο Αριστοτέλης τόσο στο Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσ., όσο και στα Αναλυτικά Ύστερα, θα πρέπει να δούμε πως θεμελιώνει τον αναγκαίο χαρακτήρα των πρώτων αρχών της γνώσης, γιατί μπορεί οι αρχές του να προέρχονται από την εμπειρία μέσα από μια διαδοχική διαδικασία σύνθεσης και ενοποίησης των εμπειρικών παραστάσεων, ωστόσο επιστημολογικά έχουν ρεαλιστικό (αληθές) περιεχόμενο με την έννοια ότι αντιστοιχούν στο πραγματικό περιεχόμενο της φύσης. Μολονότι η απλή μετρήσιμη μορφή επαγωγής οδηγεί μονάχα σε εμπειρικές γενικεύσεις, από τις οποίες απουσιάζει ο αναγκαίος χαρακτήρας, η μορφή διαισθητικής επαγωγής που περιγράφεται από τον Αριστοτέλη είναι μια ποιοτική μέθοδος που προϋποθέτει μια ανώτερη νοητική ικανότητα της σύνθεσης και του αναστοχασμού που οδηγεί με την σειρά του στις αναγκαίες συνθέσεις της γνώσης που έχουν παράλληλα και αξιωματική παραδοχή. Η γνώση δεν είναι παρά σύνθεση

¹ Για τον Αριστοτέλη τα αίτια που εξηγούν ένα βιολογικό φαινόμενο δεν αποτελούν απλά τους «τρόπους» που οι άνθρωποι αναλύουν αυτό το φαινόμενο αλλά και την εσωτερική (αντικειμενική) δομή του φαινομένου. Έτσι, ακόμα και η έννοια της φύσης που ορίζεται ως η βέλτιστη αρχή έχει αντικειμενικό σθένος. Επιπλέον αυτή η έννοια είναι διαγνώσιμη μέσω της παρατήρησης. Σχήματα λόγου όπως «η φύσις δεν κάνει τίποτα μάταια» αποδίδουν στις έννοιες χαρακτήρα ανθρωπομορφικό. Για την θεωρητική φύση των πρώτων εννοιών της νόησης ο Ross υποστηρίζει ότι αποτελούν αντικειμενικές οντότητες ενώ ο Wieland υποστηρίζει ότι είναι αναστοχαστικές έννοιες της σκέψης. Η θεωρητική, όμως, φύση των πρώτων εννοιών φαίνεται να συγκλίνει και με τις δύο περιπτώσεις.

της ήδη υπάρχουσας εμπειρικής φύσης και η σύνθεση με τη σειρά της είναι μια νοητική κίνηση από την εμπειρία στον αναστοχασμό επί της εμπειρίας και στην συγκεφαλαίωση των όμοιων εννοημάτων που προκύπτουν από την εμπειρία. Απ' αυτή τη γνωστική κίνηση τεκμαίρεται ότι ο Αριστοτέλης δεν είναι ένας απλός επαγωγικός εμπειριστής, αλλά θέτει και επιστημολογικά (αξιολογικά) κριτήρια στην διαδικασία της γνώσης.

Συμπερασματικά, η επιστημονική γνώση για τον Αριστοτέλη περιλαμβάνει από την μία, ένα παρατηρησιακό φορτίο, διότι η αίσθησις, δηλαδή, το αισθητικόν μέρος της ψυχής που έρχεται σ' επαφή με την εμπειρική φύση για να δημιουργήσει την πρώτη της παράσταση είναι το αφητηριακό σημείο της γνώσης, ώστε, εάν εκλείψει, δεν μπορεί η νόηση να συνθέσει τα αντίστοιχα "εμπειρικά της εννοήματα" που είναι προϋπόθεση της γνώσης και από την άλλη, περιλαμβάνει μια παραγωγική δομή, διότι προϋπόθεση κάθε αποδεικτικής (επιστημονικής) εξήγησης είναι η ύπαρξη αναγκαίων κριτηρίων επιστημονικότητας, με την έννοια ότι το πρόβλημα της εξήγησης συνδέεται άμεσα με την παραγωγή των αναγκαίων αιτίων του φαινομένου. Αυτός, νομίζω, είναι και ο λόγος για τον οποίο η θεωρία φυσικής αιτιότητας που θεμελιώνει ο Αριστοτέλης στο Β' βιβλίο από τα Φυσικά συνδέεται αναπόσπαστα με την θεωρία αξιωματοποίησης της επιστήμης που εκφράζεται στα Αναλυτικά Ύστερα, διότι το να εξηγώ είναι μια "παραγωγική" διαδικασία που συνδέεται πρωταρχικά με τα πρώτα αίτια του φαινομένου. Οι αρχές της επιστήμης είναι "όροι" κάθε επιστημονικής εξήγησης και έχουν δεσμευτικό χαρακτήρα, ώστε δεν μπορούμε να μιλάμε με επιστημονικό τρόπο για κάθε κομμάτι του επιστητού εάν δεν έχουμε συγκροτήσει αναγκαία και δεσμευτικά λογικά με την έννοια ότι είναι προγενέστερες κάθε αποτελέσματος, εφόσον, εάν γνωρίζουμε την αιτία δυνάμει γνωρίζουμε το αποτέλεσμα. Το ερώτημα που, ουσιαστικά, θα πρέπει να

απαντηθεί είναι πως τεκμαίρεται αυτός ο δεσμευτικός χαρακτήρας των κριτηρίων της επιστήμης με δεδομένο το γεγονός ότι οι αρχές προκύπτουν επαγωγικά, δηλαδή εμπειρικά. Ο Αριστοτέλης καταφέρνει, νομίζω, να συνδυάσει αρμονικά την εμπειρία με την νόηση χωρίς να σπάει αυτήν τη σχέση. Το υποκείμενο το οποίο καλείται να γνωρίσει τον κόσμο, δηλαδή να βρει τα αναγκαία αίτια της φύσης βρίσκεται σε άμεση σχέση με το αντικείμενο της έρευνας του.

Ίσως ένα πρώτο τεκμήριο της αναγκαιότητας και δεσμευτικότητας των επιστημονικών κριτηρίων, όσο μπορεί βέβαια ο φιλοσοφικός λόγος να είναι τεκμηριωμένος, είναι η αμοιβαία σχέση (αντιστοιχία) εμπειρίας και νόησης που θεμελιώνεται στην αριστοτελική μελέτη της φύσεως. Η φύσις είναι ενιαία και τακτική, αυτό σημαίνει ότι το επιστημονικό (φυσικό) αντικείμενο έρευνας δεν έχει μεριστεί, αλλά κρατάει την ενότητα του. Αντίστοιχα το υποκείμενο της γνώσης, δηλαδή, η ανθρώπινη ψυχή, αφενός δεν είναι ανεξάρτητο από την φύση αλλά βρίσκεται μέσα σ' αυτή σε μια αναπόσπαστη σχέση, και αφετέρου κρατάει σε ενότητα και συνεργασία τις γνωστικές του δυνάμεις την αισθητική και θεωρητική ικανότητα με δεδομένο ότι, ήδη, στο "Περί Ψυχής" ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η ψυχή είναι μία σε εντελέχεια και πολλαπλή σε δυναμικότητα ώστε μπορεί να συνθέσει "κατά το όμοιον" ότι οι αισθήσεις του δέχονται από την εξωτερική εμπειρία με το να χρησιμοποιήσει την θεωρητική του ικανότητα, δηλαδή το "καθαρό" μέρος της νόησης του που ομοιογενοποιεί τα ήδη υπάρχοντα εμπειρικά εννοήματα και συλλαμβάνει τον "λόγο" των πραγμάτων. Ο αναγκαίος χαρακτήρας των αρχών της επιστήμης θεμελιώνεται στην ικανότητα της καθαρής νόησης να "συγκεφαλαιώνει" σε μια υπόληψιν περί του καθόλου, ότι δέχεται από τις αισθήσεις, γι' αυτό και η γνώση είναι ένα είδος "σύλληψις". Σε συνάρτηση με το Β' βιβλίο από τα Φυσικά ο νους μπορεί να συλλάβει τις πραγματικές μορφές που ενυπάρχουν στη φύση. Πράγματι, τα

τέσσερα αριστοτελικά αίτια προκύπτουν επαγωγικά, αλλά θεμελιώνονται αναγκαία στην θεωρητική ικανότητα της νόησης να συνθέτει το σύνολο των φύσει όντων. Οι αρχές που διατυπώνει ο νους είναι αληθείς γιατί αντιστοιχούν στις αρχές της φύσης.

Ένα δεύτερο τεκμήριο απ' όπου μπορούμε να συναγάγουμε ότι η αναγκαιότητα των αρχών της επιστήμης θεμελιώνεται στο καθαρό περιεχόμενο της νόησης είναι το χωρίο από το "Περί Ψυχής" όπου ενώ ο Αριστοτέλης διακρίνει το αισθητικόν, θρεπτικόν και φυτικόν σαν να αποτελούν "μέρη" ή "ικανότητες" της ψυχής, διαχωρίζει απ' αυτά τα μέρη την θεωρητικήν ικανότητα, γιατί αποτελεί διαφορετικόν γένος εφόσον είναι αιώνιο και άφθαρτο. Στον θεϊκό χαρακτήρα, επομένως, του θεωρείν στηρίζεται και το αληθές περιεχόμενον των πρώτων αρχών της γνώσης.

Ένα τρίτο τεκμήριο περί της δεσμευτικότητας των πρώτων αρχών της γνώσης συνάγεται από ένα έργο που βρίσκεται στα Μικρά Φυσικά και αποτελεί συμπληρωματικό των μεγάλων αριστοτελικών έργων, το "Περί Μνήμης και Αναμνήσεως", το οποίο μπορούμε να το δούμε σε συνάρτηση με την επαγωγική διαδικασία που περιγράφεται στο Α' βιβλίο από τα Μετ. Φυσ. Είδαμε ότι εκεί ο Αριστοτέλης τείνει να διακρίνει δύο διαφορετικά επίπεδα σύνθεσης. Στο πρώτο επίπεδο σύνθεσης δημιουργεί ένα "εννόημα" της εμπειρίας από την συσσώρευση πολλών μνημών του ίδιου αντικειμένου, ενώ στο δεύτερο επίπεδο σύνθεσης δημιουργεί μια καθολική έννοια από τα όμοια εννοήματα της εμπειρίας. Το δεύτερο επίπεδο νόησης προϋποθέτει τον ανεξάρτητο ρόλο της νόησης όπου εκεί θεμελιώνεται ο αναγκαίος χαρακτήρας των αρχών. Στο πρώτο επίπεδο της σύνθεσης η νόηση δεν έχει ακόμα αποδεσμευτεί από την αίσθηση. Η πρώτη σύνθεση στην επαγωγική διαδικασία έχει ακόμα εμπειρικό χαρακτήρα. Η δεύτερη μόνο σύνθεση έχει καθαρό θεωρητικό περιεχόμενο και ισοδυναμεί με την γνώση. Σε άμεση αντιστοιχία με την διάκριση των δύο επιπέδων σύνθεσης μπορούμε να δούμε την διάκριση που επιχειρεί ο

Αριστοτέλης ανάμεσα στην μνήμη και την ανάμνηση². Μολονότι νοηματικά φαίνεται να μιλάμε για το ίδιο πράγμα, είτε χρησιμοποιήσουμε την λέξη μνήμη, είτε χρησιμοποιήσουμε την λέξη ανάμνηση, γιατί η μνήμη γενικά είναι όρος απαραίτητος για να μπορεί η νόηση να ενοποιήσει το εμπειρικό της υλικό, ωστόσο ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η μνήμη είναι έξις του αισθητικού μέρους, γιατί είναι η ανάκληση ή η επανάληψη μιας εμπειρίας μέσα μας, ενώ η ανάμνηση δεν είναι μια απλή ανάκληση μιας εμπειρίας αλλά σχετίζεται, σ' ένα ανώτερο επίπεδο αφαίρεσης, με την συγκεφαλαίωση και ενοποίηση των ήδη υπαρχουσών εννοημάτων της εμπειρίας. Αυτό σημαίνει ότι η μνήμη προσιδιάζει στο πρώτο επίπεδο σύνθεσης ως όρος συγκρότησης των διαφορετικών εμπειρικών παραστάσεων του ίδιου αντικειμένου σ' ένα εννόημα, ενώ η ανάμνηση προσιδιάζει στο δεύτερο επίπεδο σύνθεσης ως όρος συγκρότησης των όμοιων εννοημάτων της εμπειρίας. Άρα η ανάμνηση αφορά στο καθαρό θεωρητικό μέρος της ψυχής και δεν είναι έξις του αισθητικού μέρους. Είναι μια ανώτερη νοητική ικανότητα, μέσω της οποίας θεμελιώνεται η αναγκαιότητα των πρώτων αρχών, γιατί μας βοηθάει να συνθέτουμε σ' ένα ανώτερο επίπεδο αφαίρεσης τις όμοιες αντιλήψεις που έχουμε για τα πράγματα και όχι πλέον τις απλές εμπειρικές μας παραστάσεις που έχουμε γι' αυτά. Πριν από την σύλληψιν των αιτίων μεσολαβεί τόσο η αντίληψη που έχουμε των όμοιων εννοημάτων για τα πράγματα, όσο και η ικανότητα του “συλλογίζεσθαι” επί αυτών των εννοημάτων. Στην διαδικασία αυτή του συλλογίζεσθαι συμμετέχει και η ανάμνηση η οποία είναι προϋπόθεση σύνθεσης ή συγκροτητικός όρος της πραγματικότητας, γι' αυτό ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την ανάμνηση, που είναι μια ανώτερη ψυχική λειτουργία η οποία υπάρχει μόνο στους ανθρώπους, γιατί μόνο οι άνθρωποι έχουν την

² Αριστοτέλους., Περί Μνήμης και Αναμνήσεως, 450α, 451b.

ικανότητα του συλλογίζεσθαι, από την μνήμη η οποία υπάρχει και σε κάποια ανώτερα ζώα, τα οποία μπορεί να διαθέτουν μόνο φαντασία αλλά δεν μπορούν να συνθέσουν.

Ο Αριστοτέλης καταφέρνει, νομίζω, να συνδέσει το περιεχόμενο της εμπειρίας με την θεωρητική ικανότητα της νόησης χωρίς να πέφτει στο αδιέξοδο του δυϊσμού μεταξύ των δύο. Ξεκινώντας από την εμπειρία δεν οδηγείται στον υποκειμενισμό, ούτε υποτιμά τον θεωρητικό ρόλο της νόησης, αντίθετα κρατάει ανεξάρτητο το ρόλο της στην διαδικασία της γνώσης. Η θεωρητική ικανότητα της ψυχής ανήκει σ' άλλο ανώτερο γένος από την αισθητική της ικανότητα, γιατί μπορεί ανεξάρτητα από την εμπειρία να “συλλογίζεται” επί αυτής. Οι πρώτες αρχές της γνώσης μπορεί να έχουν πληροφοριακό περιεχόμενο, ωστόσο θεμελιώνονται αναγκαία γιατί αντιστοιχούν στην πραγματικότητα του περιεχομένου της φύσης. Είναι άλλωστε παράλογο το θεωρητικό γένος της ψυχής που έχει θεϊκό χαρακτήρα να μας παραπλανά. Στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης θεμελιώνει τις αρχές του με ρεαλιστικό τρόπο, χωρίς όμως να λείπει και η μεταφυσική τους υπόσταση. Οι πρώτες αρχές αποτελούν τις πρώτες “πραγματικές” οντότητες της φύσης. Ο Ross παρουσιάζει την θεωρία των τεσσάρων αιτιών ως αυταπόδεικτη. Ο Wieland³ από την άλλη, θεωρεί ότι το τέλος είναι περισσότερο μια αναστοχαστική έννοια παρά μια μεταφυσική αρχή. Ο Wieland επηρεαζόμενος από την κριτική σκέψη του Kant εκλογικεύει τον τρόπο που οι άνθρωποι απαντούν στο ερώημα «γιατί». Οι αριστοτελικές έννοιες δεν αποτελούν όμως απλές θεματοποιήσεις της σκέψης ή μια μορφή γλωσσικής ανάλυσης. Η γλώσσα είναι ναι μεν μια πηγή άντλησης ένδοξων ωστόσο οι έννοιες της σκέψης δεν είναι γλωσσικές συμβάσεις ή θεματοποιημένες αναλύσεις αλλά προσδιορίζεται οντολογικά ως αυτόνομες μορφές της νόησης. Ο Wieland

³ Wieland., W., Die aristotelische Physik, 2^η έκδοση, Göttingen 1970.

αποδέχεται την γνωστική ικανότητα της ανθρώπινης σκέψης που αναλύει ένα φαινόμενο, έτσι, φτάνει στην μορφή των αναστοχαστικών εννοιών, ωστόσο ο Wieland παραγνωρίζει την μορφή του αριστοτελικού ρεαλισμού σύμφωνα με την οποία η φύσις έχει μια αντικειμενική δομή, όπως κάθε αντικειμενική οντότητα. Ο Ross⁴ σ' αντίθεση με τον Wieland δεν παραγνωρίζει τον αριστοτελικό ρεαλισμό καθώς και το γεγονός ότι υπάρχει μια αντικειμενική δομή στα πράγματα που είναι αυταπόδεικτη, άρα και διαγνώσιμη όπως οι αρχές της επιστήμης είναι αυταπόδεικτες στα Αν. Ύστερα με τη σημασία ότι είναι άμεσες πρώτες και προφανείς.

⁴ Ross, W.D., Aristotle's Physics, Οξφόρδη 1946.

β. Η θεωρητική αντιστοιχία του Περί Μνήμης και της ψυχολογικής πραγματείας (ο ενεργητικός νους ως ανάμνηση)⁵.

Ο ενεργητικός νους αποτελεί μια μορφή μεταθέωσης των μορφών των φανταστών πέρα από την χρονικότητα της εμπειρικής φύσης της απλής παράστασης του αισθητού, γι' αυτό και ορίζεται ως η μορφή των μορφών,

⁵ Στο Περί Μνήμης και Αναμνήσεως ο Αριστοτέλης διατυπώνει την αμοιβαία σχέση μνήμης και ανάμνησης ως προς την μάθηση κατ' αναλογία με το χωρίο Β19 των Αν. Υστέρων, (99b) «εκ μεν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη...ἐκ σ' εμπειρίας ἢ ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ ἐνός παρά τὰ πολλά», επίσης Αν. Ὑστ, Α18 (81α) «εἴ τις αἰσθήσις λέλοιπεν και ἐπιστήμην ἐκλελοιπεναι». Η μνήμη είναι συγκροτητικός όρος της αναπαράστασης των εικόνων των αισθητών μέσα μας όταν παύουν να υπάρχουν στις αισθήσεις, όπως η εμπειρία (αίσθηση) είναι συγκροτητικός όρος των ιδίων των φανταστών. Η αίσθηση είναι προϋπόθεση της μνήμης, ώστε δεν υπάρχει μνήμη χωρίς αίσθηση, και η μνήμη επιβιοθεί στην συγκρότηση ενός εννοήματος της εμπειρίας, όταν από πολλές μνήμες της εμπειρικής αίσθησης του πράγματος δημιουργείται μια γενική (επαγωγική) αντίληψη. Άρα, η μνήμη έχει αντικείμενο τα φανταστά, ενώ η αίσθηση έχει αντικείμενο τα αισθητά. Από την άλλη ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι τα όμοια εννοήματα οδηγούν στην αναγνώριση από το νου του «κοινώτατου είδους» μέσω της ανάμνησης, ώστε η ανάμνηση είναι όρος «σύνθεσης» της πραγματικότητας και της επιστήμης, γι' αυτό αυτός που αναθυμάται «συλλογίζεται» ό,τι προηγουμένως είδε ή άκουσε και είναι σαν μια μορφή αναζήτησης (453α). Ο Αριστοτέλης ως προς τις ψυχικές ικανότητες/κινήσεις εκφράζει μια διαδοχική σειρά : αίσθηση (φανταστόν) → μνήμη (εννόημα εμπειρίας) → ανάμνησις (υπόληψις). Στο Γ' Βιβλίο του Περί Ψυχής έχει διατυπώσει μια θεωρία συγκρότησης της αντιληπτικής παράστασης που είναι συναφής με την θεωρία μνήμης, έτσι, αναφέρει «η μορφή της αίσθησης και η μορφή του αισθητού συμπίπτουν, ώστε εάν το αισθητό παύει να υπάρχει παραμένει η μορφή στην αίσθηση», (425b12-25), επίσης, «το αισθητόν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι το μὲν γὰρ αἰσθητόν ἀνααιρεθέν συναναيرهῖ τὴν αἰσθησιν». Εδώ ο Αριστοτέλης θεμελιώνει την προτεραιότητα της αίσθησης σε σχέση με την συγκρότηση της μορφής του αισθητού, επίσης, «ἢ αἰσθήσις τῶν μεν ἰδίων ἀληθῆς ἐστίν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχασα το ψεύδος» (428b 10-20). Η φαντασία από την άλλη είναι η δημιουργία μιας εικόνας μέσα μας «ἢ δέ φαντασία κινήσις τις δοκεῖ εἶναι και οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι...». Η φαντασία διαφέρει από την νόηση και την υπόληψη. Ανάλογα, στο Περί Μνήμης αναφέρει ότι η μνήμη δεν είναι ούτε αίσθηση ούτε υπόληψις. Ο Αριστοτέλης φαίνεται να τοποθετεί την μνήμη ακριβώς δίπλα ή μετά από την φαντασία, καθώς το περιεχόμενο της μνήμης είναι τα φανταστά, «τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστίν ἢ μνήμη φανερόν, ὅτι οὐπερ και ἢ φαντασία» (450 α κ.ε.). Ο νους δεν σκέπτεται χωρίς τα φανταστά, ενώ, λοιπόν, ο ίδιος παραμένει χωριστός από τα άλλα μέρη δέχεται τα φανταστά στα οποία ενυπάρχουν οι μορφές των αισθητών. Εδώ προσιδιάζει η λειτουργία της μνήμης που διεγείρει το νου με την ανάκληση των μορφών «περί δέ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἢ ψυχῇ και φρονεῖ...ἀπαθές ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικόν δε τοῦ εἶδους» (429 α 10-30), επίσης, «το μεν γὰρ αἰσθητικόν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δέ χωριστός», (429b). Το χωριστό μέρος της ψυχῆς σχετίζεται με τον ρόλο της ανάμνησης που έχει αντικείμενο τα νοητά και όχι τα φανταστά όπως η μνήμη στο αισθητικό μέρος της ψυχῆς. Ο διαχωρισμός μνήμης και ανάμνησης εκφράζει τον διαχωρισμό αισθητών και νοητών, παράστασης (πάθους) και υπόληψις, ανάκλησης και αναγνώρισης. Στο Β19 των Αν. Υστέρων και εκεί θα διαχωρίσει την αίσθηση, από την μνήμη και την σύλληψη της μορφῆς.

δηλαδή, ως η υπόληψις του γενικότατου Είδους των επιμέρους μορφών, «ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καί ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν» (432α).

Ο γνωστικός διαχωρισμός εμπειρικής μνήμης μέσω της οποίας στην ψυχή τα αισθήματα των αισθητῶν⁶ και της καθαρής ανάμνησης μέσω της οποίας ο νους σκέπτεται τις μορφές των αισθημάτων⁷ στην πραγματεία για την μνήμη έχει τις θεωρητικές και οντολογικές της βάσεις στη γενική πραγματεία για την ψυχή, όπως και στο Περί Αισθήσεως και Αισθητῶν. Οι επιμέρους θεωρητικοί διαχωρισμοί των ὀρων «μνήμη» και «ανάμνηση» απηχούν τον οντολογικό διαχωρισμό αἴσθησις, φαντασίας και υπόληψις που θεμελιώνεται στο Γ' Βιβλίο του Περί Ψυχῆς, «φαντασία γάρ ἕτερον και αἰσθήσεως καί διανοίας αὐτή τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως και ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν υπόληψις» (427 b 14-16).

Η ταύτιση της καθαρής διασκεπτικής ικανότητας της νοητικής ψυχῆς με μια μορφή πνευματικής εγρήγορσης που ξεπερνάει το πεπερασμένο της εμπειρικής σκέψης εκφράζει την οντολογική ιδιαιτερότητα του ενεργητικού νου, όπως επισημαίνεται και στα Αν. Ὑστερα, όπου εκεί προσδιορίζεται θεωρητικά ως μια μορφή αγχίνουας που προϋποθέτει χρονικά το εμπειρικό φαινόμενο⁸.

⁶ Περί Μνήμης, (450b), «Δήλον γάρ ὅτι δεῖ νοῆσαι τοιοῦτον τό γιγνόμενον διά τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ...οἶον ζωγράφημα τι τό πάθος, οὗ (του οποίου) φαμέν τήν ἕξιν μνήμην εἶναι», επίσης, στο Περί Ψυχῆς, «Διό και ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις και φαντασίας ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις»(425b24-25). Στο Περί Αισθήσεως «εἰ δέ δή ἄλλω δέ λευκοῦ αἰσθάνεται ἡ ψυχή μέρος ἤτοι τό τούτων ἐν τί ἐστιν ἢ οὐχ ἔν. Ἀνάγκη ἔν ἔν γάρ τι το αἰσθητικόν ἐστι μέρος» (449α κ.ε). Ο Αριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι το αἰσθητικό μέρος της ψυχῆς εἶναι αδιαίρετο (ἔν) ἀλλά δέχεται διαφορετικά πάθη. Η μνήμη εἶναι λειτουργία του πρώτου αἰσθητικού.

⁷ (452b) Η ανάμνηση προσδιορίζεται ως λειτουργία διάκρισης των μορφῶν. Το πνεῦμα σκέπτεται τα μεγέθη, «ἔστω δε τι ᾧ κρίνει τον πλείω και ἐλάττω εὐλογον δ' ὥσπερ τα μεγέθη νοεῖ γάρ τα μεγάλα και πόρρω οὐ τῷ ἀποτείνειν ἐκεῖ τήν διάνοιαν». Ἀνάλογα και ἡ αἴσθησις στο Περί Ψυχῆς ορίζεται ἀπό τον Αριστοτέλη ως λειτουργία διάκρισης των αισθητῶν «ἐκάστη αἴσθησις οὖν τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ και κρίνει τάς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἶον λευκόν μὲν καί μέλαν ὄψις, γλυκύ δέ καί πικρόν γεῦσις», (426b 9-14).

⁸ Περί Μνήμης, «Διό πολλάκις ἅ ἐννοοῦμεν ταχύ ἀναμνησκόμεθα ὥσπερ γάρ φύσει τότε μετά τότε ἐστίν, οὕτω καί ἐνεργεῖα»(452b). Ο Αριστοτέλης θεωρεῖ ὅτι ὅταν κάτι επαναλαμβάνεται πολλές φορές γίνεται φύση ἔτσι συμβαίνει και με την πνευματική

Η διασκεπτική ικανότητα της ψυχής, όπως περιγράφεται στα Αν. Ύστερα, σχετίζεται με μια μορφή αναζήτησης και ευμάθειας⁹. Ιδιαίτερα στο Α' από τα Αν. Ύστερα ο Αριστοτέλης τονίζει ότι ο νους έρχεται σε επίγνωση της αλήθειας με την «αναγνώριση» του γένους των πραγμάτων «δί' έπαγωγής "γνώριμα" ποιείν» (81b), ενώ στο Περί Ψυχής ορίζεται ως έρχεται σε «εντελέχεια» όταν αρχίσει να σκέπτεται τις ιδέες που υπάρχουν μέσω του «οὐθέν ἐστιν ἐναργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν» (429 α 10-30).

Έτσι, στο πρώτο κεφάλαιο του Περί Μνήμης ο Αριστοτέλης διακρίνει όσους είναι βραδείς στη σκέψη αν και διαθέτουν, κατά το δυνατόν, μνήμη απ' όσους είναι ταχείς και ευμαθείς καθώς διακρίνονται από μια ανώτερη γνωστική ικανότητα, την ανάμνηση. Η μνήμη σ' αντίθεση με την φύση της ανάμνησης δεν προϋποθέτει την διασκεπτική ικανότητα της ψυχής, αν και, εν μέρει, αναφέρεται σ' αυτή, γιατί αποτελεί μεσότητα για την κινητοποίηση της σκέψης, όπως η αίσθηση αποτελεί μεσότητα για την διάκριση των αισθητών¹⁰. Αυτή η διάκριση στηρίζεται στις οντολογικές

ενέργεια, ενώ η αίσθηση έχει ένα συγκεκριμένο χρόνο και ένα συγκεκριμένο ερέθισμα. Η αγχίνια ξεπερνάει την αίσθηση. Είναι μια μορφή αναστοχαστικής επαγωγής, αδύνατον δέ τά καθόλου θεωρησαι μή δι' έπαγωγής (έπει καί τά ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' έπαγωγής γνώριμα ποιείν, ότι υπάρχει έκαστω γένει ἔνια)», Αν. Ύστερα, Α18 (81B1-5).

⁹ Αν. Ύστερα, 34 (89b 10-15), «ή δ' αγχίνια ἐστιν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου, οἷον εἴ τις ἰδὼν ὃ ἢ σελήνη το λαμπρόν ἀεὶ ἔχει πρὸς τὸν ἥλιον, τάχῃ ἐνενόησε διὰ τί τοῦτο, ὅτι διὰ τό λάμπειν ἀπό τοῦ ἡλίου». Στο Περί Μνήμης ο Αριστοτέλης συνδέει την μάθηση και την ανάμνηση με την ταχύτητα της σκέψης, ενώ η μνήμη δεν σχετίζεται με την διασκεπτική ικανότητα της ψυχής «περὶ δέ μνήμης καὶ τοῦ μνημονεύειν λεκτέον τί ἐστι καὶ διὰ τιν' αἰτίον γίγνεται καὶ τίνι τῶν τῆς ψυχῆς μορίων συμβαίνει τοῦτο το πάθος καὶ το ἀναμνησκέσθαι οὐ γάρ οἱ αὐτοὶ εἰσι μνημονικοὶ καὶ ἀναμνηστικοὶ καί, ἀλλ' ὡς ἐπὶ τό πολύ μνημονικώτεροι μὲν οἱ βραδεῖς, ἀναμνηστικώτεροι δε οἱ ταχείς καὶ εὐμαθείς» (449b) – επίσης «ὅτι γὰρ προτερον εἶδεν...συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος, καὶ ἔστιν οἷον ζήτησις τις» (453 α). Όπως στα Αν. Ύστερα έτσι και στο Περί Μνήμης ο Αριστοτέλης συνδέει την ανάμνηση με την ευμάθεια και την πνευματική εγρήγορση, όπως και με μια μορφή αναζήτησης της αιτίας.

¹⁰ Ο Αριστοτέλης όταν τοποθετεί την μνήμη ανάμεσα στην φαντασία και τη νόηση ως ἕξις του αισθητικού μας επιτρέπει να θεωρήσουμε την μνήμη είδος «μεσότητας» για την διάκριση των αισθητών όταν οι εικόνες τους επαναλαμβάνονται χωρίς αυτά. Αντίστοιχα, ο Αριστοτέλης έχει ορίσει την αίσθηση μεσότητα για την διάκριση των αισθητών. Εν μέρει η λειτουργία της αίσθησης και της μνήμης είναι συναφείς. Η φαντασία κινητοποιεί

προϋποθέσεις της ψυχολογικής πραγματείας. Η ανάμνηση φαίνεται πως αποτελεί διαφορετικό (χωριστό) γένος από τις υπόλοιπες ικανότητες της ψυχής, «διαφέρει δέ τοῦ μνημονεύειν το ἀναμιμνήσκεσθαι οὐ μόνον κατά τόν χρόνον, ἀλλά ὅτι τοῦ μὲν μνημονεύειν καί τῶν ἄλλων ζώων μετέχει πολλά, τοῦ δ' ἀναμιμνήσκεσθαι οὐδέν ὡς εἶπεῖν τῶν γνωριζομένων ζώων πλὴν ἄνθρωπος», αντίστοιχα η καθαρή σκέψη (ὑπόληψις) αποτελεί χωριστό γένος και όχι απλά μέρος της ψυχής «περὶ δέ τοῦ μορίου τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει...ἀπαθές δεῖ εἶναι...δεκτικόν τοῦ εἶδους¹¹».

Η βραδύτητα στη σκέψη είναι αποτέλεσμα της παθητικής διάθεσης της νόησης που απλά εξεικονίζει τη φύση της επιμέρους παράστασης γι' αυτό και η μνήμη μπορεί να μας απατά όπως τα φανταστά, «πρῶτον μὲν οὖν ληπτέον ποιὰ ἔστι τα μνημονευτὰ πολλάκις γάρ ἐξαπατᾶται τοῦτο¹²».

Η μνήμη έχει μια εξεικονιστική λειτουργία που μας θεμελιώνει την απεικονιστική μορφή ρεαλισμού που χαρακτηρίζει την αριστοτελική γνωσιοθεωρία. Η αλήθεια της παραστάσεως αποτελεί το κριτήριο εγκυρότητας της μνήμης και της γνώσης. Ο Αριστοτέλης, όχι τυχαία, διαχωρίζει αυστηρά την αίσθηση από την μνήμη και την μνήμη που αποτελεί το αναπαραστασιακό μέρος της αισθητικής ψυχής από την ανάμνηση που αποτελεί το διασκεπτικό μέρος της νοητικής ψυχής για να θεμελιώσει το συνθετικό και αναγκαίο χαρακτήρα της γνωσιοθεωρίας

τη σκέψη «τά μὲν οὖν εἶδη το νοητικόν ἐν τοῖς φαντάσμασιν νοεῖ» (431b) και η μνήμη κινητοποιεί την διαδικασία του συλλογίζεσθαι όταν ο νους ανακαλεί τα εννοήματα (τις μνήμες) της εμπειρίας.

¹¹ Ο Αριστοτέλης αποφαίνεται για την ανάμνηση ως ιδιαίτερο γνώρισμα της ανθρώπινης (έλλογης) φύσης σε σχέση με την μνήμη την οποία μπορεί να διαθέτουν και κάποια ανώτερα ζώα.

¹² Ανάλογα και στην ψυχολογική πραγματεία ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η φαντασία μπορεί να μας απατά, όχι όμως οι ιδιαίτερες (πρωταρχικές) αισθήσεις. Μ' αυτό τον τρόπο ο Αριστοτέλης συνδέει την μνήμη με τα φανταστά, «ἔπειτ' αἰ μὲν (οι αισθήσεις) αἰεὶ ἀληθεῖς, αἰ δέ φαντασῖαι γίνονται αἰ πλείους ψευδεῖς» (928 α 10). Γι' αυτό κριτήριο αληθείας της φαντασίας θέτει την ύπαρξη του αισθητού ώστε να αποφύγει την ψευδαίσθηση. Είναι μια μορφή κίνησης που δεν γίνεται χωρίς την αίσθηση. Ἐτσι η φαντασία δεν είναι απλή πίστη (δόξα). Αντίστοιχα η μνήμη μπορεί να μας απατά όταν δεν έχει προϋπάρξει η παράσταση του γεγονότος, «ἢ δε μνήμη καί ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματος» (450 α).

του. Έτσι, η μνήμη ανήκει στο μέρος της ψυχής που ανήκει και η φαντασία, επιπλέον, προϋποθέτει την αίσθηση των πρωταρχικών αισθήσεων καθώς ως λειτουργία του αισθητικού αποθηκεύει τα χαρακτηριστικά του αισθητού, όταν αυτό πλέον δεν γίνεται αντιληπτό από τις αισθήσεις. Η μνήμη τοποθετείται στο στάδιο της παθητικής λειτουργίας του νου που ενσωματώνει, ως δεκτικό των αισθητών, τα διαφορετικά πάθη από τις παραστάσεις των πραγμάτων ώστε να δημιουργηθεί ένα εννόημα της εμπειρίας¹³. Αυτό σημαίνει ότι αναφέρεται στην νόηση με έμμεσο τρόπο κατά βάση όμως είναι λειτουργία της κοινής αίσθησις¹⁴. Στο Α' Βιβλίο του Περί Ψυχής ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι τα πάθη είναι μορφές που πραγματώνονται μέσα στην ύλη (403 α 25), η αίσθηση έρχεται από τα αισθητά, η ανάμνηση από την άλλη έρχεται από την ψυχή και όχι από την αίσθηση και εξαρτάται από τα μόνιμα ίχνη που υπάρχουν στα αισθητήρια, ενώ ο νους δεν παθαίνει κανένα πάθος, όπως το γήρας δεν έρχεται επειδή η ψυχή έπαθε κάτι, «ή δ' ανάμνησις απ' εκείνης (ενν. της ψυχῆς) ἐπί τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς, ὁ δέ νοῦς ἔοικεν ἐγίγνεται οὐσία καί οὐ φθείρεσθαι» (408b 15-22).

Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την ανάμνηση από την μνήμη, καθώς η ανάμνηση συνοδεύεται από μια μορφή διασκεπτικής ικανότητας ως προς την ουσία του πράγματος η οποία απουσιάζει από την μνήμη, έτσι, δεν αποτελεί πάθος αλλά μια μορφή συλλογισμού. Η μνήμη είναι μια μορφή ανάκλησης του πάθους (εικόνας) που δημιούργησε ένα προϋπάρχον χρονικά αισθητό και μπορεί να φθείρεται αφού είναι πάθος. Η ανάμνηση, όμως, είναι μια μορφή σύλληψης που δεν αναπαράγει το αίσθημα αλλά

¹³ «Ἔστιν μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινός ἑξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. Τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη» (450 α).

¹⁴ «καί το φάντασμα τῆς κοινῆς αἴσθησις πάθος ἐστίν... τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστίν ἡ μνήμη φανερόν, ὅτι οὐπερ καὶ ἡ φαντασία» (450 α κ.ε).

το αιτιολογεί¹⁵, γι' αυτό και ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τους δυο γνωστικούς όρους (μνήμη – ανάμνηση) προσδιορίζοντας ρηματικά την μνήμη ως την ικανότητα αντίληψης (προσαισθάνεται ότι πρότερον) και την ανάμνηση ως βούλευσις (ὁ ἀναμνησκόμενος συλλογίζεται)¹⁶.

Στο δεύτερο κεφάλαιο η ανάμνηση ακολουθεί την σχέση αιτίου και αιτιατού όταν συναγάγει από την δεύτερη κίνηση την αρχική, ώστε όπως γίνεται η διαδοχή των φαινομένων η διασκεπτική ικανότητα της ψυχής ανατρέχει στη φυσική τάξη των πραγμάτων. Έτσι όσα έχουν μια εσωτερική τάξη είναι περισσότερο ευμνημόνευτα και ωφέλιμα, όπως συμβαίνει με την μαθηματική γνώση που ακολουθεί το εύτακτο απωγικό πρότυπο ενώ όσα έχουν εσωτερική αταξία είναι, δηλαδή, τυχαία δεν απομνημονεύονται εύκολα¹⁷.

Η διασκεπτική ικανότητα της ψυχής λειτουργεί καλύτερα όταν υπάρχει η φυσική εναλλαγή του φαινομένου, έτσι, από τις πολλές όμοιες μνήμες που εκφράζουν απλά εννοήματα της εμπειρίας ο νους οδηγείται σε μια υπόληψις περί τοῦ καθόλου. Η ανάμνηση είναι μια ψυχική λειτουργία που συνθέτει σ' ένα γενικό σύνολο τα επιμέρους φαινόμενα, έτσι, οδηγείται από τις επιμέρους κινήσεις που αντιστοιχούν στις επιμέρους (όμοιες) μνήμες των αισθητών στην εντελέχεια τους, σύμφωνα με τα αντίστοιχα

¹⁵ ο.π. 5, επίσης, Αν. Ὑστερα (79 α), ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τον εμπειρικό συλλογισμό που στηρίζεται στην παρατήρηση, π.χ. η σελήνη επειδή αυξομειώνεται είναι σφαιροειδής από τον επιστημονικό συλλογισμό, ότι λόγω της φύσης της σελήνης (της σφαιρικότητας) εμείς παρατηρούμε ότι άλλοτε είναι έτσι και άλλοτε αλλιώς (συμπέρασμα).

¹⁶ «ὅτι γὰρ πρότερον...συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος. Τοῦτο ὁ οἷς καὶ τό βουλευτικόν ὑπάρχει, φύσει μόνοις συμβέβηκεν' καὶ γὰρ το βουλευέσθαι συλλογισμός τις ἔστιν»(453 α).

¹⁷ «καὶ ὅταν τοίνυν ἀναμνησκέσθαι βούληται τοῦτο ποιήσει ζητήσει λαβεῖν ἀρχὴν κινήσεως μετ' ἣν ἐκείνη ἔσται. Διὸ τάχιστα καὶ κάλλιστα γίνονται ἀπ' ἀρχῆς αἱ ἀναμνήσεις ὡς γὰρ ἔχουσι τὰ πράγματα πρὸς ἀλληλοὶ τῶ ἐφεξῆς, οὕτω καὶ αἱ κινήσεις. Καὶ ἔστιν εὐμνημόνευτα ὅσα τάξιν τινὰ ἔχει, ὥσπερ τα μαθήματα (οἱ μαθηματικές γνώσεις)...καὶ τα δὲ φαῦλα χαλεπῶς» (452 α). Η ανάμνηση για τον Αριστοτέλη αποτελεί μια μορφή κατάληψις της αρχικής αιτίας που προκάλεσε το γεγονός, γι' αυτό και αποτελεί μια μορφή ζήτησις (συλλογισμού), αντίθετα η μνήμη στις επιμέρους εμπειρικές παραστάσεις του φαινομένου «ὥστε τοῦ νοητικοῦ κατὰ συμβεβηκός ἄν εἴη, καθ' αὐτό δὲ τοῦ πρώτου αισθητικοῦ» (450 α).

χωρία της ψυχολογικής πραγματείας στην αρχική κίνηση που εκφράζει την ουσία / φύση του φαινομένου. Η ανάμνηση ορίζεται έμμεσα από τον Αριστοτέλη ως μορφή κίνησης από το *ὄ,τι στο διότι (causa essendi)*.

Στο Α' Βιβλίο από τα Αν. Ύστερα ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι κάθε διδασκαλία και μάθηση προέρχεται από μια προϋπάρχουσα γνώση καθώς πίσω από την προφάνεια της εμπειρίας ενός φαινομένου κρύβεται ο λόγος της ύπαρξής του. Η προϋπάρχουσα αυτή γνώση συγκροτείται στο πλαίσιο της ανάμνησης και του συλλογισμού, γι' αυτό ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η εκ των προτέρων γνώση είναι αναγκαία γιατί πρέπει να γίνεται κατανοητό το τί είναι αυτό που λέγεται και ότι υπάρχει αναγκαία και στις δύο περιπτώσεις αυτό γίνεται είτε μέσω επαγωγής, είτε μέσω ενθυμήματος το οποίο ακριβώς συνιστά συλλογισμό.

Ο επιστημονικός συλλογισμός συγκροτείται στο πλαίσιο καθολικών θέσεων που εκφράζουν την ουσία του πράγματος όπως ότι το τρίγωνο έχει γωνίες ίσες με δύο ορθές. Αυτό συνιστά ανάμνηση, όχι μνήμη. Η μνήμη έχει να κάνει με την προφάνεια της παράστασης, γι' αυτό έχει ως αντικείμενο τα φανταστά. Η ανάμνηση σχετίζεται με την νόηση που βλέπει ότι όλα τα τρίγωνα έχουν γωνίες ίσες με δύο ορθές (ιδέα τριγωνικότητας)¹⁸.

¹⁸ Η ανάμνηση στον Αριστοτέλη αποτελεί μια μορφή ζήτησης που συνδέεται, νομίζω, άμεσα με την αναζήτηση της άμεσης αιτίας στα Αν. Ύστερα στο πλαίσιο της επιστήμης, γι' αυτό και η ανάμνηση συνδέεται με την ευμάθεια ενώ η μνήμη με την εμπειρική γνώση. Κατά την διαδικασία της ανάμνησης ο νους «βλέπει» το εσωτερικό «αναγκαίο» αίτιο του φαινομένου γι' αυτό και στην εισαγωγή των Αν. Ύστερων ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι κάθε διδασκαλία προϋποθέτει μια προϋπάρχουσα γνώση δυνάμει της οποίας «κατανοούμε» το συμπέρασμα (επαγωγικός συλλογισμός). Στο Περί Μνήμης ο Αριστοτέλης αναφέρει «ὅταν οὖν ἀναμιμνησκώμεθα κινούμεθα τῶν προτέρων τινὰ κινήσεων ἕως ἄν κινήθῶμεν μεθ' ἣν ἐκείνη εἴωθεν. Διό καί τό ἐφεξῆς θημεύομεν νοήσαντες ἀπό τοῦ νῦν...». Στα Αν. Ύστερα ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την εμπειρική μάθηση από την γνώση της αιτίας του φαινομένου. Η εμπειρική γνώση προϋποθέτει το κατ' αἴσθησι φαινόμενο, ενώ η νόηση εκφράζει μια κίνηση που οδηγεί στην αναγκαία γνώση. Αντίστοιχα η μνήμη αφορά στις επιμέρους παραστάσεις, ενώ η ανάμνηση σχετίζεται με το συλλογιστικό μέρος της νοητικής ψυχής. Έτσι, στο 78 α 22-78 β 12 συνάγεται κατόπιν παρατήρησης ή επαγωγής ότι οι πλανήτες δεν είναι κοντά επειδή δεν λαμπυρίζουν, αλλά αυτό δηλώνει μόνο την παρουσία του γεγονότος και όχι την

Μέσω της ανάμνησης ο νους κινείται από το προφανές στην αναγκαία αιτία που δικαιολογεί το φαινόμενο. Έτσι η εμπειρική γενίκευση μεταβάλλεται σε μια μορφή σύλληψης που αποτελεί τέχνη. Η αγχίνουα είναι μια μορφή ανάμνησης που σε ασήμαντο χρόνο καθορίζει τη φύση του φαινομένου, όπως όταν κάποιος βλέπει ότι η σελήνη έχει ένα λαμπρό φως οδηγείται από τις πολλές όμοιες παραστάσεις, καθώς η σελήνη είναι στραμμένη στον ήλιο γιατί συμβαίνει αυτό ότι, δηλαδή, οφείλεται στην αντανάκλαση του ηλιακού φωτός. Η αριστοτελική μορφή ανάμνησης αίρει την προεμπειρική θεμελίωση της ανάμνησης στο Μένωνα που αποτελεί την υπερβατική λειτουργία νόησης για την σύλληψη των ιδεών. Η ανάμνηση αποτελεί για τον Αριστοτέλη μια μεταεμπειρική διασκεπτική ικανότητα της ψυχής που προϋποθέτει διαδοχικές εμπειρικές μνήμες. Αποτελεί μια ανώτερη θεωρητική λειτουργία που εκφράζει το καθαρό (απαθές) νοητικό μέρος της ψυχής το οποίο συμφωνεί με την εσωτερική τάξη (ενότητα) της φύσης όταν ηρεμεί¹⁹

αιτιολόγηση του. Εάν όμως οδηγηθούμε αντίστροφα λέγοντας ότι επειδή δεν είναι κοντά οι πλανήτες (αιτία) δεν λαμπυρίζουν (συμπεριφορά) τότε ο νους «βλέπει» την άμεση αιτία του γεγονότος. Η μνήμη σχετίζεται με την κατάφαση ως προς την ύπαρξη του γεγονότος, γι' αυτό ο νους του φυσικού επιστήμονα γνωρίζει μόνο εμπειρικά, ενώ κατά την ανάμνηση ο νους αντιστρέφει την πορεία και βλέπει την άμεση αιτία, όπως ο μαθηματικός νους μελετάει με βάση αξιώματα και όχι απλά τα κατ' αίσθησιν τρίγωνα.

¹⁹ Ο Αριστοτέλης ταυτίζει την απάθεια της νοητικής ψυχής με μια μορφή ηρεμίας (α-ταραξίας). Στο Β19 από τα Αν. Ύστερα αναφέρει «ἐκ δ' εμπειρίας ἢ ἐκ παντός ἡρεμήσαντος καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνός παρὰ τὰ πολλά». Η σύλληψη του «Ενός» έχει τις οντολογικές της απαρχές στην πυθαγόρεια διδασκαλία του αριθμού. Οι αρχές των αριθμών αποτελούσαν αρχές των όντων. Οι Πυθαγόρειοι ταύτιζαν το ένα με το πέρας και το δύο με το άπειρον. Στους Πυθαγόρειους δεν τίθεται ζήτημα μίξης των στοιχείων των αριθμών. Ο Πλάτωνας κρατάει από την πυθαγόρεια διδασκαλία ότι ο αριθμός είναι αίτιο της τάξης. Στην πλατωνική διδασκαλία των άγραφων δογμάτων το «Ένα» οριζόταν ως οντολογική αρχή ενότητας (ειδικό αίτιο) και από την μίξη της με την Αόριστη Δυάδα (υλικό αίτιο) προερχόταν οι ιδέες σύμφωνα με την θεωρία της οντολογικής απορροής. Στον Φίληβο το Ένα ταυτίζεται με με την οντολογική κατηγορία του πέρατος που είναι ισοδύναμη με την εκοσμικευμένη αρχή του Αγαθού. Στον Αριστοτέλη το Ένα είναι αποτέλεσμα σύνθεσης από τα πολλά, όπως αναφέρεται στα Αν. Ύστερα και όχι η πρώτιστη (υπερβατική) οντολογική αρχή. Ο νους συνθέτει μέσω των όμοιων εννοημάτων της εμπειρίας. Ως προς την α-ταραξία της ψυχής από τα πάθη οι Στωικοί επισημαίνουν μια μορφή οικείωσης του νου (ηγεμονικόν) (συμφωνίας) με το λόγο της φύσης. Έτσι και στον Αριστοτέλη ο νους ακολουθεί την εσωτερική τάξη της φύσης. Η θεωρητική

γ. Το χωρίο B19 των Αναλ. Υστέρων.

Ίσως ένα από τα πιο σημαντικά χωρία των Αναλυτικών Υστέρων όπου ο Αριστοτέλης διευκρινίζει το επιστημολογικό νόημα των πρώτων αρχών της γνώσης, είναι το χωρίο B19. Οι πρώτες αριστοτελικές αρχές δεν μπορεί να είναι έμφυτες, όπως είναι οι έμφυτες ιδέες του Descartes (η ιδέα του σχήματος, της κίνησης) στις οποίες ανάγεται ο Descartes για να εξηγήσει επιστημονικά ένα φυσικό φαινόμενο. Η σκέψη του Αριστοτέλη δεν είναι αναγωγική γιατί δεν θεμελιώνει τον αναγκαίο χαρακτήρα των αρχών του σε μια “προεμπειρική” υπερβατική ιδέα, όπως είναι η πλατωνική ιδέα του Αγαθού. Εάν οι πρώτες αρχές του Αριστοτέλη ήταν έμφυτες δεν θα μπορούσε νομίζω ο Αριστοτέλης να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην εμπειρία και την νόηση. Η γνώση δεν θα ήταν σύνθεση της εμπειρίας αλλά είδος “ενόρασης” (intuition). Δεύτερον, οι πρώτες αριστοτελικές αρχές δεν μπορεί να είναι απλά επίκτητες, δηλαδή, για να χρησιμοποιήσουμε την καντιανή ορολογία, δεν μπορεί να είναι απλά “συνθετικές” (εμπειρικές) γιατί τότε οι αρχές θα είχαν μόνο πληροφοριακό (υποκειμενικό) περιεχόμενο, ώστε θα αντιστοιχούσαν στην κατηγορία των “ενδόξων”. Οι αρχές όμως δεν αντιστοιχούν στα “ένδοξα”, αντίθετα έχουν αναγκαίο και αντικειμενικό χαρακτήρα. Εάν, κάνοντας μια αναγωγή στο άτοπον, οι αρχές ήταν απλά επίκτητες τότε η γνώση θα ήταν απλά θέμα “εμπειρικής πρόσληψης” που ξεκινάει από μια ψυχή “tabula rasa”, όπως πιστεύει ο Locke, τότε ο Αριστοτέλης δεν θα ήταν παρά ένας απλός εμπειριστής. Η γνώση για τον Αριστοτέλη είναι μια κίνηση από το δυνάμει στο ενεργεία. Η ψυχή δεν είναι ένα άγραφο χαρτί, αντίθετα έχουμε μέσα μας “δυνάμει” την δυνατότητα γνώσης. Όπως στην ηθική ο άνθρωπος έχει μέσα του έμφυτη την ικανότητα να γίνει ενάρετος

Λειτουργία της ανάμνησης εκφράζει την καθαρή φύση της νόησης και αίρει την υπερβατική (διαλεκτική) θεμελίωση της γνώσης της Πλατωνικής Πολιτείας (ο.π., ε).

μέσω ενάρξεων πράξεων, έτσι και στην γνώση ο άνθρωπος έχει μέσα του δύναμει μια γνωστική ικανότητα για να συλλάβει τις πρώτες αρχές. Το να θεωρήσουμε μια ικανότητα έμφυτη σημαίνει ότι αυτή προσιδιάζει στον ίδιο άνθρωπο και αναπτύσσεται εμπειρικά, μέσω της αίσθησης, για να συγκροτήσει, στη συνέχεια ο άνθρωπος, τον κόσμο καθολικά μέσω της νόησης. Εάν όλα ήταν επίκτητα, απλά δεν θα νοούνταν καμία “δύναμει” κατάσταση. Όλα θα ήταν προσλήψιμα εμπειρικά χωρίς την νοητική ικανότητα σύνθεσης.

Συμπερασματικά, εάν θα θέλαμε να αξιολογήσουμε τα Αναλυτικά Ύστερα, σαν ένα έργο που εκφράζει συστηματοποιημένα πλέον τα πρώτα δείγματα συγκρότησης μιας θεωρίας για την επιστήμη, νομίζω, ότι δεν μπορούμε να το δούμε ανεξάρτητα από την συνολική ιδέα ότι η επιστήμη βρίσκεται στα όρια της συγκρότησης της και ο Αριστοτέλης θέλει παράλληλα με την επιστημονική έρευνα να κάνει και μια θεωρία των αναγκαίων όρων επιστημονικής συγκρότησης. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο η θεωρία περί αξιωματοποίησης της επιστήμης των Αναλυτικών Ύστερων είναι συνδεδεμένη άμεσα με την θεωρία επιστημονικής εξήγησης που βλέπουμε στο φυσικό και βιολογικό έργο του Αριστοτέλη. Αυτό που ουσιαστικά χωρίζει τον Αριστοτέλη από τον Feyerabend είναι, ότι ενώ ο Feyerabend αποδομεί πλήρως την δυνατότητα της επιστήμης με το να κάνει ο ίδιος μια αρνητική κριτική επιστημονική θεωρία για την αντικειμενικότητα των κριτηρίων της επιστήμης²⁰, με τρόπο που να αυτοαναιρείται ο ίδιος, έτσι πιστεύει ότι δεν υπάρχει μία και μόνο επιστημονική μέθοδος, επικρίνοντας την καθολική γλώσσα του λογικού θετικισμού, από την άλλη ο Αριστοτέλης κάνει μια θεωρία επιστήμης για να συγκροτήσει τους ίδιους τους όρους της επιστημονικής συγκρότησης. Ο Feyerabend έχει μια αρνητική εικόνα για την δυνατότητα

²⁰ Feyerabend, P., *Ενάντια στη Μέθοδο, Σύγχρονα Θέματα* 1991.

της επιστήμης, ενώ το αριστοτελικό έργο διαπνέεται από ένα θετικό πνεύμα για την δυνατότητα να μιλήσουμε με επιστημονικό τρόπο για τον κόσμο.

Ο Feyerabend θεωρεί ότι η σύγχρονη επιστήμη οδηγήθηκε σε μια μεθοδολογική αυθαιρεσία στην ανάγκη να βρει εκείνη την επιστημονική μέθοδο που θα εξασφαλίσει την αλήθεια των επιστημονικών προτάσεων και κατά συνέπεια την προέκταση της γνώσης. Μέσα στο πλαίσιο της επιστημονικής σύλληψης της πραγματικότητας όπως εκφράστηκε στο πλαίσιο της θεμελιοκρατίας και του κριτικού ορθολογισμού η σύγχρονη επιστήμη αντιπροσωπεύει μια μορφή συμβολικής και αυστηρής γνώσης που απομακρύνεται από την αριστοτελική μορφή γνώσης.

Ο Feyerabend επισημαίνει ότι από την συνεχή συσσώρευση της εμπειρικής γνώσης η σύγχρονη επιστήμη προσπάθησε να βρει ένα κανόνα ή ένα νόμο που να ξηγεί επιστημονικά τον κόσμο. Η ανάγκη να συγκροτηθεί ο κόσμος μέσα από επιστημονικές έννοιες ή θεωρήματα που να έχουν αντικειμενική ισχύ είχε ως αποτέλεσμα να «συμβολισθεί» ή να «θεωρητικοποιηθεί» όλη η πραγματικότητα συνεπώς να αναχθεί η ίδια σ' ένα ανώτερο θεωρητικό επίπεδο. Στο σημείο αυτό η σύγχρονη επιστήμη θα απομακρυνθεί από την πρακτική του κοινού νου. Το αίτημα αυστηρών κριτηρίων γνώσης το αίτημα της μεθόδου και η αξιωματοποίηση είναι άμεσε συναρτημένο με την πρόοδο της γνώσης και τον διαχωρισμό της επιστήμης από την ψευδοεπιστήμη. Ο Feyerabend θα ασκήσει ιδιαίτερη κριτική στο αίτημα μεθόδου και θεμελίωσης εφόσον τα κριτήρια ορθολογικότητας της επιστήμης δεν μπορούν να θεμελιωθούν με τρόπο αντικειμενικό, κατά συνέπεια, δεν έχουμε λόγο να πιστεύουμε ότι η μορφή συμβολικής γνώσης είναι και η καλύτερη δυνατή. Για να υποβιβάσει τον χαρακτήρα της σύγχρονης επιστήμης θα επιλέξει να αντιπαραβάλλει σ' αυτήν την αριστοτελική θεωρία γνώσης που για τον Feyerabend μια ιδιαίτερη διαλεκτική σχέση ανάμεσα στο νου και τη φύση,

αντίθετα η σύγχρονη επιστήμη προσπαθεί να βρει έννοιες που υπερβαίνουν την φύση.

Ακόμα και εάν αρχίσουμε από την εμπειρία η επιλογή των δεδομένων προϋποθέτει μια θεωρητικοποίηση της ιδέας της εμπειρίας που έχει προεννοιακό χαρακτήρα όπως στην περίπτωση των προτάσεων βάσης του Popper. Το ερώτημα που τίθεται είναι πως μπορούμε να οδηγηθούμε από το μη εννοιακό (μη κανονιστικό) στο εννοιακό (κανονιστικό). Έτσι, η σύγχρονη επιστήμη ενώ προσπάθησε να κρίνει την μεταφυσική εμμένει στην διάκριση μορφής και περιεχομένου και έτσι οδηγείται η ίδια σε μια μεταφυσική της εμπειρίας. Ο Αριστοτέλης αντίθετα από την σύγχρονη επιστήμη που δεν αντιλήφθηκε ότι δεν μπορούμε να πάμε πέρα από τον νου εφόσον υπάρχουν όρια κατανόησης παρέμεινε μέσα στα όρια της νόησης και προσπάθησε να θεμελιώσει μια μορφή του νου που να μπορεί να ενοποιεί τις εμπειρικές παραστάσεις²¹.

Σκοπός για τον Αριστοτέλη, σύμφωνα με τον Feyerabend δεν είναι να θεμελιώσει μια ιδέα προόδου, αλλά να βρει τα πρώτα αίτια της γνώσης, ούτε η μέθοδος είναι γι' αυτόν αυτοσκοπός. Στην νεότερη φιλοσοφία και κυρίως στο λογικό θετικισμό το ζήτημα της γνώσης είναι πρωτίστως ζήτημα μεθόδου. Στο σημείο αυτό η ορθολογικότητα δεν ταυτίζεται με την επιστήμη αλλά προϋποτίθεται ως ένα ορθολογικό κριτήριο επιστημονικότητας όπως το ορθολογικό κριτήριο διαψευσιμότητας του Popper. Στην σύγχρονη επιστήμη μιλάμε για ορθολογικά κριτήρια της επιστήμης, ενώ στην αρχαία επιστήμη ο ορθός λόγος ταυτίζεται με την αληθή γνώση. Στον Popper η επιστήμη σαν να αντιστοιχεί στο επίπεδο της αληθούς δόξας και όχι του ορθού λόγου. Αυτό σημαίνει ότι οι

²¹ Ο Feyerabend πιστεύει ότι ο Αριστοτέλης θεμελιώνει μια μορφή του κοινού νου που στηρίζεται στην διαλεκτική σχέση ανθρώπου και φύσης, παραβλέπει όμως το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης στο Β19 από τα Αναλ. Ύστερα απομακρύνεται από το να θεμελιώνει απλά μια ψυχολογία του κοινού νου, κάτι που θα αντέβεναι στις θεωρητικές αρχές της αριστοτελικής γνωσιοθεωρίας.

διαφορετικές θεωρίες (conjectures) παραμένουν υποθέσεις και υπόκεινται σε αυστηρό έλεγχο. Ο ορθός λόγος δεν είναι πλέον αυτοσκοπός.

Για τον Feyerabend ο Αριστοτέλης αμβλύνει την διαμάχη επιστήμης και κοινού νου. Η γνώση δεν μας οδηγεί όπως πιστεύει σε μια άγνωστη πραγματικότητα ασύμβατη με την φύση, αντίθετα με ότι πιστεύουν ο Παρμενίδης και οι ατομικοί, ο Αριστοτέλης θέτει σε τάξη το ήδη γνωστό.

δ. Οι οντολογικές προϋποθέσεις του Β19.

Ο Αριστοτέλης θέτει, ουσιαστικά, στο Β19 το πρόβλημα της επιστημονικής θεμελίωσης της γνώσης η οποία έχει διττό χαρακτήρα, σχετίζεται, αφενός με το πρόβλημα της εμπειρικής μεθόδου και αφετέρου με το πρόβλημα με το πρόβλημα της αντικειμενικής, κατά το δυνατόν, εξήγησης. Αυτός είναι και ο λόγος που επανειλημμένα στο Α' Βιβλίο διαχωρίζει την εμπειρική μορφή γνώσης από την απαγωγική (συλλογιστική) δομή της επιστήμης η οποία ξεκινάει από αναγκαίες αξιωματικές θέσεις²². Η αναγκαία μορφή

²² Αν. Ύστερα., Α (71 α 17-30), «Συμβαίνει, πράγματι, να γνωρίζουμε εκ των προτέρων ότι κάθε τρίγωνο έχει γωνίες ίσες με δύο ορθές, το ότι όμως αυτό εδώ το σχήμα που εγγράφεται στο ημικύκλιο είναι τρίγωνο, το γνωρίσαμε την ίδια στιγμή που συνήγαμε με την επαγωγή το καθόλου από το ατομικό...πριν πραγματοποιήσει κάποιος την επαγωγή ή τον συλλογισμό θα πρέπει ίσως να πούμε ότι κατά έναν ορισμένο τρόπο γνωρίζει ήδη το συμπέρασμα και κατά έναν άλλο, όχι. Διότι, αν δεν γνώριζε, στην πλήρη έννοια του όρου, ότι το τρίγωνο υπάρχει, πως θα μπορούσε να γνωρίζει, στην πλήρη έννοια του όρου, ότι οι γωνίες του είναι ίσες με δύο ορθές.....διαφορετικά, εάν δεν κάνουμε αυτή τη διάκριση θα προκύψει η απορία στον Μένωνα». Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι όταν κάποιος συμπεραίνει ότι το άθροισμα των γωνιών ενός συγκεκριμένου τριγώνου (π.χ. ισοσκελούς) είναι ίσες με δύο ορθές σημαίνει ότι γνωρίζει εκ των προτέρων μια αξιωματική παραδοχή ότι γενικά η έννοια της τριγωνικότητας συνεπάγεται (επαγωγικά) ότι έχει γωνίες ίσες με δύο ορθές, «ὅ γάρ μή ἦδει εἰ ἔστιν ἀπλῶς πῶς ἦδει, ὅτι δύο ὀρθὰς ἔχει ἀπλῶς». Η διάκριση αυτή πρέπει να γίνει, γιατί διαφορετικά εάν πούμε ότι το υποκείμενο δεν γνωρίζει τίποτα με απόλυτο τρόπο οδηγούμαστε στο τίποτα. Εάν πάλι πούμε ότι γνωρίζει αρχικά τα πάντα με απόλυτο τρόπο οδηγούμαστε στο πρόβλημα της υπερβατικής θεμελίωσης της γνώσης. Τίποτα δεν συνάγεται ἐκ του μή ὄντος, επίσης, 71b5-12 «ωστόσο τίποτα (νομίζω) δεν εμποδίζει αυτό το οποίο μαθαίνει κάποιος υπό μια

εξήγησης προϋποθέτει όχι μερικές και ενδεχομενικές, αλλά καθολικές έννοιες που εκφράζουν σχέσεις ουσίας (τι εστίν)²³, έτσι, διακρίνει το κατά συμβεβηκός (συμπωματικό) αίτιο από το αληθές και καθολικό. Η επιστήμη για τον Αριστοτέλη έχει οντολογικό σθένος και αποδεικτικό χαρακτήρα²⁴. Το χωρίο B19 αποτελεί μια μορφή «μαθήματος» με την

έννοια να το γνωρίζει, ήδη, και υπό μια άλλη έννοια να το αγνοεί. Το άτοπο, δηλαδή, δεν έγκειται στο να πει ότι γνωρίζει ήδη κάπως αυτό το οποίο μαθαίνει, αλλά στο να πει ότι το γνωρίζει όπως ακριβώς το μαθαίνει....θεωρούμε ότι γνωρίζουμε κάθε πράγμα με τρόπο γενικό και απόλυτο (ἀπλῶς) όταν πιστεύουμε ότι γνωρίζουμε την αιτία για την οποία υπάρχει». Ο Αριστοτέλης διακρίνει την επιστημονική γνώση από την επιμέρους (κατά συμβεβηκός). Οι προϋποθέσεις της αναγκαίας γνώσης είναι η γνώση της αναγκαίας καθολικής αιτίας, π.χ. ότι όλα τα τρίγωνα έχουν γωνίες ίσες με δύο ορθές → το ισοσκελές είναι τρίγωνο → το ισοσκελές έχει γωνίες ίσες με δύο ορθές. Αν. Ύστερα 71b20, «η αποδεικτική γνώση συνάγεται επί τη βάσει αληθών, πρώτων, άμεσων, οικείων και προγενέστερων προκειμένων σε σύγκριση με το συμπέρασμα». Επίσης 74b κ.ε.

²³ Αν. Ύστερα 71 α 12 «Η εκ των προτέρων γνώση είναι αναγκαία με διπλή έννοια, δηλαδή αφενός με την έννοια ότι είναι αναγκαίο να προϋποτίθεται ότι υπάρχει το πράγμα και αφετέρου με την έννοια ότι γίνεται αντιληπτό το «τί είναι» αυτό το οποίο λέγεται». Επίσης 72 α 15 «Ονομάζω θέση την άμεση εκείνη αρχή συλλογισμού που δεν μπορεί να αποδειχθεί». Η θέση είναι μια καθολική και άμεση πρόταση με την σημασία ότι δεν υπάρχει άλλη προγενέστερη και έχει τον τύπο Υ→Κ. Ο ορισμός είναι είδος θέσεως, διότι ο ειδήμων της αριθμητικής θέτει ότι η μονάδα είναι το αδιαίρετον κατά ποσόν, (72 α 23). Στα τοπικά (104b19) ο Αριστοτέλης δίνει τον ορισμό της «θέσης». Οι θέσεις θέτουν το τί σημαίνει ένα πράγμα. Από την άλλη οι θέσεις μπορεί να αναφέρονται και στην ύπαρξη του πράγματος (υπόθεση). Η επιστήμη αποτελείται από καθολικές θέσεις που εκφράζουν τις καθολικές ιδιότητες του γένους. Επίσης 93b29 «λέγεται ότι ορισμός είναι ο λόγος για το τί σημαίνει κάτι (ονοματικός)...όπως για το τί είναι (ιδιότητα) τρίγωνο», 94α «διότι διαφέρει το να πει κάποιος γιατί βροντά και το τι είναι βροντή, καθότι στην πρώτη περίπτωση θα πει ότι συμβαίνει αυτό επειδή η φωτιά σβήνει μέσα στα νέφη, ενώ, στη δεύτερη ότι είναι ο θόρυβος φωτιάς που σβήνει μέσα στα νέφη, ενώ, υπό τη μια είναι απόδειξη, υπό την άλλη είναι ορισμός». Ο ορισμός εκ του είδους αποτελεί την αφετηρία της απόδειξης (Περί Ψυχής Α 403 α 29). Μπορεί επίσης να είναι εκ της ύλης και τότε αποτελεί το συμπέρασμα.

²⁴ 71b10 κ.ε., «Θεωρούμε ότι γνωρίζουμε κάθε πράγμα με τρόπο γενικό και απόλυτο (ἀπλῶς) και όχι με τον σοφιστικό τρόπο τον κατά συμβεβηκός όταν γνωρίζουμε την αιτία για την οποία υπάρχει ένα πράγμα (όταν τήν τ' αίτιαν αιώμεθα γινώσκειν δι' ἣν το πράγμα ἐστίν),...ο Αριστοτέλης ξεχωρίζει τον επιστημονικό συλλογισμό από το σοφιστικό επιχείρημα το οποί ξεκινάει από κατά συμβεβηκός αίτια. Έτσι, ονομάζει αποδεικτική τη γνώση που ξεκινάει από αληθής, πρώτες, οικείες, άμεσες, προγενέστερες, προκειμένες (καθολικές) προτάσεις του συμπεράσματος. Στο 6° Βιβλίο των Ηθ. Νικ. η επιστήμη ορίζεται στο πλαίσιο ανάλυσης των διανοητικών αρετών ως «έξις αποδεικτική». Ο καθαρός νους του φρόνιμου βρίσκει τις θεωρητικές αρχές της επιστήμης. Η αρετή επαναπροσδιορίζεται αποκτώντας διανοητικό χαρακτήρα και συνδέεται με τον θεωρητικό βίο. Ο ενάρετος άνθρωπος ενεργεί ως καθαρός νους. Η αρετή αφορά στην θεωρητική αλήθεια και την ευδαιμονία. Η επιστήμη αποτελεί μια μορφή συγκροτημένου και αποδεικτικού μαθήματος. Ο όρος «μάθημα» εκφράζει την

έννοια ότι εκφράζει σταδιακά την εξέλιξη της διασκεπτικής ικανότητας της ψυχής ώστε να οργανώσει το καθολικό αίτιο των πραγμάτων με τρόπο που ο μαθηματικός νους αφαιρεί τις κατά συμβεβηκός ιδιότητες για να μελετήσει ένα σχήμα στην καθαρή του μορφή, θέτοντας ως αρχή την έννοια της τριγωνικότητας ή της καμπυλότητας η οποία συνάγεται επαγωγικά.

Έτσι, στο B19 ο Αριστοτέλης αναζητάει ποιος είναι ο οντολογικός χαρακτήρας των πρώτων αρχών οι οποίες αποτελούν τη θεωρητική βάση της απόδειξης. Το ερώτημα τον οδηγεί να εξετάσει πως αυτές καθίστανται οικείες με ποια, δηλαδή, γνωστική ικανότητα της ψυχής γίνονται γνώριμες «περί δέ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι καί τίς ἡ γνωρίζουσα ἔξις»(99b17-19).

Στην διαδικασία της γνώσης υπάρχει μια εσωτερική (ανοδική) ιεράρχηση και λογική αλληλουχία η οποία ξεκινάει από την μνήμη ενός αντιληπτικού αισθήματος (κοινός νους) και ολοκληρώνεται αναστοχαστικά στην σύλληψη της ενιαίας φύσης του όντος όταν από τις πολλές όμοιες μνήμες συνάγεται μια καθολική έννοια του είδους (καθαρός νους)²⁵.

οργανωμένη γνώση κατά το μαθηματικό πρότυπο, γι' αυτό και στο Περί Μνήμης η ανάμνηση ορίζεται ως μια «συλλογιστική» διαδικασία που αφορά όσα έχουν εσωτερική τάξη, ώστε αποτελεί μια μορφή ευμάθειας «και ἔστιν ευμνημόνευτα ὅσα τάξιν τινά ἔχειν ὥσπερ τα μαθήματα» (432 α).

²⁵ Αν. Ὑστερα «πολλῶν δέ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά τις γίνεται ὥστε τοῖς μέν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δέ μη». Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στις επαναλήψεις μιας παράστασης μέσα μας, ώστε παράγεται μια γενική κρίση – λόγος επαγωγικά. «Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δέ μνημης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γάρ πολλαί μνημαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἔστιν ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντός ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνός παρὰ τὰ πολλά...τέχνης ἀρχή και ἐπιστήμης». Η έννοια του «ενός» στον Αριστοτέλη έχει συνθετικό χαρακτήρα και ταυτίζεται με την καθολική θέση (ορισμό) από την οποία ξεκινάει η μάθηση. Στο Α' Βιβλίο από τα Αν. Ὑστερα ο Αριστοτέλης διακρίνει το αναγκαίο από τα κατά συμβεβηκός ρήμα, όταν εκφράζει μια γενική ιδιότητα η οποία αποδίδεται στο σύνολο του υποκειμένου και όχι σε κάποιο μέρος του (κατά παντός), επίσης, ανήκει στην ουσία του υποκειμένου (καθ' αυτά) και όσα ανήκουν κατά πρώτο λόγο στο υποκείμενο (καθόλου) (73b20), π.χ. το τρίγωνο έχει γωνίες ίσες με δύο ορθές. Η έννοια του «ενός» ή του «καθόλου» αποτελεί την οντολογική προϋπόθεση της τάξης της

Ο κοινός νους ή η κοινή αίσθηση αποτελεί μια ενιαία συνθετική ψυχική δύναμη που μας βοηθάει να οργανώσουμε και να ενοποιήσουμε καλύτερα το εμπειρικό υλικό που μας πορίζουν οι αισθήσεις γι' αυτό και δεν συνδέεται μ' ένα σωματικό όργανο όπως οι πρωταρχικές αισθήσεις, πρόκειται ουσιαστικά για μια μορφή γενικευμένης κρίσης που προέρχεται επαγωγικά από το σύνολο της κατ' αίσθησιν εμπειρίας, «ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία» (100 α 4), ωστόσο ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει ότι η γενική κρίση ως προς τις αισθητές ποιότητες ενός πράγματος (μορφή αισθητών) μπορεί να είναι λανθασμένη. Η θεωρία του κοινού νου δεν μπορεί να εξασφαλίσει την αλήθεια της επιστήμης. Το κριτήριο εγκυρότητας ως προς τις αρχές της επιστήμης είναι ένα ανώτερο γνωστικό επίπεδο της νοητικής ψυχής και όχι η απλή μορφή του κοινού νου. Η αριστοτελική

επιστήμης γι' αυτό και στο Β19 ορίζεται ως «αρχή» της θεωρητικής τέχνης. Στο Περί Ψυχής εκφράζει την εντελέχεια του όντος. Αντίθετα στην θεωρία των αγράφων δογμάτων η αρχή του Ενός αποτελεί την ανεξάρτητη οντολογικά αρχή της Ενότητας που αποτελεί «το ειδικό αίτιο» των ιδεών ώστε από την μίξη της με την υλική αρχή της Αορίστου Δυάδος που ταυτίζεται με την πολλαπλότητα γι' αυτό και ονομάζεται «δυοποϊός» παράγοντας οι ιδέες – αριθμοί σε μια διαδικασία οντολογικής απορροής. Ο Πλάτωνας υιοθετεί από τους Πυθαγόρειους την οντολογική εξήγηση ότι ο αριθμός αποτελεί το καθολικό αίτιο της τάξης. Ενώ για τους Πυθαγόρειους τα πράγματα είναι «μιμήσεις» των αριθμών, για τον Πλάτωνα δεν αποτελούν τα μοναδικά πραγματικά όντα, αντίθετα αποτελούν μια οντολογική κατηγορία ενδιάμεση των αισθητών και των ειδητικών – αριθμών. Τα μαθηματικά ενδιάμεσα (η ιδέα της γραμμής) παράγεται από την μίξη των ειδητικών αριθμών με την απροσδιόριστη δυάδα. Οι Πυθαγόρειοι αντιστοιχούν το πέρας με το ένα και το άπειρο με το πλήθος, σύμφωνα με τις δέκα αντιστοιχίες που βλέπουμε στο Α' Βιβλίο από τα Μετ. Φυσ., έτσι και στο Φίληβο ο Πλάτωνας αντιστοιχεί την κατηγορία του πέρατος με την ενότητα. Στη θεωρία των αγράφων δογμάτων, σύμφωνα με την υπόθεση του Krämer, φαίνεται μια απόκλιση της πλατωνικής και αριστοτελικής ενότητας. Στο δεύτερο μέρος του Παρμενίδη εκφράζει την ενιαία ενδογενή φύση. Στα άγραφα δόγματα είναι το ανεξάρτητο ειδικό αίτιο των ιδεών. Κάθε αριθμός εκφράζει μια ανεξάρτητη καθολική έννοια (universal) και όχι μια τάξη (group) που εμπεριέχει μέλη. Ο Αριστοτέλης ασκεί κριτική στην πλατωνική έννοια του αριθμού γιατί θεωρεί ότι κάθε αριθμός είναι άθροισμα μονάδων. Ο Πλάτωνας αρνείται την προσθετότητα των αριθμών. Στον Αριστοτέλη η αλήθεια του νου είναι συνθετική. Το ένα έχει συστατικό χαρακτήρα και όχι αναγωγικό. Έτσι, από την ατομική έννοια του Καλλία οδηγείται στην έννοια γένους (100b).

ψυχολογία δεν είναι μια ψυχολογία του κοινού νου²⁶. Η επαγωγική γενίκευση μεταβάλλεται σε αντικειμενική κρίση κατά την αυτόνομη διαδικασία της καθαρής νόησης²⁷. Ο νους από τις επιμέρους γενικεύσεις (κρίσεις) που αποτελούν το πρώτο στάδιο εμπειρικής επαγωγής συλλαμβάνει το όλον που είναι το δεύτερο στάδιο της «διαισθητικής» επαγωγής «ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ». Η ολότητα δεν έχει αριθμητικό χαρακτήρα. Η έννοια του «ενός» αποτελεί το μορφικό αίτιο του φυσικού Είδους²⁸.

Στο Β19 συγκροτείται ο «συστατικός» χαρακτήρας των καθολικών θέσεων της επιστήμης γι' αυτό και ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «στάντος» για να εκφράσει τον τρόπο που η έννοια του καθόλου διαμορφώνεται στην ψυχή²⁹.

²⁶ Ο κοινός νους μας βοηθάει να συναγάγουμε γενικά ότι το μέλι ως προς τις αισθητές του ποιότητες είναι γλυκό και μαλακό. Ο Αριστοτέλης προσπαθεί να επιλύσει το πρόβλημα της εγκυρότητας των κοινών κρίσεων που εκφράζουν απλές μορφές της αίσθησης, έτσι, δεν θεμελιώνει στα Αν. Ύστερα μια ψυχολογία του κοινού νου, αλλά μια θεωρία της καθαρής νόησης. Οι αρχές της επιστήμης δεν είναι απλά περιγραφικές αλλά εξηγητικές. Η διάνοια είναι παθητική καθώς επεξεργάζεται τα δεδομένα της εμπειρίας, αφού πρώτα μεταβληθούν σε εικόνες μέσω της φαντασίας. Ουσιαστικά ο Αριστοτέλης αναγνωρίζει α) ένα συμπαθητικό σύστημα οργανισμού (όργανο – αίσθηση) β) ένα ενδιάμεσο στάδιο παθητικό (φαντασία – μνήμη- κοινός νους) και γ) ένα ενεργητικό που δεν συνδέεται με την σωματικότητα, αλλά με την καθαρή φύση των εννοιών. Εδώ μπαίνει και το πρόβλημα της αθανασίας της ατομικής ψυχής. Είναι χαρακτηριστικό ότι ως προς το συμπαθητικό μέρος της Ψυχής στο Περί Αισθήσεως χρησιμοποιεί τον όρο «σύμφυσις» (438b) ενώ ως προς το ενεργητικό χρησιμοποιεί τον όρο «ἔξις» (ο.π., 16).

²⁷ Ο ενεργητικός νους είναι η ανεξάρτητη ανώτερη γνωστική λειτουργία της νοητικής ψυχής. Η προφάνεια καθοδηγεί το νου και ο νους συλλαμβάνει το μη προφανές. Ο ενεργητικός νους ορίζεται ως καθαρή οντότητα (καθαρή) μορφή είναι ανεξάρτητα από τις υπόλοιπες λειτουργίες του οργανισμού, έτσι, ενώ η ατομική ψυχή είναι θνητή, ο καθαρός νους είναι άφθαρτος. Ως προς το εσχατολογικό μέρος όπως η έννοια του κινούντος ἀκινήτου που εξηγεί την ομαλή κίνηση των ουρανίων σφαιρών, η ενεργητική νόηση εισάγεται ως υπόθεση εργασίας για να εξηγήσει το πώς η ψυχή ως λόγος μπορεί να ομοιάσει με την θεότητα παράγοντας τη «βέλτιστη» γνώση. Σε σχέση με την ηθική ο Αριστοτέλης εκφράζει και στο Β19 μια μορφή προσέγγισης του θεωρητικού βίου.

²⁸ Μεθοδολογικά στο Β19 ο Αριστοτέλης επαναφέρει τις οντολογικές προϋποθέσεις που βρίσκουμε στο Περί Ψυχής (417b23). Η επιστήμη αφορά σε γενικές έννοιες που βρίσκουμε μέσα στην ψυχή.

²⁹ «στάντος γάρ τῶν αδιαφόρων ἑνός πρότον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου, οἷον ἀνθρώπου ἀλλ' οὐ καλλίου» 100 α 15.

Ουσιαστικά ο Αριστοτέλης περιγράφει στο χωρίο 100 α 15 – 100b5, ότι υπάρχουν δύο διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης που αντιστοιχούν σε δύο διαφορετικές λειτουργίες της νόησης, την παθητική και ενεργητική, έτσι, σ' ένα πρώτο στάδιο αφαίρεσης της, διακρίνει τη σύσταση του είδους των ένυλων μορφών που αποτελεί την στοιχειώδη σύσταση και σ' ένα δεύτερο επίπεδο αφαίρεσης διακρίνει τη σύσταση της γενικής κατηγορίας του είδους η οποία είναι αμερής. Έτσι, από την έννοια του ανθρώπου οδηγούμαστε στην σύσταση της γενικής κατηγορίας του ζώου, «πάλιν έν τούτοις ίσταται, έως αν τά άμερη στή και τά καθόλου, οϊον τοιονδί ζῶον»³⁰. Η επιστήμη συνδέεται με έννοιες γένους.

Η ενιαία αντίληψη για τις γνωστικές λειτουργίες της ψυχής υποδηλώνεται από την παρομοίωση που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης παρμένη από την στρατιωτική τέχνη. Η ψυχή λειτουργεί όπως το στράτευμα, όπου οι στρατιωτικές μονάδες λειτουργούν με τρόπο τακτικό και οργανωμένο, όπως το σύμπαν στη θεωρία του κινούντος ακινήτου. Έτσι, όταν μια μονάδα οπισθοχωρήσει αυτό θα επηρεάσει το σύνολο των μονάδων, η αμοιβαιότητα των γνωστικών λειτουργιών της ψυχής φαίνεται από το ότι δεν προϋπάρχουν. Η αίσθηση αποτελεί το αφετηριακό σημείο η αφαιρετική λειτουργία της νοητικής ψυχής είναι γνωστική δυνατότητα και προϋποθέτει την αίσθηση³¹. Η αίσθηση αποτελεί την πρώτη μονάδα

³⁰ Ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο αμοιβαία γνωστικά επίπεδα της νοητικής ψυχής αφενός μια μορφή της νόησης που δέχεται τις επιμέρους εμπειρικές παραστάσεις για να τις συνδέσει σε μια ολότητα σε μια πρώτη στοιχειώδη σύσταση της έννοιας του καθόλου που εκφράζει την ειδητική μορφή των αισθητών όντων και αφετέρου μια μορφή της νόησης που ενεργοποιεί το σύνολο των ειδητικών μορφών για να τις κατηγοριοποιήσει στη γενική ιδιότητα (γένος) του είδους και αποτελεί τη δεύτερη θεωρητική σύσταση γι' αυτό και στο Περί Ψυχής η ενεργητική νόηση ορίζεται η μορφή των μορφών.

³¹ Αν. Ύστερα, Β 100 α 10 κ.ε. «οι γνωστικές λοιπόν αυτές ικανότητες ούτε ενυπάρχουν μέσα μας με ορισμένη μορφή, ούτε παράγονται από άλλες γνωστικότερες ικανότητες, αλλά από την αίσθηση, όπως στη μάχη αν γίνει οπισθοχώρηση, όταν σταματήσει ένας άνδρας θα σταματήσει ένας άλλος, έπειτα ένας άλλος έως ότου επανέλθει (ο στρατός) στην αρχική του κατάσταση. Η ψυχή τώρα είναι σε θέση από τη σύσταση της να μπορεί να υποστεί κάτι τέτοιο». Ανάλογα και στο Λ' από τα Μετ. Φυσ. ο Αριστοτέλης δίνει την

σύστασης της γνώσης ώστε εάν εξέλιπε μια ορισμένη αίσθηση, θα εξέλιπε αναγκαία και μια ορισμένη γνώση «φανερών δέ και ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν ἀνάγκην καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι...ἐπαχθῆναι δέ μή ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον» (A, 81b 1-5), επίσης «δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τό καθόλου ἐμποιεῖ» (B100b4).

Στο χωρίο B19 συμπυκνώνονται οι οντολογικές προϋποθέσεις της γνώσης. Η γνώση έχει μια αναγκαία εμπειρική συνθήκη (υλικό αίτιο) αλλά δεν μπορούμε να αποφανθούμε αποδεικτικά εάν δεν γνωρίζουμε την αναγκαία και καθολική (θεωρητική) προκείμενη του συλλογισμού (μορφικό αίτιο). Ο Düring συνδέει άμεσα την οντολογία στον Αριστοτέλη (causa essendi) με την γνωσιολογία (causa cognoscendi). Οι γνωσιολογικές απαρχές του χωρίου B19 βρίσκονται στην ψυχολογική πραγματεία³².

Ο Stephen Everson στο άρθρο του για την ψυχή στον Αριστοτέλη, προσπαθεί να διαχωρίσει την αριστοτελική αντίληψη του νου από τις σύγχρονες φιλοσοφικές ερμηνευτικές παραδοχές οι οποίες τείνουν προς μια φυσικαλιστική εξήγηση της νόησης σύμφωνα με την οποία κάθε

ποιητική εικόνα ενός νοικοκυριού (1075 α κ.ε). Το σύμπαν παρομοιάζεται μ' ένα στρατό ή ένα νοικοκυριό όπου όλα τα μέλη συνεργάζονται προς το κοινό καλό.

³² Ο Αριστοτέλης θέτει τους όρους της επιστημονικής συγκρότησης τόσο στο πλαίσιο του ορισμού της νόησης όσο και στο πλαίσιο του ορισμού των καθολικών αρχών της επιστήμης στα Αν. Ύστερα. Στο Περί Ψυχής, 412b10, η ψυχή προσδιορίζεται ως ουσία «κατά το λόγον». Ο Αριστοτέλης συνδέει την ψυχή με τον αιτιώδη λόγο, την εσωτερική μορφική αρχή του έμβιου οργανισμού. Η επιστημονική σύλληψη της ψυχής προϋποθέτει την αναζήτηση της θεωρητικής αρχής της ύπαρξης. Επίσης στο 432 α 4, ο καθαρός νους ορίζεται ως η εσωτερική αρχή, το λογικό αίτιο των καθαρών εννοιών «ό νοῦς μορφή μορφῶν», επίσης «ἀεὶ γὰρ το ποιοῦν τοῦ πάσχοντος τιμιώτερον καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης». Ανάλογα και στα Αν. Ύστερα η απόδειξη προϋποθέτει καθολικές (κατά παντός) θέσεις που αποτελούν το λογικό αίτιο της γνώσης. Η θεωρητικοποίηση της ψυχής προϋποθέτει την αναζήτηση της λογικής αρχής της έμβιας ύλης. Στο σύνολο των ψυχικών ικανοτήτων, καθώς η ψυχή ορίζεται μια σε εντελέχεια και πολλαπλή σε ικανότητα, ο νους αποτελεί την ανώτατη οντολογική βαθμίδα καθώς αποτελεί την λογική αρχή της γνώσης. Ο νους συλλαμβάνει τις καθολικές θέσεις της επιστήμης. Η ενιαία σύλληψη των ψυχικών γνωστικών λειτουργιών στο B19 προϋποθέτει την λειτουργική σύνδεση του αισθητικού και νοητικού μέρους (432 α 4). Η επιστημονική εξήγηση δεν μπορεί να αποδεσμευτεί από την οντολογική.

νοητικό γεγονός εξαρτάται αποκλειστικά από τις φυσικές αλλαγές του σώματος³³.

Στο Α' Βιβλίο του Περί Ψυχής ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι τα αντιληπτικά αισθήματα της ψυχής είναι «ενυλοι λόγοι»³⁴. Η έννοια του λόγου εκφράζει το εσωτερικό αίτιο (την προθετικότητα) που επηρεάζει και το σώμα. Ο λόγος πραγματώνεται μέσα στην ύλη «ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ πράγματος ἀνάγκη δ' εἶναι τοῦτον ἐν ὕλῃ τοιάδι» (403b). Η έννοια του λόγου δίνει την αιτιώδη σχέση των εγγενών ποιότητων του πράγματος (ουσία) με την αυτοεκπλήρωση του. Ο σκοπός και το ειδικό (μορφικό) αίτιο ταυτίζονται. Έτσι, αντιπαραθέτει τον τρόπο που ένας διαλεκτικός ορίζει το αίσθημα του θυμού με τον τρόπο που ένας σύγχρονος φυσικαλιστής θα το εξηγούσε. Ο διαλεκτικός νους θα εξηγούσε τον θυμό μέσω του νόμου της ανταπόδοσης (τελικό αίτιο), ενώ ο φυσικαλιστής θα αναφερόταν στην υπερθέρμανση του αίματος γύρω από την καρδιά. Καμία, όμως, από τις δύο εξηγητικές εκδοχές δεν είναι από μόνη της ικανοποιητική. Ο Αριστοτέλης αποδέχεται ότι και οι δύο εξηγήσεις (υλική και μορφική) έχουν αυτόνομη ισχύ, αποτελούν δυο ανεξάρτητα εξηγητικά επίπεδα, χωρίς το ένα να ανάγεται στο άλλο, όπως στη νεότερη καρτεσιανή θεωρία του νου, αντίθετα, οι δύο «μορφές» εξήγησης συναποτελούν το «λόγο» της φύσης κάθε πράγματος ή κατάστασης. Αυτό εκφράζει τον ενιαίο τρόπο αντίληψης των γνωστικών λειτουργιών της ψυχής όπως φαίνεται και στο χωρίο B19³⁵.

³³ St. Everson., «Psychology», Cambridge Companion to Aristotle, p.p. 173,179,189-191. Επίσης J.M. Cooper, «Hypothetical Necessity and Natural Teleology» in A. Gotthelf and J.G. Lennox, eds., Philosophical Issues in Aristotle 's Biology (Cambridge University Press, 1987, 243-75).

³⁴ Περί Ψυχής, 403 α 15 – 403b5, «και τα πάθη (τα συναισθήματα) της ψυχής είναι όλα κοινά κάποιιο σώμα...είναι μορφές που πραγματώνονται μέσα σε ύλη, ώστε οι ορισμοί θα ήταν τέτοιας λογής, η οργή λόγου χάρη είναι κάποια κίνηση ωρισμένου σώματος ή μέρους ή ικανότητας του σώματος αυτού από τούτην εδώ την αιτία και για τούτον εδώ το σκοπό.....».

³⁵ Στην αριστοτελική ψυχολογική πραγματεία υπάρχει μια μορφή συνέπειας ανάμεσα στο Β' και Γ' Βιβλίο που υποδηλώνει τον τρόπο που ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει

Στο Β' Βιβλίο του Περί Ψυχής ο Αριστοτέλης ορίζει την ψυχή σε σχέση με το φυσικό σώμα που έχει όργανα ως η πρώτη εντελέχεια (412 α 28)³⁶, επιπλέον, η αίσθηση και κάθε λειτουργία της ψυχής, εκτός από το νου, προϋποθέτει τα αισθητήρια όργανα του σώματος. Η αφαιρετική ικανότητα της ψυχής είναι ανεξάρτητη από τα αντιληπτικά αισθήματα τα οποία είναι κοινά μεταξύ σώματος και ψυχής³⁷. Ο Αριστοτέλης διακρίνει στην εξήγηση της αίσθησης της όρασης του ματιού το αισθητήριο όργανο

καθ'εαυτή τη σχέση εμπειρίας και νόησης. Η ανάλυση της αισθητικής ψυχής που σχετίζεται με τα πάθη του σώματος, προηγείται της ανάλυσης του θεωρητικού περιεχομένου της νόησης. Αυτή η πρόταξη έχει γνωστικό χαρακτήρα. Η θεωρητική μετάβαση στην έννοια της νοητικής ψυχής εξηγείται από την αναλογία που επιχειρεί ο Αριστοτέλης ανάμεσα στην εντελέχεια της αισθητικής και στην εντελέχεια της νοητικής ψυχής (417b23) η οποία ακολουθεί χρονικά αλλά προηγείται αξιολογικά. Ανάλογα, και στο Β19 ο Αριστοτέλης περιγράφει μια «ανοδική» πορεία της γνώσης στην κορυφή της οποίας υπάρχουν οι έννοιες.

³⁶ Η ψυχή εξηγείται οντολογικά μέσω της σύνδεσης της με το σώμα. Ο «λόγος» για την ψυχή συναποτελείται από δύο αίτια, το υλικό και μορφικό.

³⁷ Περί Αισθήσεως, 436 α 7-8. Ο St. Everson θεωρεί αδιανόητο να αναγάγουμε τη θεωρία νόησης που βρίσκουμε μέσα στην ψυχολογική πραγματεία στη νεότερη ματεριαλιστική εξήγηση της νόησης. Ο Everson στο άρθρο του για την αριστοτελική θεωρία των κοινών αντιληπτικών αισθημάτων όπως είναι ο φόβος, η επιθυμία, η μνήμη αναφέρει ότι ο Αριστοτέλης στο πρώτο κεφάλαιο του Περί Αισθήσεως επισημαίνει την αμοιβαία (κοινή) σύνδεση που υπάρχει μεταξύ της ψυχής και του σώματος (436 α 7-8) «οι λειτουργίες οι πιο σημαντικές και αυτές που είναι κοινές και αυτές που είναι ιδιαίτερες στα ζώα φαίνεται ότι είναι κοινές και στην ψυχή και στο σώμα». Ο Αριστοτέλης διακρίνει το συμπαθητικό μέρος της νόησης το οποίο σχετίζεται με τα αισθητηριακά ερεθίσματα από το αυτόνομο ενεργητικό μέρος του καθαρού νου. Η αισθητηριακή αντίληψη προϋποθέτει την αίσθηση στην εντελέχεια της. Οι ψυχικές λειτουργίες (μνήμη) θα μπορούσαν να είναι «εκδηλώσεις» ή «τρόποι» της ύπαρξης της αίσθησης (436b). Στο Περί Αισθήσεως ο Αριστοτέλης συγκροτεί μια θεωρία της όρασης που είναι σημαντικότερη από τις αισθήσεις (437 α). η αίσθηση της όρασης προϋποθέτει τη συνένωση ενός ενδιάμεσου παράγοντα που είναι το φως με την μεμβράνη που είναι το εσωτερικό περίβλημα του ματιού. Ο Αριστοτέλης στην θεωρία της όρασης χρησιμοποιεί τον όρο «σύμφυσις» για να εκφράσει την ενιαία σχέση μεταξύ σώματος και ψυχής «τό τε γάρ συμφύεσθαι τί ἐστι φωτί προς φῶς; Ἡ πῶς οἶον θ' ὑπάρχειν; Οὐ γάρ τῷ τυχόντι συμφύεται το τυχόν» (438b). Ο Αριστοτέλης καταλήγει στο ότι οι δύο πλευρές της πραγματικότητας (σωματική και υλική) δεν αποτελούν διαφορετικές υποστάσεις αλλά υπάρχει μόνο μια ουσία που μπορεί να επηρεαστεί και αυτή είναι το ζωντανό σώμα. Μόνο ο ενεργητικός νους φαίνεται απαθής. Αντίθετα, η αίσθηση ως μεσότητα σχετίζεται με την αφομοιωτική λειτουργία του παθητικού νου. Ο Everson δεν εμμένει στην διακριτότητα μορφικού και υλικού αιτίου όπως ο Barnes, αλλά στην «κοινότητα» σώματος και ψυχής, ως προς την δημιουργία των αντιληπτικών παραστάσεων. Ο J. Barnes υιοθετεί μια καρτεσιανού τύπου εξήγηση. Ο Everson αφήνει να εννοηθεί ότι μόνο η αφαιρετική λειτουργία της ψυχής είναι ανεξάρτητη από τη σωματικότητα.

(υλικό αίτιο) από την ιδιότητα της όρασης (ουσία) που προϋποθέτει την σύνδεση του οργάνου με το φως που λειτουργεί ως ενδιάμεσο, επίσης, διακρίνει τον πέλεκυ ως εργαλείο από την ιδιότητα του να κόβει, έτσι και η ψυχή είναι όπως η όραση και η ιδιότητα του εργαλείου (413 α)³⁸.

Ο Everson αναγνωρίζει αφενός μια ματεριαλιστική εξήγηση της νόησης, το υλικό αίτιο το οποίο αποτελεί μια «υποθετική αναγκαιότητα» καθώς επισημαίνει ο Αριστοτέλης στο Α' βιβλίο από το Περί Ζώων Μορίων (642 α 10-13) ότι η σκληρότητα του τσεκουριού είναι εκείνη που του επιτρέπει να είναι αιχμηρό ώστε να κόβει³⁹. Ο Αριστοτέλης όμως δεν μπορεί να είναι ένας απλός φυσικαλιστής. Το περιεχόμενο της νόησης εκφράζει την αναγκαιότητα ενός αισθητικού υπόβαθρου (παθητικός νους) το οποίο προϋποθέτει, χωρίς να σημαίνει ότι ο Αριστοτέλης εξηγεί τη νόηση με καθαρά ματεριαλιστικό (φυσικαλιστικό) τρόπο όπως επισημαίνει ο St. Everson σε σχέση με τις εξηγητικές αρχές που δομούν την φύση των πραγμάτων. Τα νοητικά γεγονότα εξαρτώνται από τον αυτόνομο χαρακτήρα της ενεργητικής νόησης. Ο νους επικυρώνει τον αντικειμενικό και αληθή χαρακτήρα των εμπειρικών εννοημάτων καθώς λειτουργεί αρχή της τάξης⁴⁰.

³⁸ Η θεωρητικοποίηση της ψυχής ως η μορφή του όντος οδηγεί σταδιακά στην θεωρητική εξήγηση των ψυχικών λειτουργιών (St. Everson). Οι ψυχολογικές ικανότητες εξηγούν τον λειτουργικό χαρακτήρα της ψυχής εν γένει και μ' αυτό τον τρόπο «θεωρητικοποιούν» τον ρόλο της σε σχέση με την πραγματικότητα. Η έννοια της λειτουργίας εκφράζει τον λόγο ύπαρξης του πράγματος. Έτσι, προσπαθεί να παραλληλίσει την ψυχή με τον λειτουργικό (ουσιώδη) χαρακτήρα / ιδιότητα του ματιού. Ο St. Everson χρησιμοποιεί τον όρο «actualization». Η πραγματική ύπαρξη συνδέεται με την εκπλήρωση της φύσης του όντος ενώ το υλικό αίτιο αποτελεί την αναγκαία συνθήκη ύπαρξης. Οι ταξινομήσεις της ψυχής σε είδη βασίζονται στο ιδιαίτερο γνώρισμα (είδος) του έμψυχου όντος.

³⁹ Ο Αριστοτέλης τεκμαίρεται, αφενός, από τις αισθήσεις ότι το αντικείμενο υπάρχει (αναγκαία συνθήκη) και, αφετέρου, ο ορισμός (ουσία) παράγει μια μορφή αναγκαίας εξήγησης. Έτσι, στο Β' Βιβλίο των Φυσικών οι αισθήσεις μας βοηθούν να αντιληφθούμε την προφάνεια της φύσης γι' αυτό και ορίζεται ως γνώριμη δι' αυτόν ενώ ο ορισμός που συνάγεται επαγωγικά δικαιολογεί το γεγονός.

⁴⁰ Πλάτωνος Πολιτεία 48 α 8, η Ανάγκη ορίζεται ως το σύνολο των φυσικών συναιτιών, ενώ ο Νους θέτει σε τάξη τον άλογο χαρακτήρα της Ανάγκης. Μηχανισμός και τελεολογία συνυπάρχουν τόσο στον Πλάτωνα, όσο και στον Αριστοτέλη, με την διαφορά

Η επισήμανση του Everson σχετικά με τη σύγχρονη αντίληψη του νου, θεωρητικά, στοχεύει στο να διευκρινισθεί ότι η μελέτη της αριστοτελικής ψυχής θέτει, εκ των προτέρων, μια βασική «επιστημολογική» συνθήκη ότι η θεωρία της γνώσης (γνωσιολογία) είναι άμεσα συναρτημένη με την οντολογική εξήγηση του νου στο ανθρωπολογικό και κοσμολογικό επίπεδο. Ο ενεργητικός νους γίνεται η οντολογική αρχή της αληθούς γνώσης καθώς ορίζεται ως η αρχή ενότητας των εννοημάτων της εμπειρίας⁴¹. Το χωρίο B19 περιγράφει τον οντολογικό χαρακτήρα των εννοιών που συνθέτουν την γνώση σ' αντίθεση με τον εμπειρικό χαρακτήρα της παθητικής μορφής του νου⁴².

Από ερμηνευτική σκοπιά ο Αριστοτέλης φαίνεται ότι μέσω της θεωρίας της καθαρής νόησης επαναπροσδιορίζει την σχέση φιλοσοφίας και επιστήμης. Το χωρίο B19 δίνει τα επιστημονικά κριτήρια εγκυρότητας των αρχών που θεμελιώνουν την γνώση. Ο νους θεωρείται ως τόπος όπου συντίθεται οι αρχές που εξηγούν αντικειμενικά τα πράγματα. Έτσι, γίνεται ο νους αρχή της τάξης και της αιτιότητας⁴³. Ο ενεργητικός νους υποκαθιστά την θεωρία του κινούντος ακινήτου που είναι υπεύθυνο για την καθολική τάξη. Ο ενεργητικός νους αποτελεί το «κοινό τέλος» των

ότι από το αριστοτελικό corpus απουσιάζει η έννοια του θείου δημιουργού που θέτει σε τάξη το άναρχο σύμπαν.

⁴¹ Ο καθαρός νους συνδέεται με μια μορφή ενδοκοσμικού λόγου. Έτσι, αποτελεί μέρος μιας τελεολογικής κοσμικής νομοτέλειας που έχει τις θεωρητικές της απαρχές στην ηρακλείτεια παράδοση (Ε. Ρούσσο, *απ.* B1 και B50). Ιστορικά θα μεταφραστεί μέσω της θεωρίας της «στωικής οικείωσης» σύμφωνα με τη θεμελιώδη αρχή «όμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν». (Α.Α. Long, *Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, Οι Στωικοί, Μ.Ι.Ε.Τ.*)

⁴² Ο παθητικός νους δεν έχει τον οντολογικό χαρακτήρα της ενεργητικής νόησης. Το περιεχόμενο της παθητικής νόησης είναι οι μορφές των αισθητών, ενώ το αντικείμενο της καθαρής λειτουργίας της νόησης είναι οι καθολικές μορφές (οι καθαρές έννοιες).

⁴³ Επιγραμματικά στη θεωρία του νου θα πρέπει να διακρίνουμε αφενός το καθαρό οντολογικό μέρος της εξήγησης και αφετέρου το επιστημονικό πλαίσιο το οποίο διαφαίνεται ήδη στην διάκριση του περιεχομένου της νόησης (παθητική, ενεργητική). Έτσι ο λόγος περί των καθολικών μορφών (Περί Ψυχής 432 α, *Αν.* Ύστερα 100 α 15), είναι ταυτόχρονα ο λόγος περί των αιτίων που εξηγούν αντικειμενικά τα όντα. Η θεωρία της νόησης είναι παράλληλα και μια θεωρία περί αιτιότητας.

επιμέρους μορφών, όπως η φύσις είναι το «κακό τέλος» των γεννήσεων σύμφωνα με τον Balme⁴⁴.

⁴⁴ Ο κόσμος σύμφωνα με τον Balme αποτελείται από ζωντανούς οργανισμούς και από κοινού βοηθούν στην διατήρηση του φυσικού Είδους. Ο ενεργητικός νους ακολουθεί την μορφή του τελεολογικού επιχειρήματος που ενυπάρχει στην φύση. Έτσι ορίζεται ως η μορφή των μορφών.

ε) Οι γενικές θέσεις της επιστήμης στο B19⁴⁵.

⁴⁵ Οι γενικές θέσεις της επιστήμης στο χωρίο B19 συνάγονται σ' αντίθεση με τον «διαλεκτικό» τρόπο θεμελίωσης της πλατωνικής νόησης η οποία στην Πολιτεία σύμφωνα με την άποψη του Cherniss τοποθετείται οντολογικά κάτω από τις ιδέες (Aristotle's Criticism of Plato and Academy, Βαλτιμόρη 1944). Ο νους δεν αποτελεί ξεχωριστή οντολογική κατηγορία, αλλά μια γνωστική κατάσταση της ψυχής, καθώς το θεωρητικό (λογικό) μέρος ατενίζει τα ὄντως ὄντα, έτσι, στον ορισμό της φιλοσόφου φύσεως «το μέρος της ψυχής “ενώνεται” με το πραγματικό ὄν και γεννά νοῦ και ἀλήθεια» (490b). Η ορολογία της πλατωνικής θεωρίας για την ψυχή «ὄ ἔστιν ἐκάστου τῆς φύσεως ἄψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι», ἔρχεται σ' αντίθεση με τον «συστατικό» χαρακτήρα της αριστοτελικής νόησης στο B19. Συνοψίζοντας τις βασικές αντιπλατωνικές θέσεις, α) ο πλατωνικός νους στη μέση περίοδο είναι παθητικός (θεάσασθαι), ο αριστοτελικός νους είναι ενεργητικός (ἔξις) καθώς εξηγείται στο πλαίσιο της «κινητικής εξομοίωσης» με τον κοσμικό θεωρητικό λόγο. Αποτελεί μια μορφή ἔλλογης κίνησης και όχι παθητικής δύναμης, όπως η δύναμη της ὄρασης ή της ενατένισης (532 α Πολ.), β) οι πλατωνικές ιδέες εκφράζουν την ειδητική μορφή της νόησης ακολουθώντας την ερμηνεία του Findlay. Σύμφωνα με τον Findlay ο οποίος ακολουθεί την θεωρία των ἀγραφῶν δογμάτων, όπως ο Krämer πιστεύει ότι η ειδητική θεωρία αποτέλεσε το επίκεντρο του μεταφυσικού ενδιαφέροντος του Πλάτωνα. Ἐτσι ἀνήγαγε τις ιδέες σε αριθμούς (Plato arithmetized the eide). Ο αριθμός αποτελεί το ανεξάρτητο ειδικό αίτιο των πραγμάτων (Findlay J.N., Plato the written and unwritten doctrines, New York, 1974). Στην Πολιτεία ο Πλάτωνας διακρίνει την ουσία του αριθμού από το ἄπειρο πλήθος (525 α). Το Ἐνα εκφράζει την ενότητα των ὄντων. Στο Λύση εκφράζει το «πρῶτο φίλον», δηλαδή, το τελικό αγαθό των επιμέρους φιλικῶν σχέσεων, το οποίο είναι συνώνυμο της αρχῆς του Αγαθοῦ που η καθαρὴ νόηση γνωρίζει. Ο Paul Shoret ἀνήγαγε τη θεωρία των ιδεῶν και στο πρώιμο ἔργο εκφράζοντας την ἀντίληψη «περὶ ενότητος» της πλατωνικῆς σκέψης. Στην αριστοτελική θεωρία νόησης ο νους και οι ἐννοιες ταυτίζονται. Ο νους αποτελεί την μορφοποιητικὴ ἀρχὴ των ἐννοιῶν «ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντός ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνός παρὰ τὰ πολλά». Ο ενεργητικός νους βρίσκεται οντολογικά στο ἐπίπεδο των πλατωνικῶν ιδεῶν γιατί ἀποτελεῖ την μορφικὴ ἀρχὴ της γνώσης, ἀποτελεῖ νόησις νοήσεως. Ἐτσι, και στο Περί Ψυχῆς «ἐκεῖνο που νοεῖ και ἐκεῖνο που νοεῖται χωρὶς ὕλη ταυτίζονται» (430 α), ἐπίσης, «ο νους σκέφτεται τα ἀφηρημένα πράγματα... και ο νους στην ἐντελέχεια του εἶναι τα πράγματα» (431b15). Ο Jaeger συγκροτεῖ την αριστοτελικὴ μεταφυσικὴ κριτικὰ ὡς ἀντιπαραβολὴ στις πλατωνικὲς θέσεις. Στο πλαίσιο της θεωρίας της γραμμικῆς ἐξέλιξης, ὡς υποθέτει ο Jaeger, η θεωρία της αριστοτελικῆς νόησης αἶρει τον δογματικὸ τρόπο θεμελίωσης της νόησης ἀπὸ τον Πλάτωνα και της επιστήμης. Η θεωρία του παθητικῶν νου στο Περί Ψυχῆς και η ταύτιση του με το «μικτό» και «ἀπεικονιστικὸ» περιεχόμενο της διανοητικῆς ψυχῆς (431b) εκφράζει τις οντολογικὲς ἀπαρχές της αριστοτελικῆς επιστήμης. Ο παθητικός νους ἀποτελεῖ μια μορφή «ἀφομοίωσις» της εἰκόνας του αἰσθητοῦ. Στο B19 η ψυχικὴ αὐτὴ λειτουργία ὀρίζεται ὡς μέρος της ἐπίκτητης διαδικασίας της γνώσης «ἔχει γὰρ δύναμιν “σύμφυτιν” κριτικὴ» (99b35). Ο Αριστοτέλης ἀποδέχεται το οργανικὸ μέρος της ψυχῆς που συνδέεται με την βιολογικὴ λειτουργία. Στην Πολιτεία ἀπουσιάζει η οργανικὴ και βιολογικὴ ἀντίληψη για την ψυχή, (ο.π. 2), ἐνῶ δίνεται ἐμφαση στο οντολογικὸ (ἀληθές) περιεχόμενο της νόησης. Η ἀντίληψη της αριστοτελικῆς νόησης εἶναι συνθετικὴ, ἐνῶ της πλατωνικῆς ἀναγωγικὴ. (Ο Πλάτωνας διακρίνει δύο ἐπίπεδα ἀναγωγῆς, την μαθηματικὴ διάνοια και την νόηση). Στον Αριστοτέλη η επιστήμη δεν εἶναι προϊὼν «ἀνάβασης» ἢ «οντολογικῆς μίξης» κατὰ την θεωρία των ἀγραφῶν δογμάτων, ὅπου οι ιδέες προέρχονται ἀπὸ την ἀρχὴ ἑνός (ειδικό

Οι βασικές θέσεις της επιστήμης όπως συνοψίζονται στο χωρίο B19 εκφράζουν το συνολικό αυτόνομο χαρακτήρα της αριστοτελικής επιστήμης από τις οντολογικές προϋποθέσεις της πλατωνικής όπως θεμελιώνονται, ήδη, στο πρώιμο έργο μέσα από την θεωρία της ανάμνησης, όσο και στη μελέτη της αμερούς ψυχής στο Φαίδωνα αλλά και στη θεωρία της συναγωγής και διαίρεσης στο Φαίδρο (266b), καθώς και στη θεωρία της ιεραρχικής (οργανικής) δομής της Πολιτείας, όπου ο νους ορίζεται ως η ανώτατη γνωστική βαθμίδα, αλλά όχι διαφορετική οντότητα. Μόνο στην ύστερη μεταφυσική, στον Φίληβο, ο νους ορίζεται ως διαφορετική οντολογική κατηγορία και ταυτίζεται με το δημιουργικό αίτιο της τάξης του μικτού βίου. Η εξέλιξη της πλατωνικής μεταφυσικής αποσαφηνίζει και την εξέλιξη της πλατωνικής νόησης⁴⁶.

αίτιο) και Αορ. Δυάδα (υλικό αίτιο). Ο ενεργητικός νους αποτελεί αρχή σύνθεσης, γι' αυτό και η πλάνη στο Περί Ψυχής τοποθετείται κατά την σύνθεση των εννοημάτων «ή μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἐστὶ τὸ ψεῦδος.....ἐν οἷς δὲ και τὸ ψεῦδος και τὸ ἀληθές συνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἔφη» (430 α 26 κ.ε).

⁴⁶ Αναδρομικά, ήδη, από το πρώιμο έργο υπάρχουν δείγματα της θεωρίας των ιδεών, όπως υποθέτει ο Paul Shorey, μόνο που η ψυχή ως προς τον χαρακτήρα της είναι απλή και αμερής. Στον Μένωνα η γνώση είναι έμφυτη. Στο διδακτικό και ηθικό περιεχόμενο του διαλόγου η μάθηση στηρίζεται στην προγεννητική ύπαρξη της ψυχής (81d). Η μέθοδος του «εξ ὑποθέσεως σκοπεῖσθαι» κατά το γεωμετρικό πρότυπο αποτελεί τον τρόπο αναζήτησης της ψυχής ώστε να ανέβει στην αλήθεια. Έτσι, ερευνά τη φύση της αρετής θέτοντας την υπόθεση ότι αρετή είναι γνώση (86e-87b 2-4). Ανάλογα, προσπαθεί να ορίσει τι είναι το σχήμα θεωρώντας, όπως ο Ευκλείδης, ότι είναι το όριο (πέρας) κάθε πράγματος. Στον Ευθύδημο, ο Πλάτωνας διαχωρίζει τους λογιστικούς (μαθηματικούς) από τους διαλεκτικούς οι οποίοι γνωρίζουν πώς να χρησιμοποιούν τα ευρήματα των μαθηματικών (290b). Ήδη από τους πρώιμους διαλόγους η απλή ψυχή συνδέεται με την «ουσία» κάθε πράγματος μολονότι δεν γίνεται σαφής αναφορά στην θεωρία των ιδεών. Η ψυχή, όμως, συνδέεται ως προς τη γνώση της με τα μαθηματικά. Μολονότι στους πρώιμους διαλόγους δεν προσπαθεί να αποδείξει την αθανασία της ψυχής, στο Φαίδωνα (100b) προσπαθεί να εκθέσει (το λόγο του) την αιτία ως προς την αθανασία της, ωστόσο απουσιάζει η τριμερής διάκριση της ψυχής που βρίσκουμε στο Δ' Βιβλίο της Πολιτείας. Το βασικό οντολογικό επιχείρημα υπέρ της αθανασίας της ψυχής βασίζεται στο ότι η ψυχή ως ενδιάμεση μεταξύ δύο ειδών όντων είναι περισσότερο όμοια και συγγενέστερη με τις ιδέες που αποτελούν το αμετάβλητο και αναλλοίωτο είδος (79b-e). Στο Φαίδωνα έχει μια αντίληψη για την ψυχή. Η ψυχή είναι μια απλή, αδιαίρετη και λογική ουσία, σ' αντίθεση με τον σύνθετο χαρακτήρα των αισθήσεων. Στο Φαίδρο μέσα από τις ποιοτικές εξεικονίσεις η ψυχή του φιλοσόφου αναπτύσσει φτερά και ανεβαίνει στην αλήθεια (249c). Ο άνθρωπος καθίσταται ένθεος καθώς ατενίζει μυστικά την αλήθεια. Η θέαση είναι μια μορφή τελετουργίας (250b-c). Η αλήθεια παρομοιάζεται με καθαρό φως στο

Ακολουθώντας την θεωρία της γραμμικής εξέλιξης, όπως υποθέτει ο Jaeger, ο οποίος ανασκευάζει την αριστοτελική μεταφυσική στο πλαίσιο της πλατωνικής, η θεωρία του νου στον Αριστοτέλη είναι ιδωμένη όχι ανεξάρτητα από την οντολογική αναβάθμιση των αισθήσεων. Έτσι, ο παθητικός νους ο οποίος είναι «μεριστός», καθώς συνδέεται με την πολλαπλότητα της παθητικής ύλης γίνεται μέρος της αριστοτελικής επιστημονικής εξήγησης, κυρίως, ως προς τον τρόπο συγκρότησης της αντίληψης. Ο St. Everson θεωρεί ότι το σώμα ως σύνολο της ανόργανης ύλης (a collection of matter) είναι μέρος, δηλαδή, συστατικό όργανο της εξήγησης της αντίληψης⁴⁷.

οποίο και ο φιλοσοφικός νους είναι καθαρός, ενώ το σώμα παρομοιάζεται με οστράκινο καβούκι, στην Πολιτεία (611d-612a), επίσης, δίνεται η εικόνα του οστράκου από το οποίο η ψυχή πρέπει να αποσπαστεί. Ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί συγκεκριμένα ρήματα και στην Πολιτεία που δηλώνουν όραση και θέαση (ὄραν, θεᾶν, ἐφάπτομαι). Στο Συμπόσιο η ψυχή συνυπάρχει με το Είδος της Ωραιότητας «θεωμένου και συνόντος» (212 α). Στην Πολιτεία δεν απορρίπτει την απλή εικόνα της ψυχής που βρίσκουμε στον Φαίδωνα, αντίθετα, τριχοτομεί το περιεχόμενο της για να υποστηρίξει την θεωρία των ιδεών. Σύμφωνα με τον Γρ. Βλαστό (Gr. Vlastos., «Δικαιοσύνη και Ευτυχία στην Πολιτεία, Πλάτων. Μελ., Μ.Ι.Ε.Τ.), στο Δ' Βιβλίο της Πολιτείας μπορούμε να βρούμε δύο ορισμούς της δικαιοσύνης, ένα κοινωνικό (433 α-β) και ένα ψυχολογικό (441d12-e2). Και οι δύο ορισμοί στηρίζονται στην ισομορφική δομή κράτους και ψυχής. Τα τρία μέρη της ψυχής αντιστοιχούν στις τρεις τάξεις της Πολιτείας (θεωρία οργανικισμού). Οι άρχοντες εκπροσωπούν το άγραφο θεϊκό νόμο, ώστε η ψυχή τους είναι αντίγραφο του θεϊκού νόμου. Ο Πλάτωνας χρησιμοποιεί τον όρο «φιλία» (589e) για να εκφράσει μια μορφή «συναίνεσης» των κατώτερων μερών της ψυχής προς το λογικό. Η ψυχή της πόλης παρομοιάζεται με ένα μουσικό όργανο που χρησιμοποιεί τα σωστά μέτρα (443d-e). Η ψυχική αρμονία είναι ένα είδος μουσικής συγχορδίας. Στο Φαίδρο η ψυχή περιγράφεται σαν ένα φτερωτό άρμα που αποτελεί το σώμα της ψυχής. Το άρμα το σύρουν δύο άλογα οδηγούμενα από τον ηνίοχο (246e). Τα δύο άλογα αποτελούν τις δύο αντίθετες δυνάμεις ενώ ο ηνίοχος εκφράζει το νου που αποτελεί την ενωτική αρχή (τετραμερής διάκριση). Η εξήγηση για την μετεξέλιξη του πλατωνικού έργου βρίσκεται σε μια προσπάθεια να μετατοπισθεί η πλατωνική μεταφυσική στο χώρο της μαθηματικοποιημένης φύσης και να αναζητηθεί μια εξηγητική αρχή της τάξης. Ο πλατωνικός νους φαίνεται πως στο ύστερο έργο αναβαθμίζεται οντολογικά. Η αναζήτηση του σωστού βίου στο ανθρώπινο επίπεδο (Φίληβος) και της κοσμικής αρμονίας (Τίμαιος) αίρει τον Πλατωνικό μεταφυσικό δυισμό της μέσης περιόδου. Το αγαθό στην ύστερη περίοδο «εκοσμικεύεται» και μ' αυτό τον τρόπο ο χαρακτήρας της πλατωνικής νόησης.

⁴⁷ Στο Περί Αισθήσεως και Αισθητών ο Αριστοτέλης αποφαινεται υπέρ μιας οργανικής αντίληψης για την ψυχή που έχει λειτουργικό χαρακτήρα. Σύμφωνα με την νεότερη εκδοχή του λειτουργισμού που εκφράζει μια υλική θεωρία της νόησης ο νους ανταποκρίνεται μηχανικά σε κάποιες υλικά εξωτερικά αίτια, ώστε εκδηλώνει κάποιες αυτόματες κινήσεις (δράση → αντίδραση), έτσι ο Αριστοτέλης αποδέχεται τη συμβολή

Η επιστημονική σκέψη αποδέχεται μια μορφή εμπειρικής εποπτείας ανάλογη της μορφής που θέτει ο Kant στη νεότερη (κριτική) ορθολογική σκέψη. Η πορεία της σκέψης του Αριστοτέλη στο Β19 είναι γραμμική και εκφράζει την καθολική δομή της φύσης και την ενότητα της επιστήμης. Ο Αλέξανδρος Αφροδισιέας (Περί Ψυχής 84) δίνει την εικόνα ενός αρχικού κενού γραμματίου στο οποίο εγγράφονται οι πρώτες μνήμες. Στο Λ από Μετ. ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο νους αρχίζει να σκέπτεται τον εαυτό

των οργάνων στην διαδικασία της γνώσης και, κυρίως, ως προς τα «κοινά» αντιληπτικά αισθήματα όπως η αψιθυμία, η μνήμη (436 α). Στο Περί Ψυχής διακρίνει το ποιητικό αίτιο, τη μεσότητα, το αποτέλεσμα της κίνησης (433b15). Τα όργανα είναι μεσότητες, ενώ για τον Αριστοτέλη η ανάγκη της γνώσης (ο θαυμασμός, η απορία) είναι το αρχικό κινητικό αίτιο. Ως προς την αίσθηση οι λειτουργίες είναι κοινές μεταξύ σώματος και ψυχής (433b20). Η διαδικασία της σχέσης ερμηνεύεται με όρους άπωσης και έλξης. Το ένα κινεί το άλλο κινείται όπως το κυρτόν και το κοίλον στην περιφέρεια ενός κύκλου, η αρχή και το τέλος. Έτσι, η φαντασία είναι κίνησις που προέρχεται από την αίσθηση στην εντελέχεια της, Περί Ενυπνίων 459 α 15. Ακόμα στο Περί Ψυχής θεωρεί ότι «η εντελέχεια» μερικών μερών της ψυχής (της αισθητικής εν προκειμένω) είναι εντελέχεια των ίδιων των μερών του σώματος. Έτσι, ως προς την σύνθεση των «μικτών» αντιληπτικών παραστάσεων π.χ. το μέλι είναι συνάμα και γλυκό και μαλακό, αυτό εξαρτάται από την «διαιρετότητα» (ως προς το είδος) των πρωταρχικών αισθήσεων (413 α 5-6). Ο παθητικός νους έχει μεριστή φύση και αυτό σχετίζεται με την διαιρετέα φύση του σώματος. Ο ενεργητικός νους έχει αμεριστή (αδιαίρετη) φύση καθώς αποδεσμεύεται από την σωματικότητα. Στο Περί Αισθήσεως ο Αριστοτέλης επισημαίνει την διαιρετότητα και τον εξειδικευμένο χαρακτήρα των αισθήσεων (447 α). ο παθητικός νους είναι μεριστός. Στο Περί Ψυχής «το αισθάνομαι» σημαίνει θέτω μια εμπειρική έννοια, π.χ. ότι το πράγμα που αισθάνομαι είναι ευάρεστο (431 α 10), τότε η αίσθηση το επιδιώκει. Τα αισθήματα δημιουργούν κρίσεις γι' αυτό η διανοητική ψυχή δεν σκέφτεται χωρίς εικόνες. Οι εικόνες είναι όπως τα αισθήματα. Η ψυχή αισθάνεται τα ανάμικτα «ώστε έξ ανάγκης τῶν μεμιγμένων ἅμα αισθάνεται». Ανάλογα και στον Τίμαιο η ψυχή του κόσμου μετέχει της μεριστής (αισθητής) ουσίας μόνο που από τον Αριστοτέλη απουσιάζει η διαδικασία της ψυχογένεσης. Ο κόσμος είναι αγέννητος. Στο Β19 ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι από την αίσθηση προέρχονται ποικίλες μνήμες. Η ίδια αίσθηση στο Περί Αισθήσεως κρίνει το γλυκό και πικρό που είναι διαφορετικά είδη. Στο Περί Μνήμης, η μνήμη είναι ἕξις του πρώτου αισθητικού όχι του νοητικοῦ μέρους της ψυχής. Αντίθετα ο ενεργητικός νους δεν είναι μεριστός, έτσι στο Β19 εκφράζει την ενότητα (μια υπόληψις περί τοῦ καθόλου) και αποτελεί μια μορφή θεωρητικής τέχνης (ἕξις). Στο Περί γενέσεως και φθοράς I, 7 (324b14), τα είδη αποτελούν «ἕξεις», ἢ δ' ὕλη είναι «παθητική». Ο Αριστοτέλης κρατάει σταθερά τα όρια μεταξύ εμπειρικής μνήμης (εποπτείας) και νόησης (νοητική ἕξις) η οποία του εξασφαλίζει, κατά το δυνατόν τον αντικειμενικό χαρακτήρα της γνώσης. Η επιστήμη αφορά στο καθαρό μέρος της νόησης (Αν. Ὑστερα, Β 99b35). Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει τον εξατομικευμένο χαρακτήρα του παθητικού νου που οφείλεται στα επιμέρους χαρακτηριστικά της ὕλης από τον γενικευμένο χαρακτήρα της νοητικής ἕξις με την οποία η ψυχή αντιλαμβάνεται την ευθύγραμμη κίνηση (τον λόγο της γραμμής) και όχι ὅτι σχετίζεται με το σιμόν ή το κοίλον της σάρκας ή το συγκεκριμένο μέγεθος (429b 10-25) και (Μετ. Ζ.ΙΙ, 1036b).

του μέσα στο νοητό περιεχόμενο που δημιουργείται «ἐαυτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ, τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας ὁ νοῦς» (1072b20). Ο νους σύμφωνα με τον Φιλόπονο «εισδύει» στα πράγματα (532,32) ὅπως το φῶς. Η ὕλη εἶναι λογικά ἐξηγήσιμη μέσα ἀπὸ μορφές του νου⁴⁸.

Δεύτερον, τεκμαίρεται ὅτι ἡ συγκρότηση τῆς γνώσης συναρτάται με τὰ ὅρια τῶν πρωταρχικῶν αἰσθήσεων γι' αὐτὸ καὶ δὲν παράγεται γνώση χωρὶς αὐτές, ὅπως δὲν μπορεῖ νὰ υπάρξει ἡ μνήμη ἐνὸς γεγονότος ἐὰν δὲν ἔχει προηγηθεῖ ἡ παράσταση τοῦ στις αἰσθήσεις. Η μορφή τῆς αἰσθήσεως εἶναι ἀνάλογη τῆς μορφῆς τῆς νόησης⁴⁹.

Ανάλογα καὶ στὴν νεότερη ἐπιστήμη ὁ Wittgenstein οριοθετεῖ τὴν σχέση γλώσσας καὶ πραγματικότητας μέσα ἀπὸ τὴν ἀπεικονιστικὴ θεωρία νοήματος. Η γλώσσα ἔχει νόημα στὸ βαθμὸ που ἐκφράζει τὴν λογικὴ δομὴ τῆς πραγματικότητας. Τὸ νόημα προϋποθέτει τὴν ἀναφορὰ. Οἱ εἰκόνες τῆς γλώσσας ἔχουν ρεαλιστικὸ περιεχόμενο καὶ στὸν Ἀριστοτέλη

⁴⁸ Στὸν Τίμαιο ὁ Πλάτωνας ἀποδέχεται μιὰ μορφή υλικῆς ἀναγκαιότητας (Ἀνάγκη) που πειθαρχεῖται λογικά ἀπὸ τὸ Νου καὶ ἐκφράζει τὸ «συναίτιο» τῆς δημιουργίας.

⁴⁹ Στὸ Περί Ψυχῆς ὁ Ἀριστοτέλης ἀναφέρει «Ὅσο γιὰ τὴν διανοητικὴ ψυχὴ, μέσα σ' αὐτὴν οἱ εἰκόνες εἶναι ὅπως τὰ αἰσθήματα. Καὶ ὅταν ἡ ψυχὴ βεβαιώσῃ ἢ ἀρνηθῇ σ' αὐτές τὶς εἰκόνες τὸ καλὸ ἢ τὸ κακὸ, ὁ νους τὸ ἀποφεύγει ἢ τὸ ἐπιδιώκει. Γι' αὐτὸ ποτὲ ἡ ψυχὴ δὲν σκέπτεται χωρὶς «εἰκόνα» καὶ «ἡ διανοητικὴ λοιπὸν ψυχὴ σκέπτεται τὶς νοητὲς μορφές μέσα στις εἰκόνες καὶ μιὰ που οἱ νοητὲς μορφές τὶς προσδιορίζουν ἐκεῖνο που πρέπει νὰ ἐπιδιώκῃ ἢ νὰ ἀποφεύγῃ ὅταν στρέφεται στις εἰκόνες, κινεῖται καὶ ἔξω ἀπὸ τὴν αἰσθήση.....». Ὁ Ἀριστοτέλης θέτει τὰ ὅρια αἰσθήσεως καὶ νόησης ὅταν ἀναφέρει ὅτι ἡ νόηση κινεῖται καὶ «ἐκτός» τῆς αἰσθήσεως «καὶ ἐκτός τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ἢ, κινεῖται» (431b4-5). Ἐτσι, «ὅταν ἀντιλαμβάνεται λόγου χάρι τὸν πυρρὸ ὅτι εἶναι φωτιά...κρίνει βλέποντας πὼς εἶναι σὲ κίνηση ὅτι ὁ ἐχθρὸς πλησιάζει». Ὁ Ἀριστοτέλης διαχωρίζει τὴν εἰκόνα ἀπὸ τὴν κρίση. Ἀνάλογα καὶ «ὁ μαθηματικὸς νους σκέπτεται τὶς ἀφηρημένους ἐννοιες ὡς χωριστὲς ἀπὸ τὴν ὕλη ἐνῶ στὴν πραγματικότητα δὲν εἶναι» (431b15). Συμπερασματικά, «μέσα στὴν ψυχὴ δὲν εἶναι ἡ πέτρα ἀλλὰ ἡ μορφή τῆς ὥστε μοιάζει ἡ ψυχὴ με τὸ χέρι γιὰτι καὶ τὸ χέρι εἶναι τὸ ἐργαλεῖο τῶν ἐργαλείων καὶ ὁ νους εἶναι ἡ μορφή τῶν μορφῶν καὶ ἡ αἰσθήση ἡ μορφή τῶν αἰσθητῶν». Στὸ συμπέρασμα τοῦ ὁ Ἀριστοτέλης θέτει μιὰ μορφή λογικῆς ἀκολουθίας καὶ ἰσομορφισμοῦ, ὥστε ἡ μορφή τῶν αἰσθητῶν εἶναι ἀνάλογη τῆς μορφῆς τῆς νόησης, ἀλλὰ δὲν ταυτίζονται. Τὸ συμπέρασμα εἶναι ἀνάλογο τῆς διατύπωσης τοῦ Ἀριστοτέλη σχετικά με τὴν ἐντελέχεια τῆς αἰσθήσεως στὸ χωρίο 417b19 «ἡ αἰσθήση σὲ ἐντελέχεια εἶναι ἀνάλογη τῆς ἐπιστήμης στὴν ἐντελέχεια τῆς ὡστόσο διαφέρει δε, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν».

μπορούμε να βρούμε μια πρώιμη θεωρία νοήματος κυρίως, στα Αναλ. Ὑστερα και στο Περί Ψυχής. Οι έννοιες της επιστήμης εκφράζουν την εσωτερική λογική τάξη της φύσης. Οι εικόνες της ψυχής είναι εικόνες της πραγματικότητας.

Τρίτον, απόρροια της δεύτερης παραδοχής περί της απεικονιστικής θεωρίας νοήματος, οι έννοιες που ο νους συγκροτεί έχουν συνθετικό χαρακτήρα στο βαθμό που συλλέγονται εμπειρικά, έτσι, ο Αριστοτέλης απορρίπτει την δογματική (υπερβατική) θεμελίωση των ιδεών της πλατωνικής θεωρίας του νου και θεμελιώνει μια μορφή υπερβατολογικής (μεταεμπειρικής) γνώσης σύμφωνα με την οποία η κριτική μεταθεώρηση του εμπειρικού υλικού μέσα από καθαρές έννοιες του νου οδηγεί στην οργάνωση του εμπειρικού υλικού και στην εξήγηση του μέσα από την σύλληψη της καθολικής αιτίας που το συνέχει.

Ο Αριστοτέλης μας εισάγει στον κριτικό αναστοχασμό επί της εμπειρίας με δεδομένο ότι το εμπειρικό υλικό είναι προφανές και εύληπτο. Ο νους εξηγεί την εμπειρία στο πλαίσιο της σύλληψης καθαρών εννοιών. Στο Περί Ψυχής ο νους αποτελεί το «ειδικό αίτιο» ή τη «μορφοποιητική αρχή» σύνθεσης των εννοιών γι' αυτό και αντιπαραβάλλεται με την δύναμη της φιλίας στον Εμπεδοκλή, «εκείνο που δίνει την ενότητα σε κάθε σύνθεση είναι ο νους» (430b). Ο ενεργητικός νους έχει τον χαρακτήρα της αρχής του Ενός στη θεωρία των άγραφων δογμάτων. Η φύση του είναι ενιαία και αδιαίρετη σε αντίθεση με την διαιρετέα φύση του παθητικού νου, «άμικτη» σ' αντίθεση με τον μικτό χαρακτήρα των παθημάτων και αληθής σ' αντίθεση με την πλάνη των κατά συμβεβηκός κρίσεων, π.χ εάν το υποκείμενο το λευκό πράγμα είναι όχι λευκό. Ο Αριστοτέλης δίνει στο Περί Ψυχής τρία οντολογικά κριτήρια της ενεργητικής νόησης που

αποτελούν κριτήρια αληθείας στο Β19 από τα Αν Ύστερα. Η επιστήμη αφορά γενικές και αδιαίρετες έννοιες⁵⁰.

Ο χαρακτήρας του ενεργητικού αριστοτελικού νου είναι κριτικός σ' αντίθεση με τον πλατωνικό παθητικό νου που περιορίζεται σε μια μορφή ενορατικής ενατένισης των ιδεών. Η γνώση στον Πλάτωνα είναι απλή ένωση νου και ιδεών μέσω της οποίας ο νους γνωρίζει την αλήθεια.

Αντίθετα, η διασκεπτική ικανότητα της αριστοτελικής ψυχής εκφράζει μια μορφή κρίσης και αναγνώρισης.

Τέταρτον, απόρροια της τρίτης θέσης ως προς τον κριτικό αναστοχασμό του νου, ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνει τον ανθρωποκεντρικό χαρακτήρα της επιστήμης στο βαθμό που ο καθολικός νους και η πραγματικότητα είναι άρρηκτα δεμένα σ' αντίθεση με την γνωσιοθεωρία του Locke, ο οποίος σπάει την οντολογική σχέση συνείδησης και πραγματικότητας όταν αναφέρει ότι συνείδηση και αντίληψη είναι το ίδιο πράγμα. Ο Habermas ασκεί κριτική στην θεωρία του νεότερου λογικού θετικισμού που περιορίζεται σε ζητήματα θεμελίωσης της γνώσης και έτσι απομακρύνεται από την έννοια του αυτοστοχαζόμενου (κριτικού) υποκειμένου.

⁵⁰ Ο αριστοτελικός ενεργητικός νους είναι ισοδύναμος της πλατωνικής αρχής του Ενός που εκφράζει την ενότητα των εννοιών. Ο Αριστοτέλης αντιπαραβάλλει τον χαρακτήρα της νόησης με την αρχή της «φιλίας» στον Εμπεδοκλή που αποτελεί την ενοποιητική δύναμη της φύσης «ἔστι βλάστησαν κεφαλές πολλών ζώων χωρίς λαιμό και ἔπειτα με τη φιλία βρήκαν την σύνθεση τους κατά τον ίδιο τρόπο και ετούτες τις χωριστές έννοιες τις συνενώνει η νόηση» (430 α 25-30). Ο νους συλλαμβάνει τα ουσιώδη χαρακτηριστικά και αληθεύει πάντα, (430 b 25-30), έτσι αποτελεί μια μορφή φιλίας. Η σχέση εννοιών και νόησης είναι ανάλογη της σχέσης της διαμέτρου ενός κύκλου με τα μέρη που εκφράζουν τον ασύμμετρο λόγο του κύκλου, όπως αναφέρει ο Αριστοτέλης. Η διάμετρος συνενώνει τα δύο άκρα του κύκλου. Αντίθετα η υποτείνουσα ($\sqrt{2}$) δεν εκφράζει τον ακέραιο (αδιαίρετο) λόγο. Ο Αριστοτέλης πιστεύει ότι οι αριθμοί όπως και οι Πυθαγόρειοι είναι άθροισμα μονάδων. Ο νους αποτελεί την «αδιαίρετη» ενέργεια της ψυχής, «όσο για εκείνο που δεν είναι αδιαίρετο κατά το ποιόν ο άνθρωπος το σκέπτεται με την αδιαίρετη ενέργεια της ψυχής» 430b15. Όπως αναφέρει, «δεῖ νοεῖ ἐν ἀδιαίρετῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαίρετῳ τῆς ψυχῆς». Ο ενεργητικός νους δεν είναι μεριστός, άρα είναι απαθής και άφθαρτος κατά το ποιούν. Ο παθητικός νους είναι μεριστός και φθαρτός. Στην ηρακλείτεια παράδοση ο νους συλλαμβάνει ως ενότητα, οι αισθήσεις το συλλαμβάνουν ως πολλαπλότητα. Ο παθητικός νους συλλαμβάνει την διαιρετέα φύση των πραγμάτων.

Πέμπτον, ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνει το κίνητρο της επιστημονικής του σκέψης που είναι η ανάγκη μιας αξιωματικής και καθολικής επιστήμης στο βαθμό που οι καθολικές θέσεις της αντιστοιχούν στις καθολικές έννοιες της νόησης, σύμφωνα και με το αίτημα της νεότερης γνωσιοθεωρίας η οποία «εξορθολίζει» την ενόραση προσπαθώντας να αμβλύνει το χάσμα μεταξύ πνεύματος και κόσμου ορίζοντας το πνεύμα ως έκφραση του σώματος (Σπινόζα). Ανάλογα και στο Περί Ψυχής η ψυχή ορίζεται ως εντελέχεια σώματος φυσικού πολλαπλή σε ικανότητα. Και στον Αριστοτέλη υπάρχει μια μορφή ανιμισμού στο βαθμό που ο θεωρητικός λόγος του νου μπαίνει μέσα στη φύση προσπαθώντας να γεφυρώσει και τις τρεις πλευρές (πραγματικότητα, νόηση, επιστήμη). Τα Αναλυτικά Ύστερα επιβεβαιώνουν την ολότητα της αριστοτελικής σκέψης, όπως στο Περί Ψυχής ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνει την οντολογική ενότητα ύλης και μορφής (υλομορφική θεωρία) στον ορισμό της ψυχής ως εντελέχεια σώματος φυσικού.

Δ' ΜΕΡΟΣ

Η νεότερη σχολιαστική παράδοση στο Περί Ψυχής

α. Η αισθητική ψυχή (κοινή αίσθησις) και η αυτοσυνειδησία στον Αριστοτέλη.

Ο Ch. H. Kahn στο άρθρο του επιμερίζει την αριστοτελική ερμηνευτική παράδοση ως προς το πρόβλημα της σχέσης σώματος και ψυχής σε δύο τάσεις α) εκείνη που αποκλίνει από τη νεότερη παράδοση του καρτεσιανού δυϊσμού σώματος και νόησης ώστε αποδέχεται μια μορφή μηχανικής εξήγησης β) εκείνη που ανταποκρίνεται στο νεότερο επιμερισμό σώματος και νόησης κρατώντας σταθερά την διακριτότητα της νόησης ενώ περιορίζει την πλευρά της φυσιολογίας του σώματος¹.

Ο T. Slakey προσπαθεί να εξηγήσει την αντίληψη σαν ένα γεγονός που σχετίζεται άμεσα με τα αισθητήρια όργανα, ένα ενσωματωμένο γεγονός, χωρίς να επηρεάζεται σε περαιτέρω δυϊστικές ή ψυχολογικές εξηγήσεις².

Από την άλλη ο Solmsen εξηγεί την αντίληψη σαν ένα γεγονός της ψυχής ώστε μειώνει σημαντικά την συμβολή του σώματος, σ' αντίθεση με τον Slakey, έτσι, αναφέρει ότι «είναι αμφίβολο εάν η κίνηση ή η εντελέχεια της αίσθησης της όρασης ή της ακοής που συμβαίνει όταν το μάτι βλέπει ή το αυτί ακούει έχει κάποια μορφή φυσιολογικής εξήγησης³.

Ο Kahn θεωρεί ότι οι αντικρουόμενες ερμηνείες για το εάν ο Αριστοτέλης είναι δυϊστής ως προς την θεωρία των αισθήσεων οφείλονται στο ότι ο

¹ Ch. Kahn., "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology", 4. Psychology and Aesthetics p.p. 1-31.

² Thomas J. Slakey., "Aristotle on sense perception", The Philosophical Review 70 (1961), p.p. 470-84.

³ F. Solmsen., "Greek philosophy and the discovery of the nerves", Museum Helveticum 18 (1961), p.p. 150-97.

Αριστοτέλης δεν χρησιμοποιεί την ορολογία του παραδοσιακού οντολογικού δυϊσμού καθώς δεν αντιπαραβάλλει διακριτά το νοητό με το φυσικό, την ανθρώπινη συνείδηση με το σώμα. Ο Αριστοτέλης επιχειρεί έναν εσωτερικό διαχωρισμό μέσα στην ίδια την έννοια της ψυχής και όχι έναν εξωτερικό διαχωρισμό μεταξύ σώματος και ψυχής.

Ο W.D. Ross φαίνεται να ακολουθεί μια μετριοπαθή τάση ώστε να θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης κινείται ανάμεσα σε μια ματεριαλιστική μορφή εξήγησης και μια μορφή εξήγησης καρτεσιανού τύπου. Στο Λ' από τα Μετ. Φυσικά (1070b22) ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι τα δύο αίτια αποκαλούνται ως «ενυπάρχοντα». Σύμφωνα με τον Ross τα δύο μέρη αποτελούν τα δύο σκέλη ενός ζεύγους⁴. Ο Everson αντιλαμβάνεται την συμβολή των δύο αιτίων (υλικό και μορφικό) ωστόσο απορρίπτει τον προσανατολισμό στην νεότερη μορφή νόησης. Ο Charles Kahn προσπαθεί στο άρθρο του να συγκροτήσει μια θεωρία της αισθητικής ψυχής η οποία περιλαμβάνει ένα σύνολο ψυχικών λειτουργιών συσχετίζοντας τον όρο «αίσθησις» με τον νεότερο όρο «συνείδηση». (ο.π.1).

Για τον Kahn, όντως, ο Αριστοτέλης διακρίνει δύο παράγοντες ως προς τον σχηματισμό της αντίληψης, το σώμα και την ψυχή που αρχικά μας θυμίζει την νεότερη καρτεσιανή διάκριση σώματος και νόησης. Ο Kahn, ωστόσο, στηρίζεται στα χωρία από το Περί Αισθήσεως (436 α 8), όπου ο Αριστοτέλης περιγράφει την αντίληψη ως μια κοινή ικανότητα μεταξύ σώματος και ψυχής, μια κίνηση της ψυχής που παράγεται μέσω του σώματος (454 α 9) ή μια κίνηση που περνάει μέσα από το σώμα για να φτάσει στην ψυχή (436 b 6) για να απορρίψει την σύνδεση της αριστοτελικής αντίληψης της ψυχής με την αντίστοιχη καρτεσιανή εκδοχή του νου που ως διακριτή υπόσταση είναι ανεξάρτητη από την ανθρώπινη φυσιολογία. Ο Kahn επικεντρώνεται σε δύο σημεία α) στην οντολογική

⁴ W.D. Ross., Aristotle (London,1923).

ενότητα σώματος και ψυχής β) στο ότι ο Αριστοτέλης αναφέρεται στην ψυχή με την γενικότερη σημασία του όρου, ώστε ως έννοια δεν περιλαμβάνει μόνο το καθαρό περιεχόμενο της συνείδησης όπως υποθέτει ο Descartes, αλλά αφορά σ' όλα τα είδη των ψυχικών ικανοτήτων, ακόμα και την φυτική ικανότητα.

Είναι αδύνατον να εξισώσουμε την αριστοτελική διάκριση μεταξύ σώματος και ψυχής με την νεότερη διχοτομία όπως φαίνεται στο Β' Βιβλίο του Περί Ψυχής (1-2). Ο Kahn, επιπλέον, ότι το σύνολο της ψυχολογικής πραγματείας δεν μπορεί, εκ προοιμίου, να συγκριθεί με την νεότερη συζήτηση γύρω από το πρόβλημα του δυϊσμού. Μολονότι στην ψυχολογική πραγματεία τίθεται το πρόβλημα της σχέσης σώματος και ψυχής δεν σημαίνει ότι αυτό ανάγεται στη νεότερη συζήτηση μεταξύ σώματος και νόησης. Ο Kahn επικεντρώνεται σε μια εσωτερική διχοτομία μεταξύ δύο ψυχολογικών όρων : ψυχής και συνείδησης, έτσι, η συνείδηση η οποία στον Kahn είναι συνώνυμη με τον όρο εν-συναίσθηση προσδιορίζεται από τον Αριστοτέλη ως αισθητική ψυχή (sensory soul) ως το μέρος – δύναμη της ψυχής η οποία λειτουργεί κατά τον σχηματισμό της αντίληψης⁵. Ο Kahn χρησιμοποιεί τον όρο “sensation” “perception” και “sense perception” ως ισοδυναμία του ελληνικού όρου «αίσθησις». Έτσι, στην ανάλυση των αισθήσεων αφητηριακό σημείο δεν είναι ο ανθρώπινος νους, αλλά το έμψυχο ον. Ο Kahn λαμβάνει υπόψη τις βιολογικές απαρχές του ελληνικού όρου «ψυχή». Ο Αριστοτέλης τοποθετεί την θεωρία της ψυχής μέσα σ' ένα βιολογικό πλαίσιο παρά καθαρά σ' ένα αυστηρό ψυχολογικό.

Η μελέτη της ψυχής στον Αριστοτέλη συμπεριλαμβάνει την φυτική και αισθητική ψυχή, δηλαδή, τα κατώτερα έμψυχα είδη ώστε ο Αριστοτέλης ξεφεύγει από την παραδοσιακή αντίθεση σώματος και ψυχής. Επιπλέον

⁵ C. Kahn., p. 3, αποφεύγει τον προσδιορισμό της αντίληψης ως η μορφή των αισθητών χωρίς ύλη για να αποφύγει κάθε μορφή δυϊσμού.

υπάρχουν χωρία όπου ο Αριστοτέλης αναλύει το φαινόμενο της αντίληψης της μνήμης και των ονείρων στην βάση μιας μορφής ενδοσκοπησης. Ο Αριστοτέλης συνδέει την αντίληψη με την λειτουργία της ενσυναίσθησης (awareness). Από την άλλη υπάρχουν χωρία που υπονοούν έναν καρτεσιανό τόνο. Έτσι, στα Ηθικά Νικ. (1170 α 16b1) αναφέρει ότι η αντίληψη για την ίδια μας την ύπαρξη αναγκαία προϋποτίθεται από την ικανότητα μας να αντιλαμβανόμαστε μέσω των αισθήσεων.

Η μελέτη για την ψυχή στον Αριστοτέλη είναι πρωταρχικά μια μελέτη για τις αισθήσεις. Η αισθητική ικανότητα είναι η ουσιώδης λειτουργία. Ήδη το μεγαλύτερο μέρος είναι αφιερωμένο σ' αυτή⁶. Στο Περί Μνήμης και Περί Ενυπνίων ο Αριστοτέλης περιγράφει όχι την εξωτερική αίσθηση αλλά την εσωτερική την οποία συνδέει με φαινόμενα της ψυχής όπως η φαντασία⁷.

Η μελέτη των αισθήσεων τριχοτομείται στην ιδιαίτερη, κοινή και κατά συμβεβηκός αίσθηση, ωστόσο, σύμφωνα με τον Irving Block το Περί Ψυχής παρουσιάζει μια ανολοκλήρωτη θεωρία της κοινής αίσθησης συγκριτικά με τα Μικτά Φυσικά μολονότι στο Περί Ψυχής η φράση παρουσιάζεται μία ή δύο φορές (II.6.418 A 15-20), «κάποια κίνηση είναι αισθητή από την αφή και την όραση»⁸.

Το Περί Ψυχής επικεντρώνεται στη μελέτη των ιδιαίτερων αισθήσεων τις οποίες θεωρεί αληθείς (II 7-11). Από την άλλη ο Αριστοτέλης περιγράφει

⁶ Περί Ψυχής II 5-12.

⁷ Περί Ενυπνίων (459 α 15): «καί ναί μεν η φαντασία ταυτίζεται με το αισθητικό, αλλά ο τρόπος της λειτουργίας του φανταστικού είναι διαφορετικός από του αισθητικού, είναι δε η φαντασία η κίνηση που γίνεται από την ευρισκόμενη σε ενέργεια αίσθηση».

⁸ I. Block., "The order of Aristotle's psychological writings", American Journal of Philosophy 82 (1961), p.p 50-77.

την κοινή αίσθηση ως τη «συμπλοκή» των ιδιαίτερων αισθήσεων «ἤ και ὅταν συμπέσωσιν ἅμα γνωρίζομεν»⁹.

Ο Αριστοτέλης στην πρώτη αναφορά του για την κοινή αίσθηση ξεκινάει από τις ιδιαίτερες αισθήσεις χωρίς να υπονοεί μια ξεχωριστή δύναμη, πέρα από εκείνη των ιδιαίτερων αισθητών και του συνδυασμού τους¹⁰.

Ο Kahn είναι ιδιαίτερα επηρεασμένος από την μελέτη του Block. Ο Block σύμφωνα με τον Kahn ακολουθεί την γενετική μέθοδο μολονότι η μέθοδος τίθεται υπό αμφισβήτηση από τον Kahn ως αναχρονιστική.

Γενικά οι διαφορετικές διατυπώσεις της αριστοτελικής θεωρίας γύρω από την κοινή αίσθηση αποτελούν μια ενότητα παρά μια ποικιλόμορφη και διάσπαρτη εξέλιξη. Ο Kahn ακολουθεί την ενωτική αντίληψη¹¹.

Ο Block θεωρεί ότι τα Μικρά Φυσικά είναι μεταγενέστερα της θεωρίας για την ψυχή με δεδομένο ότι παρέχουν μια πιο ολοκληρωμένη θεωρία για την κοινή αίσθηση. Ο Block θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης στο Β' Βιβλίο του Περί Ψυχής δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην αυτονομία των ιδιαίτερων αισθήσεων οι οποίες ως ανεξάρτητες ικανότητες επιτελούν όλες τις λειτουργίες της γνωστικής αντίληψης και αυτοσυνειδησίας. Η άποψη του Block αντανακλά για τον Kahn απλά το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης στο Περί Ψυχής απομακρύνεται από το να εισαγάγει μια αισθητική

⁹ Ο C. Kahn χρησιμοποιεί τον όρο «coincidence» ή «combination» p.9, δηλαδή, η κοινή αίσθησης δεν είναι τίποτα άλλο από την «σύμπτωση» ή «συνύπαρξη» των ιδιαίτερων αισθήσεων σ' ένα φορέα.

¹⁰ Περί Ψυχής (425 α 14-29 και 425 α 30b3). Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι δεν είναι δυνατόν να υπάρχει ιδιαίτερο αισθητήριο για τα κοινά αισθητά (την κίνηση, το μέγεθος, το όχημα). Έτσι, όπως σε κάθε μέγεθος αισθανόμαστε το σχήμα, κάθε αίσθηση αισθάνεται και την ενότητα «ἐκάστη γάρ ἔν αισθάνεται αἴσθησις» (425 α 20). Στη δεύτερη αναφορά της κοινής αίσθησης (425b3) η κοινή αίσθηση περιγράφεται ως μια, όταν η ενέργεια των ιδιαίτερων αισθήσεων στρέφεται στο ίδιο πράγμα σε μια στιγμιαία αντιληπτική πράξη όπως, λόγου χάρη, όταν αισθάνεται ότι η χολή είναι πικρή και ανοιχτόχρωμη. Τα δύο αισθήματα αναφέρονται σ' ένα πράγμα. Η κοινή αίσθηση σχετίζεται με δύο ξεχωριστές ποιότητες.

¹¹ C. Kahn, p. 7, Ο Kahn υποστηρίζει ότι τόσο το Περί Ψυχής όσο και τα Μικρά Φυσικά βρίσκονται σε ουσιαστική συμφωνία ως προς τη θεωρία όχι βέβαια αποκλειστικά στην φρασεολογία. Ο Kahn θεωρεί ότι η υποδιαίρεση ανάμεσα στο II και III Βιβλίο (1-2) αποτελεί μια διάκριση ύφους ανάμεσα στα δύο μέρη συζήτησης για την αίσθηση. Το III Βιβλίο (1-2) είναι λιγότερο λογοτεχνικό.

λειτουργία πέρα από εκείνη των ατομικών αισθήσεων. Αυτό δεν συνιστά ασυνέπεια. Έτσι θεωρεί απλά ότι έχει παρερμηνευτεί το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης στο Περί Ψυχής δεν προκρίνει μια κοινή αισθητική λειτουργία πέρα από την λειτουργία των ιδιαίτερων αισθήσεων. Ο Kahn διακρίνει ερμηνευτικά ότι ο όρος κοινή αίσθησης δεν αναφέρεται σε μια λειτουργία αλλά σε μια τάξη (group) αισθητών. Τα κοινά αισθητά παρουσιάζονται ως αντικείμενα των ιδιαίτερων αισθητών. Ο όρος «κοινός» χρησιμοποιείται στο συγκεκριμένο χωρίο από το Περί Ψυχής για να δηλώσει μια ποιότητα, όπως την κίνηση ή το σχήμα, που μπορεί να γίνει αντιληπτή από δύο αισθήσεις.

Δεν υπάρχει αναφορά στο συγκεκριμένο χωρίο (II,6) ότι οι πολλαπλές αισθήσεις που αντιλαμβάνονται το σχήμα πρέπει να σχετιστούν με μια κοινή λειτουργία. Ο Αριστοτέλης απλά διακρίνει τα ιδιαίτερα από τα κοινά αντικείμενα της αίσθησης. Η παρανόηση γύρω από τη θεωρία της κοινής αίσθησης απορρέει από το γεγονός ότι η μετα-αριστοτελική παράδοση χρησιμοποιεί το επίθετο που ο Αριστοτέλης εισάγει για να εκφράσει μια κοινή ποιότητα γύρω από μια τάξη αισθητών ως λειτουργία. Αντίθετα, αριστοτελικοί σχολιαστές όπως ο Ross¹² και ο Theiler¹³, τείνουν να συγχέουν τα κοινά αισθητά με την κοινή αίσθηση ως λειτουργία. Και οι δύο προσθέτουν την έννοια του χρόνου στα κοινά αισθητά, ωστόσο η αίσθηση του χρόνου είναι διαφορετική από την αίσθηση της κίνησης. Εάν οι δύο έννοιες ήταν ίδιες θα ήταν κοινές σ' όλα τα ζώα. Η συστηματική χρήση του επιθέτου «κοινός» τόσο για τα αντικείμενα όσο και για την λειτουργία τείνει αναπόφευκτα να εξαλείφει την πρώτη έννοια. Μεθοδικά ως προς την αντίληψη ο Αριστοτέλης αντιμετωπίζει τις πρωταρχικές αισθήσεις ως ανεξάρτητες (II 5-12). Αρχικά σκοπός του είναι η ανάλυση των πρωταρχικών αισθήσεων. Στο πρώτο κεφάλαιο του Γ' Βιβλίου ο

¹² W. D. Ross., (ed), Aristotle's De Anima, Oxford 1961.

¹³ W. Theiler, Aristotles über die Seele Berlin 1959.

Αριστοτέλης δεν εμπλέκει την αντίληψη των κοινών αισθητών με ένα ιδιαίτερο όργανο.

Ο Kahn εικάζει ότι ο λόγος που ο Αριστοτέλης άφησε ανολοκλήρωτη την θεωρία της κοινής αίσθησης ήταν επειδή ο στόχος της ψυχολογικής πραγματείας ήταν, κυρίως, η μελέτη της νοητικής λειτουργίας της ψυχής. Το Περί Μνήμης, όπως και το Περί Ύπνου προχωράει πέρα από τις πρωταρχικές ιδιότητες για να ασχοληθεί με δευτερογενείς λειτουργίες που συνιστούν την ικανότητα της εσωτερικής αίσθησης. Στο Περί Μνήμης ο Αριστοτέλης ονομάζει την κοινή δύναμη «πρώτο αισθητικόν». Έτσι, αναφέρει ότι ο χρόνος γίνεται αντιληπτός από την κοινή αυτή δύναμη¹⁴. Στο Περί Ύπνου και Εγρηγόρσεως ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι ο ύπνος όπως και η εγρήγορση είναι πάθη που σχετίζονται με την απώλεια της κοινής αίσθησης που συνοδεύει τις ιδιαίτερες αισθήσεις, χάρη στην οποία κάποιος αντιλαμβάνεται ότι βλέπει¹⁵ και δεν διαφέρει τόσο σύμφωνα με τον Kahn, από την αντίληψη της συνείδησης όπως ορίζεται από το Locke ο οποίος ταυτίζει την αντίληψη με την συνείδηση¹⁶. Η αριστοτελική ψυχολογία, εδώ, συναντά για τον Kahn την αριστοτελική φυσιολογία¹⁷. Τα Μικρά Φυσικά συνιστούν την ψυχοφυσική ενότητα του οργανισμού. Στο Περί Ζώων Μορίων ο Αριστοτέλης επισημαίνει ότι όλα τα ζώα διαθέτουν αισθητική ψυχή, πράγμα το οποίο εξηγεί την ενότητα του αγγειακού συστήματος στην καρδιά (667 b 21-31).

Η κοινή αίσθηση στο Περί Ψυχής ορίζεται ως η δύναμη με την οποία κάποιος αντιλαμβάνεται ότι βλέπει και η οποία ενοποιεί τις επιμέρους

¹⁴ C. Kahn., p.15.

¹⁵ 455 α 12-22, «αφού υπάρχει σε κάθε αίσθηση από το ένα μέρος κάτι ιδιαίτερο και από το άλλο κάτι κοινό, ιδιαίτερο στην όραση να βλέπει υπάρχει δε και κάποια κοινή δύναμη που τις συνοδεύει όλες με την οποία <αισθάνεται> ότι βλέπει και ακούει, γιατί βέβαια δεν αισθάνεται με την όραση ότι βλέπει και η κοινή αίσθηση συνυπάρχει με το όργανο της αφής γιατί αυτό είναι χωρισμένο από τα άλλα αισθητήρια· είναι φανερό ότι ο ύπνος και η εγρήγορση είναι <πάθη> αυτής της αίσθησης γι' αυτό και υπάρχει σ' όλα τα ζώα».

¹⁶ Locke, An Essay Concerning Human Understanding II, ch1.

¹⁷ Ch. Kahn., p.13.

αισθήσεις. Ο Αριστοτέλης δίνει εδώ μια ολοκληρωμένη θεωρία τη κοινής αίσθησης συγκριτικά με το Περί Ψυχής που για τον Kahn σχετίζεται με την φυσιολογία του σώματος. Ο Block θεωρεί ότι στο Περί Ψυχής οι εξωτερικές αισθήσεις ως αυτόνομες εξασκούν όχι μόνο την αίσθηση, αλλά και την αυτό-συνειδησία ανεξάρτητα από την φυσιολογία του σώματος¹⁸. Αυτό δικαιολογείται από τον Block στο ότι ο Αριστοτέλης δεν έχει προχωρήσει στις μελέτες του για την φυσιολογία του σώματος. Έτσι θεωρεί ότι όταν ο Αριστοτέλης μιλάει για την όραση την εκλαμβάνει ως λειτουργία μόνο του ματιού. Ο Kahn υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης παρά την έλλειψη γνώσης ως προς το νευρικό σύστημα ήταν ήδη εξοικειωμένος με την μελέτη του οπτικού νεύρου ως ένα κανάλι ανάμεσα στο μάτι και τον εγκέφαλο, όπως, είχε ήδη παρατηρηθεί από τον Αλμαίωνα. Η όραση επιτυγχάνεται όταν η εγκεφαλική λειτουργία περάσει στην καρδιά. Ο Kahn θεωρεί αδιανόητο ο Αριστοτέλης να αγνοεί την ανθρώπινη ανατομία, κάτι το οποίο στο Περί Ύπνου επιβεβαιώνεται καθώς εκεί αποδέχεται τη συμβολή των οργάνων. Η κοινή αίσθηση συνυπάρχει με το όργανο της αφής¹⁹. Εδώ ο Αριστοτέλης μιλάει για μια εσωτερική διακριτή λειτουργία και όχι απλά για κοινά αισθητά όπως στο Περί Ψυχής. Αυτή η εσωτερική λειτουργία συνδέεται με την οργάνικότητα του σώματος. Στα Μικρά Φυσικά η αντίληψη δεν αποτελεί απλά μια κατάσταση ή μορφή γνωσιακή, αλλά εκφράζει ένα μέρος της ψυχο-φυσιολογικής λειτουργίας του οργανισμού που δικαιολογεί και το μεγάλο εύρος των γνωσιακών καταστάσεων που η αντίληψη περιλαμβάνει. Επομένως και ο Block αντιστρέφει την άποψη του Ross ότι τα Μικρά Φυσικά συνιστούν ένα πρωιμότερο στάδιο εξέλιξης της αριστοτελικής ψυχολογίας. Για τον Block

¹⁸ I. Block., "The order of Aristotle's psychological writings, American Journal of Philosophy 82 (1961) p.p. 50-77.

¹⁹ C. Kahn, p.p. 18.

όταν ο Αριστοτέλης συνέγραφε τα Μ. Φυσικά είχε εξοικειωθεί με την ανθρώπινη φυσιολογία. Ο Kahn δεν αποδέχεται μια τέτοια υπόθεση. Στο Περί Ύπνου επιβεβαιώνεται ότι ο Αριστοτέλης προχωράει πιο πέρα από την ανεξαρτησία των ιδιαίτερων αισθήσεων. Οι περισσότεροι ερμηνευτές αποτυγχάνουν να δουν ότι το Περί Ψυχής και τα Μικρά Φυσικά συνιστούν μια ενότητα. Ακόμα και ο Sir David Ross οδηγείται σύμφωνα με τον Kahn σε μια παρανόηση της κοινής αίσθησης, έτσι, μολονότι αναγνωρίζει ότι η αίσθηση είναι μια διακριτή λειτουργία που επικεντρώνεται στις πέντε αισθήσεις παραβλέπει όμως συγκεκριμένες εσωτερικές λειτουργίες (την ικανότητα της φαντασίας, της μνήμης, του ονείρου, της αίσθησης του χρόνου)²⁰.

Ο Kahn δίνει ιδιαίτερη έμφαση στην αισθητική ψυχή η οποία περιλαμβάνει την εσωτερική και εξωτερική αίσθηση, ωστόσο δεν υπάρχει ευθεία αντιστοιχία με την νεότερη ψυχολογική παράδοση γύρω από την έννοια της συνείδησης. Ο όρος «ψυχή» διαφέρει από τον καρτεσιανό όρο «συνείδηση», όπως υποθέτει και ο M. Frede²¹, καθώς η νεότερη παράδοση δίνει ένα καθαρά γνωστικό περιεχόμενο.

Ο M. Frede στο άρθρο του για την αριστοτελική αντίληψη της ψυχής φαίνεται να συνταυτίζεται με τον διαχωρισμό που επιχειρεί ο Everson ανάμεσα στην αριστοτελική ψυχή και τη νεότερη καρτεσιανή φιλοσοφία του νου, όπως και αυτή του C. Kahn.

Σύμφωνα με τον M. Frede η ανάλυση της αριστοτελικής αντίληψης για την ψυχή μας βοηθάει να κατανοήσουμε τις ιστορικές και φιλοσοφικές απαρχές του προβλήματος της σχέσης σώματος και ψυχής με το οποίο

²⁰ Ο Ross δίνει πέντε λειτουργίες που σχετίζονται με την κοινή αίσθηση α) την αντίληψη των κοινών αισθητών, β) την αντίληψη των συμπτωματικών αισθητών, γ) την αίσθηση ότι αισθανόμαστε, δ) τη διάκριση μεταξύ δύο αισθήσεων, ε) την κοινή αδρανοποίηση των αισθήσεων στον ύπνο. Ross p.p. 33-6. Ο Kahn θεωρεί ότι ο Ross αγνοεί τις εσωτερικές αισθητικές λειτουργίες.

²¹ M. Frede., "On Aristotle's Conception of the Soul", p.p.93-107, Essays on Aristotle's De Anima, Nussbaum and Rorty, Clarendon Press, Oxford, 1992.

καταγίνεται η νεότερη φιλοσοφία του νου, χωρίς να σημαίνει ότι η αριστοτελική ψυχή μπορεί να ιδωθεί με τους σύγχρονους φιλοσοφικούς όρους.

Οι νεότεροι φιλόσοφοι δεν μιλούν τόσο για την ψυχή, μιλούν, όμως, για τον νου. Στην πραγματικότητα, σύμφωνα με τον M. Frede, έχουμε συνηθίσει τόσο πολύ να μιλάμε για τον νου, ακόμα και στην κοινή γλωσσική χρήση, ώστε όταν μιλάμε πλέον, γι' αυτόν δεν σημαίνει ότι μιλάμε για την ψυχή καθώς την συλλαμβάνουμε μ' ένα συγκεκριμένο τρόπο, βιταλιστικό και μεταφυσικό. Ο καινούργιος όρος τείνει να υποκαταστήσει ένα γενικότερο όρο. Εξαλείφονται ή περιορίζονται δραστηριότητες που παραδοσιακά αποδίδονταν στην ψυχή εν γένει. Ο Descartes συνταυτίζει, σημασιολογικά, τους δύο όρους (νου και ψυχή) και, εν τέλει, εξαλείφει τον όρο "ψυχή" για να ξεφύγει από τους παραδοσιακούς σχολαστικούς αριστοτελιστές.

Τόσο ο Αριστοτέλης, όσο και οι σχολαστικοί αριστοτελιστές (I. Φιλόπονος), πιστεύουν ότι η ψυχή είναι το ουσιώδες αίτιο της ζωής ενός σώματος. Ο Descartes, από την άλλη, υποθέτει ότι τα σώματα είτε έμψυχα είτε άψυχα αποτελούν μέρος του φυσικού κόσμου, ώστε μπορούν να εξηγηθούν με βάση τις ποιότητες του φυσικού κόσμου (δηλαδή το υλικό με αναφορά στην ύλη) και όχι με βάση τις οντότητες (entities), όπως η ψυχή. Συνεπώς, ό,τι χρειάζεται για να εξηγηθεί ένας ζωντανός οργανισμός και οι "ζωτικές" του λειτουργίες είναι η ύλη και οι ποιότητες της (έκταση, φθορά).

Η αντίληψη που ο Descartes υιοθετεί στην θέση της αριστοτελικής αντίληψης, ιστορικά, απορρέει από την πλατωνική παράδοση. Σύμφωνα με τους πλατωνικούς η ψυχή δεν είναι τόσο το ουσιώδες γνώρισμα της ζωής, όσο το σύνολο των νοητικών λειτουργιών, όπως ο θυμός, η επιθυμία, η σκέψη. Η ψυχή, δηλαδή, είναι εκείνη που σκέπτεται. Εκείνο που πρωταρχικά τονίζεται είναι η λογική υπόσταση της ψυχής, ενώ το

λειτουργικό (οργανικό) μέρος είναι παράγωγο της ψυχής, καθώς εκείνη ενεργεί πρωταρχικά. Οι ύστεροι Πλατωνικοί κάτω από της επιρροή του Στωϊκισμού, εγκατέλειψαν την ιδέα ότι η ψυχή είναι η “ζωοποιός” ουσία του σώματος. Από την αριστοτελική οπτική, η αντίληψη του Descartes για τον νου είναι, θεμελιωδώς, λανθασμένη.

i. Δεν προσπαθεί, καν, να εξηγήσει την ζωή ενός οργανισμού, εφόσον επαναπαύεται στην άποψη ότι οι ζωτικές λειτουργίες μπορούν να εξηγηθούν μέσω της ύλης και των ποιοτήτων της.

ii. Προϋποθέτει ότι ένα φυσικό σώμα, όσο σύνθετο και εάν είναι, δεν θα μπορούσε να σκεφτεί ή να αισθανθεί με το να είναι απλά σώμα, , ώστε μια διακριτική οντολογικά υπόσταση εισάγεται για να θεμελιώσει αυτές τις νοητικές λειτουργίες.

iii. Ο Descartes με το να υποτιμά το φυσικό μέρος (αισθητό) θεμελιώνει μία άλλου είδους εξήγηση των νοητικών φαινομένων (αναγωγική).

Αντίθετα ο Αριστοτέλης προσπαθώντας να αποφύγει το αδιέξοδο του πλατωνικού δυϊσμού και τη στενή αντίληψη για την ψυχή (εκείνη που περιορίζει την ψυχή στις νοητικές μόνο λειτουργίες), αναβαθμίζει το φυσικό, και κατ' επέκταση το αισθητό σώμα, γιατί δεν το βλέπει ξέχωρα από την ψυχή, αλλά σε σχέση μ' αυτή.

Γίνεται ιδιαίτερα κατανοητή η σχέση ύλης και μορφής ή διαφορετικά λογικού αιτίου (efficient cause), όταν ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι δεν είναι ο χτίστης το λογικό αίτιο του σπιτιού, αλλά η τέχνη της οικοδομικής (ο M. Frede στηρίζεται στο Θ' Μετ. Φυσικών²², όπου εκεί ο Αριστοτέλης διακρίνει το εξηγητικό σχήμα δύναμι – ενεργεία). Για τον Frede η ουσία ή η φύση αποτελεί την επαρκή εξήγηση των φυσικών ειδών, όπως η τέχνη (το είδος εν ψυχή) είναι το λογικό αίτιο κάθε δημιουργήματος. Ανάλογα, για τον Αριστοτέλη η ψυχή είναι η ουσία των ζωντανών οργανισμών. Η

²² 1049 b 10

ψυχή είναι εκείνο το κριτήριο με το οποίο διακρίνεται ένα ζωντανό από ένα άψυχο σώμα. Είναι, δηλαδή, το “ουσιώδες γνώρισμα” ενός σύνθετου αλλά επαρκώς οργανωμένου φυσικού σώματος.

Ο Frede αποδέχεται ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι δεν υπάρχει κανένας λόγος να διαχωρίσουμε τις νοητικές λειτουργίες από τις φυσικές. Εφόσον για τον ίδιο κάθε οργανισμός υπάρχει χάριν του ότι έχει ψυχή, γιατί η ψυχή δίνει ζωή στο σώμα, και η ζωή με τη σειρά της εκφράζεται μέσα από διαφορετικές μορφές, είτε τη σκέψη, είτε την επιθυμία, είτε τις φυσικές λειτουργίες (όπως η αναπνοή), αρνείται να διακρίνει κάθε τι νοητικό από το σωματικό. Και οι δύο μορφές δραστηριότητας εκφράζονται μέσα σ' ένα ενιαίο σύνολο.

Ένα δεύτερο ερώτημα για τον Frede, είναι με ποια έννοια ο Αριστοτέλης εμμένει ότι η ψυχή είναι «η ουσία» ενός σύνθετου σώματος.

Μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ουσία ενός σώματος είναι η διάθεσις (disposition) και η οργάνωσις (organization) ενός σώματος. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν συγκεκριμένα υλικά στοιχεία ή συστατικά (material constituents), όμως διαπλέκονται ή οργανώνονται με τέτοιο τρόπο, ώστε εάν δεν είχαν οργανωθεί, δεν θα μπορούσε το έμψυχο σώμα να λειτουργήσει. Ο Αριστοτέλης, όμως, στο Α' βιβλίο του Περί Ψυχής επικρίνει όσους θεωρούν ότι η ψυχή είναι αρμονία (attunement) του σώματος, (407 b 30).

Εάν θεωρήσουμε ότι η ψυχή είναι αρμονία, τότε η ψυχή είναι μια απλή οργάνωση του σώματος, όπως ένα μουσικό όργανο συντίθεται για να παίζει αρμονικά, ωστόσο για τον Αριστοτέλη η αναλογία ψυχής και μουσικού οργάνου δεν είναι εύστοχη. Ένα μουσικό όργανο πρέπει να ρυθμίζεται σωστά, ώστε να λειτουργεί αρμονικά. Η ουσιαστική, όμως, διαφορά είναι ότι ενώ στην περίπτωση του μουσικού οργάνου το αντικείμενο είναι ανεξάρτητο από το εάν έχει ρυθμιστεί ή όχι, στην περίπτωση του οργανισμού δεν υπάρχει ένα αντικείμενο ανεξάρτητα από

την οργάνωση του. Δεν υπάρχει, δηλαδή, ένας οργανισμός άψυχος (αντιφατικό εννοιολογικά) με τον τρόπο που ένα μουσικό όργανο που δεν έχει ρυθμιστεί ακόμα υπάρχει.

Δεύτερον, εάν πούμε ότι ένας οργανισμός είναι η διαμόρφωση (configuration) των αναγκαίων όρων, μολονότι αυτή η άποψη πλησιάζει την αριστοτελική αντίληψη για την ψυχή, ωστόσο δεν δικαιολογεί με ποιο τρόπο η ψυχή είναι η ουσία του σώματος. Εάν πούμε ότι η ψυχή είναι μια απλή οργάνωση, αυτή η οργάνωση θα μπορούσε να είναι μια τυχαία (συμπτωματική) σύνδεση των εξωτερικών χαρακτηριστικών.

Το ουσιαστικό σημείο διαφοροποίησης, σύμφωνα με το M. Frede, είναι ότι δεν προσπαθούμε να κατανοήσουμε την οργάνωση του σώματος με τους όρους των υλικών συστατικών και των ποιότητων τους, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του μουσικού οργάνου, αλλά αντίθετα προσπαθούμε να κατανοήσουμε τα υλικά συστατικά και τις ποιότητες τους με τους όρους της μορφής και της οργάνωσης. Η προτεραιότητα, οντολογικά δίνεται στο ειδικό αίτιο, το οποίο είναι το επαρκές αίτιο εξήγησης. Ουσιαστικά η διαμόρφωση δεν είναι απλή σύνθεση των υλικών στοιχείων, αλλά αποτελεί το εξηγητικό στοιχείο της “ενόργανης” ύλης.

Η ψυχή παίζει ένα εξηγητικό ρόλο για τα έμψυχα όντα ανάλογο του ρόλου που παίζει η φύση για τα φύσει όντα γενικά.

Όπως η φύση είναι μια αρχή κίνησης και στάσης έτσι και η ψυχή είναι μια αρχή κίνησης για τα έμβια όντα η οποία είναι αντίθετη σε κάθε εξωτερική (βίαση) κίνηση.

Σαν παράδειγμα ο Αριστοτέλης για την εξωτερική κίνηση φέρνει την οικοδομική τέχνη. Όταν χτίζεται ένα σπίτι υπάρχουν συγκεκριμένα οικοδομικά υλικά τα οποία είναι δυνάμει και η τέχνη της οικοδομικής δίνει μορφή σ' αυτά. Συγκεκριμένα ο χτίστης έχει μέσα του το είδος ή το σχέδιο του σπιτιού χάρη στο οποίο γίνεται το σπίτι.

Ο συγγραφέας του άρθρου εφαρμόζει το παράδειγμα της οικοδομικής τέχνης “mutatis mutandis” στην περίπτωση της ψυχής.

Ένα από τα πράγματα που ένας οργανισμός επιτελεί είναι η θρέψη και η πέψη του φαγητού η οποία είναι μια βιολογική λειτουργία που σχετίζεται με το σώμα. Το να πούμε ότι η ψυχή είναι το επαρκές αίτιο ή η αρχή αυτής της αλλαγής, δεν εννοούμε ότι η ψυχή συνδέεται άμεσα με το φαγητό ή έχει να κάνει μ' αυτό, αλλά αντίθετα ο ζωντανός οργανισμός χάριν του ότι έχει αυτού του είδους την φύση, η ψυχή μπορεί να επιτελεί μια συγκεκριμένη βιολογική λειτουργία ή διαφορετικά ότι το φαγητό δεν θα μπορούσε να περάσει αυτήν την διαδικασία (της πέψης) εάν δεν υπήρχε αυτού του είδους οργανισμός που έχει την ικανότητα να επιτελεί αυτού του είδους την λειτουργία και όχι μόνο. Υπάρχει επομένως το υλικό μέρος και συγκεκριμένα η φυσική ή βιολογική λειτουργία της οποίας το ουσιαστικό αίτιο είναι η ψυχή.

Από την ίδια την θεωρία των συναισθημάτων, όπως παρουσιάζεται στο Α' βιβλίο του Περί Ψυχής (408 b11) φαίνεται ότι για τον Αριστοτέλη κάθε συναίσθημα, όπως ο θυμός, έχει τόσο ένα υλικό αίτιο όσο και ένα ειδικό, δηλαδή προϋποθέτει τόσο το σώμα όσο και την ψυχή, γι' αυτό και στο 403 e 24-25 αναφέρει ότι τα αισθήματα είναι “μορφές που πραγματώνονται μέσα σε ύλη”. Δεν είναι η ψυχή που θυμώνει ή λυπάται, αλλά ο οργανισμός που αισθάνεται χάριν της ψυχής. Αυτή η μορφή βιολογικής και λογικής εξήγησης οδηγεί και τον Everson να απορρίψει την καρτεσιανή (αναγωγική) εξήγηση της αριστοτελικής νόησης.

Στο 429 α 18 οι νοητικές ικανότητες έχουν απομονωθεί από την λειτουργία των αισθητηρίων οργάνων. Ο ενεργητικός νους μπορεί να αποδεσμευτεί από κάθετι αισθητό, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν προϋποθέτει το αισθητό. Δεν θα μπορούσαμε να σκεφτούμε για τον Αριστοτέλη εάν δεν είχαμε την ικανότητα να αντιλαμβανόμαστε και να θυμόμαστε αυτό που συλλαμβάνουμε. Επομένως ακόμα και η ικανότητα

μας να σκεφτόμαστε, προϋποθέτει την αντίληψη και η αντίληψη τα αισθητήρια όργανα του σώματος. Υπάρχει μια μορφή επαγωγικής σύνθεσης η οποία ξεκινάει από την ικανότητα της αισθητικής ψυχής να αυτοπραγματώνεται (Περί Ψυχής, 425b25) η οποία, όμως, δεν αναιρεί την οντολογική αυθυπαρξία της ενεργητικής νόησης και ο St. Everson αναγνωρίζει αφενός μια μορφή υλικής αναγκαιότητας (hypothetical necessity) που συνδέει την αντίληψη (πάθη) με τα ζωτικά όργανα, αφετέρου την λογική αυτοδιάθεση της νόησης²³.

Η νεότερη προτίμηση του όρου «συνείδηση» σε σχέση με τον όρο ψυχή σύμφωνα με τον Kahn οφείλεται στο ότι ο όρος συνείδηση υποδηλώνει ένα ανεξάρτητο νοητικό (ουσιώδη) περιεχόμενο. Για τον Αριστοτέλη όμως η ψυχή είναι το ενεργητικό αίτιο της ζωής με ένα καθαρά (νοητικό) περιεχόμενο.

Από την άλλη υπάρχουν χωρία στην φιλοσοφική ελληνική παράδοση όπου η χρήση του όρου «ψυχή» φαίνεται να ανταποκρίνεται περισσότερο στην νεότερη παράδοση του νου, όπως συμβαίνει στην επιστημονική πλατωνική πραγματεία του Θεαίτητου. Έτσι, πλατωνικοί όπως ο Cornford κάνουν χρήση του όρου «νου» με τη νεότερη σημασία.

Ήδη από την σωκρατική παράδοση των πρώιμων πλατωνικών έργων η ψυχή συνδέεται εν γένει με την αυτοσυνείδησία. Στο Γοργία ο Σωκράτης αναφέρει ότι «η ψυχή μου πιστεύει» (486e). Ο Solmsen επισημαίνει ότι υπάρχουν αναφορές σε πρόσωπα ως «ψυχές» «διεισδυτική ψυχή» (Σοφοκλ. Αίας)²⁴. Ο Burnet αντιπαραβάλλει την σωκρατική ψυχή με την έννοια του ήθους ή προσώπου²⁵.

²³ Nussbaum and Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, M. Frede, *On Aristotle's Conception of the Soul*, σ.σ., 93-107, Clarendon Press, Oxford, 1992.

²⁴ F. Solmsen, "Plato and the Concept of Soul" *Journal of the History of Ideas* 44, 355-67.

²⁵ J. Burnet, "The Socratic Doctrine of Soul", *Proc. British Academy*, vol.7, London.

Ο όρος «σκέψις» στον σωκρατικό διανοητισμό συνδέεται με την αναζήτηση της αλήθειας χωρίς αυτόματα να οδηγείται σε μια γνωσιακή βεβαιότητα. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη ο Σωκράτης είναι ο πρώτος που συνδέει το περιεχόμενο της συνείδησης με καθαρές έννοιες, χωρίς όμως να αποτελούν ανεξάρτητες οντότητες, όπως στον Πλάτωνα. Η σωκρατική διάνοια εκφράζει μια μορφή εσωτερικού (ηθικού) λόγου. Η συνείδηση συνδέεται με την έννοια της αυτογνωσίας στην Απολογία. Στον Ηράκλειτο η γνώση αποτελεί μια μορφή «διεισδυτικής νόησης», «έδιζησάμην εμυτόν» γι' αυτό και χαρακτηρίζει ως βάρβαρες τις ψυχές που δεν υπακούουν στον εσωτερικό λόγο της φύσης. Στη νεότερη φιλοσοφική παράδοση ο όρος «η συνείδηση» έχει χάσει την ηθική ή κοσμολογική του συμπαράδηλωση.

Η ελληνική κλασική σκέψη δεν έχει κάποιο όρο που να αντιστοιχεί στη νεότερη χρήση του όρου συνείδηση. Ακόμα και ο όρος «ενσυναίσθηση» φαίνεται να μην έχει την ανάλογη σημασία της νεότερης παράδοσης. Τον 5^ο αιώνα οι ιατρικές μελέτες γύρω από την απώλεια της συνείδησης κατά την επιληψία απέδιδαν ειδικούς όρους. Στο Περί Ιερής Νόσου ο Ιπποκράτης χρησιμοποιεί τους όρους «φρόνηση» «σύνεση» «γνώμη» «διάγνωση» ως συχνή έκφραση για την συνείδηση. Στην Απολογία (40c) ο Πλάτωνας αναφέρει ότι ο θάνατος είναι η απώλεια των αισθήσεων όπως συμβαίνει στην κατάσταση του ύπνου όπου κάποιος δεν ονειρεύεται. Η αίσθηση χρησιμοποιείται από τον Πλάτωνα με την γενικότερη σημασία. Στη νεότερη παράδοση η χρήση του όρου «συνείδηση» κυριαρχείται από την τάση να διαχωριστούν τα νοητικά από τα φυσικά γεγονότα κατά το καρτεσιανό πνεύμα.

Στην κλασσική σκέψη ο όρος αίσθησις έχει γενικό χαρακτήρα περιλαμβάνοντας τη σκέψη, το συναίσθημα, καθώς και διαθέσεις όπως τον πόνο, την χαρά, την ηδονή (Θεαίτητος, 156b)²⁶.

Και ο Αριστοτέλης μολονότι περιορίζει την αίσθηση στην αντικείμενη αντίληψη διαμέσου των εξωτερικών αισθήσεων και αποφεύγει τον όρο για την υποκειμενική εμπειρία όπως επισημαίνει στο Περί Ζώων Μορίων (666 α 12) «ότι οι κινήσεις του πόνου και της χαράς και γενικά η αίσθησις ξεκινάει και τελειώνει στην καρδιά», εντούτοις υποθέτει μια σύνδεση της αίσθησις με την εσωτερική εμπειρία στο Περί Ψυχής (413b23, 414b4-6).

Η γενικότερη χρήση του όρου «αίσθησις» δεν επιτρέπει τον διαχωρισμό ανάμεσα στην αντικειμενική και υποκειμενική αίσθηση ανάμεσα σ' ένα γνωστικό (cognitive) και ένα παθητικό (affective) μέρος²⁷.

Ο Αριστοτέλης σύμφωνα με τον Kahn προσδιορίζει την ικανότητα της αντίληψης όπως ο Locke περιγράφει την αντίληψη στη νεότερη παράδοση. Το κέντρο της συνείδησης για τον Αριστοτέλη είναι η καρδιά. Η ουσιώδης διαφορά της αριστοτελικής θεωρίας για την αντίληψη από τη νεότερη παράδοση είναι ότι η πράξη της αντίληψης δεν ταυτίζεται με την σκέψη με την αυστηρή σημασία του όρου. Στον J. Stuart Mill²⁸ η κατάσταση της αίσθησης και η κατάσταση της συνείδησης είναι ισοδύναμες εκφράσεις ενός γένους όπου το συναίσθημα, η αίσθηση και ο νους αποτελούν εξαρτώμενα είδη.

Σύμφωνα με τον Ross η αριστοτελική μελέτη για την ψυχή είναι από τις πρώιμες μελέτες για την αυτοσυνείδηση²⁹. Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την

²⁶ Ο Πλάτωνας στο πρώτο μέρος του Θεαίτητου προσπαθώντας να απορρίψει τον ορισμό ότι η γνώση είναι αίσθησις, αναφέρεται αρχικά στον τρόπο που δημιουργείται. Έτσι αναγνωρίζει δύο είδη κινήσεων με άπειρο το καθένα αριθμό, η μία έχει την ικανότητα να ενεργεί, η άλλη να πάσχει, το ένα είναι το αισθητό το άλλο η αίσθηση (156b), «στις αισθήσεις έχομε δώσει τα ακόλουθα ονόματα : ὄψεις και ἀκοές...ηδονές και λύπες και φόβου».

²⁷ C. Kahn, p.24.

²⁸ J.S.Mill., A System of Logic,I,3.

²⁹ Ross, p.35.

πνευματική εγρήγορση του θεϊκού νου από την προσωπική ενσυναίσθηση.

Ο Kahn επιχειρεί έναν παραλληλισμό με τον διαχωρισμό του Husserl ανάμεσα στη φυσική και υπερβατική εμπειρία, ωστόσο ο Husserl θεωρεί ότι η υπερβατική εμπειρία του εγώ διατηρεί όλη την ανθρώπινη εμπειρία που συμπεριλαμβάνει την μνήμη και την αισθητηριακή αντίληψη ως μέρος του αντικειμενικού περιεχομένου της νόησης, ενώ η αριστοτελική νόηση αποδεσμεύεται από την αισθητηριακή εμπειρία, δηλαδή, τη μνήμη. Μόνο η αισθητηριακή ψυχή διατηρεί τη μνήμη των αισθητών.

Ο Barnes αρχικά αναγνωρίζει ότι στο Περί Ψυχής επαναδιατυπώνει την ορθόδοξη ελληνική παράδοση όταν ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί τον όρο «έμψυχος» και «άψυχος». Από την άλλη, όμως, αποδίδει στον Αριστοτέλη μια «ασθενή» μορφή φυσικαλισμού στηριζόμενος στη σύνδεση ψυχικών λειτουργιών με το σώμα «μετά σώματος» (403 α 6,9,17)³⁰, που αφορούν τόσο τα πάθη όσο και την διαδικασία της αντίληψης. Ο Barnes στηρίζεται στο χωρίο από το Περί Ψυχής όπου ο Αριστοτέλης περιγράφει την αίσθηση ως «αλλοίωση» των αισθητήριων οργάνων (410 α 25, 415 β 24), ενώ ως προς την καθαρή νόηση χρησιμοποιεί τον όρο «χωρισμός». Εν μέρει είναι καρτεσιανός (433b19).

Ο Barnes έρχεται κοντά στο Brentano που ταυτίζει τον παθητικό νου με την φαντασία³¹. Ο Barnes θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης στο Γ' Βιβλίο συνδέει τον παθητικό νου με την ύλη (430 α 10) με την σημασία ότι η σκέψη δεν γίνεται χωρίς φαντασία. Ο Kahn αντιδιαστέλλεται στην φυσικαλιστική εξήγηση της νόησης του Barnes. Ο G.R.T. Ross θεωρεί ότι η αντίληψη δεν είναι απλά ένα πάθος, αλλά ενέργεια. Στο Ross βρίσκουμε μια

³⁰ J. Barnes., "Aristotle's Concept of Mind", *Articles on Aristotle 4, Psychology and Aesthetics*, p.p. 33-41.

³¹ F. Brentano., *The Psychology of Aristotle*, Berkeley., 1977.

ματεριαλιστική εξήγηση γιατί θεωρεί ότι η αντίληψη δεν αποτελεί μια απλή κίνηση ή πράξη του νου, αλλά μια αλλαγή της διάθεσης.

Ο R. Sorabji θεωρεί ότι η αριστοτελική θεωρία νόησης αποτελεί μια «*sui generis*» εξήγηση³². Όπως ο Kahn έτσι και ο R. Sorabji εμμένει στην αντίθεση μεταξύ της αριστοτελικής και καρτεσιανής εξήγησης της νόησης.

Ο Sorabji συμφωνεί με τον Kahn ότι ο Αριστοτέλης χρησιμοποιώντας τον όρο «αισθάνεσθαι» εννοεί στο μεγάλο εύρος της χρήσης του όρου και την ενσυναίσθηση καθώς αντιλαμβανόμαστε ό,τι αισθανόμαστε. Για τον Descartes όμως τα νοητικά γεγονότα δεν σχετίζονται με τα σωματικά³³. Ο Αριστοτέλης ακολουθεί την αρχαϊκή αντίληψη ως προς την έννοια της ψυχής (*anima*), έτσι, εξηγεί ότι ο όρος αποδίδεται τόσο για τη θρεπτική ικανότητα όσο και για την συνείδηση (*cogitatio*). Ο R. Sorabji αντιτίθεται και στον Brentano όπως και στον Barnes. Ο Brentano θεωρεί ότι το αντικείμενο της αίσθησης είναι υπάρχον όχι με τρόπο φυσικό στον παρατηρητή, αντίθετα είναι υπάρχον ως αντικείμενο της σκέψης. Για τον Αριστοτέλη ο εξωτερικός κόσμος υπάρχει πραγματικά έξω από τη νόηση, διαφορετικά θα οδηγούνταν στον υποκειμενικό ιδεαλισμό του Berkeley³⁴.

β) Το αντιληπτικό και φανταστικό μέρος της αισθητικής ψυχής

Στο Περί Ενυπνίων 458b9 ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι δεν αισθανόμαστε τίποτα στον ύπνο γιατί κανείς δεν είναι σε θέση να δει με κλειστά μάτια ή κοιμισμένος. Έτσι καταλήγει σε ένα πρώτο συμπέρασμα ότι το όνειρο δεν το αντιλαμβανόμαστε ούτε με την αίσθηση ούτε με τη γνώμη.

³² R. Sorabji "Body and Soul in Aristotle" *Articles on Aristotle* 4, Psychology and Aesthetics p.p. 43-64.

³³ R. Sorabji., p.p. 46-47.

³⁴ R.Sorabji,p.52.

Το πρώτο συμπέρασμα φαίνεται να διαφοροποιείται κάπως όταν ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι κάποιοι άνθρωποι έχουν την αίσθηση κάποιου ήχου ή φωτός όταν κοιμούνται. Ο Αριστοτέλης εξετάζει εάν ο ύπνος ως ψυχική κατάσταση επηρεάζεται από τον εξωτερικό κόσμο. Αποδέχεται μία ασθενικής μορφής αντίληψη μέσα στον ύπνο «κάποτε μέσα στον ύπνο τους έβλεπαν κάτι σαν φως του λύχνου και μόλις ξύπνησαν αναγνώρισαν ότι πράγματι ήταν το φως του λύχνου». Στα αισθητήρια όργανα υπάρχουν κινήσεις δηλαδή παραστάσεις που επηρεάζουν την ψυχική κατάσταση του ύπνου. Οι κινήσεις που προέρχονται είτε από εξωτερικούς ερεθισμούς είτε αυτές που γίνονται μέσα μας υπάρχουν και όταν είμαστε ξυπνητοί αλλά και στον ύπνο που είναι ένα διαρκές πάθος. Κατά τη διάρκεια της ημέρας συνεργούν όλες οι αισθήσεις και η διάνοια ενώ στην κατάσταση του ύπνου οι εντυπώσεις συμμαζεύονται στο κέντρο της αισθήσεως και φανερώνονται όταν η ψυχή ηρεμήσει γιατί τότε γίνεται η παλίρροια του θερμού από τα έξω προς τα μέσα. Στο Περί Ψυχής ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η φαντασία ανήκει στο αισθητικό μέρος της ψυχής το όνειρο είναι πάθος του φανταστικού. Ουσιαστικά το όνειρο είναι μια μορφή φαντάσματος. Το όνειρο έτσι ανήκει στο αισθητικό μέρος της ψυχής, συγκεκριμένα σε εκείνο το μέρος που ταυτίζεται με το φανταστικό. Ο τρόπος λειτουργίας του φανταστικού είναι διαφορετικός από τον τρόπο λειτουργίας του φανταστικού, ουσιαστικά πρόκειται για δύο διακριτές ψυχικές λειτουργίες. Η φαντασία είναι μία αλλοίωση που προέρχεται από τη λειτουργία της αντίληψης. Στο Περί Ενυπνίων σύμφωνα με τον Stephen Everson³⁵

Επιβεβαιώνεται ότι το αισθητικό μέρος της ψυχής όπως υποστηρίζει και ο Gregoric είναι ένα φυσιολογικό σύστημα που διακρίνεται στην κατ' αίσθηση λειτουργία the capacity of perception και τη λειτουργία της φαντασίας the activity of phantasia. Η M. Nussbaum (1987) υποστηρίζει ότι η αντιληπτική ικανότητα της ψυχής σχετίζεται μόνο με τα ιδιαίτερα αισθητά, όχι τα κοινά ή κατ' συμβεβηκός αισθητά. Η αντίληψη των κατ' συμβεβηκός αισθητών δεν μπορεί να εξηγηθεί αποκλειστικά από την αντιληπτική ικανότητα της ψυχής. Έτσι θεωρεί ότι υπάρχει μία διαφορετική λειτουργία που εξηγεί την ικανότητα να διακρίνουμε τα κοινά αισθητά και όχι τόσο τις αισθητές ποιότητες. Η αντίληψη είναι ένα πάθος. Όταν όμως επικεντρωθούμε ενεργητικά σε ένα αντικείμενο του περιβάλλοντος που διαχωρίζεται από το περιεχόμενο του επικαλούμαστε την λειτουργία της φαντασίας για να εξηγήσουμε τις πληροφορίες που παίρνουμε μέσω της αντίληψης. Η αντίληψη έτσι είναι μία απλή παθητική κατάσταση που καταγράφει αισθητές ποιότητες ενώ η φαντασία είναι μια ενεργητική κατάσταση που επεξεργάζεται τις πληροφορίες. Ο Ross (1949) αρνείται ότι ο Αριστοτέλης υποβιβάζει την

³⁵ St. Everson, Aristotle On Perception Clarendon Press, Oxford 1997

αντίληψη σε ένα επίπεδο απλού πάθους το οποίο πρέπει να ερμηνευτεί από τη φαντασία γιατί συνήθως η φαντασία περιγράφεται από τον Αριστοτέλη σαν μία λειτουργία μετά την κατ' αίσθηση αντίληψη. Σύμφωνα με τη M.Nussbaum η φαντασία υπάρχει σε κάθε πράξη της αίσθησης ή της σκέψης. Η φαντασία δηλαδή έρχεται μέσω της σκέψης ή της αισθητηριακής αντίληψης. «Τα μεν γαρ οργανικά μέρη παρασκευάζει επιτηδείως τα πάθη, η δε όρεξις τα πάθη, την δε όρεξιν η φαντασία, αυτή δε γίνεται ή δια νοήσεως ή δι' αισθήσεως» Περί κινήσεως 702α 17-19. Η αντίληψη παίζει ένα αναγκαίο ρόλο απλά στην πράξη της κίνησης. Ο Αριστοτέλης στο Περί Ψυχής τοποθετεί την αντίληψη μόνο στις ιδιαίτερες αισθήσεις όταν έρχεται στην κοινή αίσθηση τα αισθητήρια όργανα δεν λαμβάνουν υπόψιν τις αισθητές μορφές των πραγμάτων. Η διαφορά είναι ότι η φαντασία έχει τη μορφή των κοινών αισθητών όχι του αισθητήριου οργάνου. Το μάτι για παράδειγμα δεν γίνεται τετράγωνο. Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει την αντίληψη από τη σκέψη. Η αντίληψη είναι αληθής η δόξα είναι ψευδής. Αντίστοιχα διαχωρίζει την αντίληψη από την φαντασία, οι αισθήσεις είναι αληθείς οι παραστάσεις είναι ψευδείς. Τα ζώα έχουν αίσθηση δεν διαθέτουν όμως όλα φαντασία. Ο Everson προβάλλει συγκεκριμένα αντεπιχειρήματα στη θέση της Nussbaum. Ο Αριστοτέλης αντιλαμβάνεται την αισθητική ψυχή ως ένα σύνολο που διαχωρίζεται στην αντίληψη και στην αντίληψη της αντίληψης. Η αισθητική ψυχή περιλαμβάνει και άλλες αντιληπτικές ικανότητες πέρα από την αντίληψη της αισθητής μορφής. Η Nussbaum σύμφωνα με τον Everson αγνοεί στην μελέτη της για την αντίληψη την διάκριση του Αριστοτέλη ανάμεσα στην αντίληψη των ιδιαίτερων αισθητών και στην κοινή αίσθηση. Η Nussbaum βλέπει την αντίληψη με ένα τρόπο περιορισμένο και αναβαθμίζει το ρόλο της φαντασία. Η ικανότητα της κοινής αίσθησης δεν περιλαμβάνει μόνο την αντίληψη των κοινών αισθητών αλλά και την αντίληψη της αντίληψης δηλαδή την ενσυναίσθηση (the conceptual awareness). Η Nussbaum παραγνωρίζει το γεγονός της ενσυναίσθησης το οποίο τονίζεται στο περί ύπνου και εγρηγόρσεως το οποίο αναγνωρίζει ο Kahn στο άρθρο του. Επιπλέον θα ήταν παράξενο για τον Αριστοτέλη να έχει μειώσει την αντίληψη ώστε να χρειάζεται μία άλλη ικανότητα για να εξηγήσει τα κοινά αισθητά δηλαδή τη φαντασία. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι φαντασία μπορεί να ενεργοποιήσει την πράξη δε σημαίνει όμως ότι δεν μπορεί και η αντίληψη ενώ στο Περί Κινήσεως (702α18) ο Αριστοτέλης όντως αποδέχεται ότι η φαντασία και όχι η αίσθηση είναι ο οδηγός της πράξης, στο 701α32 αναφέρει ότι η φαντασία η αίσθηση και ο νους μπορούν να παρέχουν πληροφορίες αναγκαίες για την πράξη.

γ) Ο αιτιακός ρόλος της φαντασίας

Η ορθόδοξη αντίληψη για τη φαντασία σύμφωνα και με την αγγλική ορολογία είναι απεικόνιση (imagination) και συνδέεται με μία άλλη γνωστική λειτουργία τη μνήμη. Ο M.Schofield αναφέρεται στην έννοια της φαντασίας σαν να πρόκειται για μη παραδειγματικές αισθητές εμπειρίες (non paradigmatic sensory experiences) εμπειρίες δηλαδή ανόμοιες και ποικίλες ή αδιαφοροποίητα αισθητηριακά δεδομένα (sense data) που δεν μπορούν να αποτελέσουν ακριβές κριτήριο. Όπως στα όνειρα, εκφράζοντας έτσι ένα έντονο σκεπτικισμό για την αξιοπιστία της φαντασίας.

Έτσι ο M.Schofield σε αντίθεση με τη M.Nussbaum θεωρεί ότι η φαντασία δεν παίζει σημαντικό ρόλο στην αντίληψη και συγκεκριμένα στην επεξεργασία των δεδομένων της αντίληψης. Αντίθετα η φαντασία περιορίζεται στις περιπτώσεις όπου οι αισθήσεις δεν λειτουργούν όπως στα όνειρα. Ο M.Schofield υποβιβάζει τη λειτουργία της φαντασίας.

Ο Stephen Everson³⁶ ακολουθώντας τη συσχέτιση της φαντασίας με την αίσθηση και τη νόηση (427 b11-16) αναγνωρίζει ότι η φαντασία έχει ένα διαμεσολαβητικό ρόλο μεταξύ τη αίσθησης των ιδιαίτερων αισθητών και της σκέψης. Ως προς το ρόλο της φαντασίας σε σχέση με την αίσθηση και τη σκέψη ενώ η M.Nussbaum αναβαθμίζει το ρόλο της φαντασίας έτσι ώστε να πλησιάζει τη σκέψη δίνοντας της ένα ρόλο ερμηνευτικό και επεξεργασίας των δεδομένων της αντίληψης ο Everson κρατάει σταθερά τα όρια αίσθησης φαντασίας και κρίσης. Έτσι αναγνωρίζει ότι η φαντασία είναι μια μορφή ενδιάμεσης κίνησης που παρωθεί το υποκείμενο να λειτουργήσει διασκεπτικά πέρα από την απλή αίσθηση. η φαντασία απαιτεί μία μορφή εξέτασης πριν τη σκέψη. Έτσι η σκέψη διαχωρίζεται σε δύο μέρη, στο μέρος της φαντασίας και στο μέρος της κρίσης «περί δε του νοείν, έπει έτερον του αισθάνεσαι, τούτον δε το μεν φαντασία δοκεί είναι το δε υπόληψις». Σ' αυτό το χωρίο φαίνεται ότι η φαντασία δημιουργεί στην νοητική ψυχή ένα παθητικό ερέθισμα μέσω της εικόνας και ωθεί τη σκέψη να κινηθεί έξω από την αίσθηση. Ο Everson τονίζει ιδιαίτερα τον αυτόνομο χαρακτήρα της φαντασίας. Ο Αριστοτέλης ξεκινάει χαρακτηρίζοντας τη φαντασία ως την ικανότητα χάριν στην οποία δημιουργείται μία εικόνα στην ψυχή. Μέσω αυτής της εικόνας διακρίνουμε το ωφέλιμο και βλαβερό για εμάς.

Ο M.Wedijn (1988) αναφέρει ότι τα αντικείμενα της φαντασίας δεν είναι με τα αντικείμενα της αντίληψης, βρίσκονται απλά σε ία σχετική συμφωνία. Αμφιβάλλει γι το εάν υπάρχουν αντικείμενα της φαντασίας ώστε να μιλάμε για μία γενική (ενιαία) ψυχολογική ικανότητα. Υπάρχουν μόνο αντικείμενα της μνήμης (τα μνημονευτά). Ο Stephen Everson

³⁶ οπ 35

συμπληρώνει ότι η μνήμη είναι μία άσκηση της φαντασίας και τα αντικείμενα της μνήμης αποτελούν τα αντικείμενα της φαντασίας. Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι για να καταλάβουμε μία ψυχολογική λειτουργία πρέπει να κατανοήσουμε το αντίστοιχο έργο που παράγει και εκφράζει την ουσία του. Εάν η φαντασία και η αντίληψη μοιράζονται τα ίδια αντικείμενα τότε οι δύο λειτουργίες είναι κατ' ουσίαν το ίδιο. Ωστόσο τα αντικείμενα της φαντασίας (τα μνημονευτά) δεν είναι ίδια κατ' ουσίαν με τα αντικείμενα της αντίληψης (τα αισθητά). Ο Πλάτωνας εκφράζει στο Σοφιστή αμφιβολίες για την αυτονομία της φαντασίας. Στο Σοφιστή αναφέρει ότι η δόξα είναι η συγκατάθεση ή η άρνηση που δημιουργείται στην ψυχή και έπειτα ορίζει την ψυχή σαν ένα πάθος που δεν συμβαίνει μόνο του αλλά προέρχεται από την αίσθηση (236ε-264α). ο Αριστοτέλης αντίθετα ενδιαφέρεται να δείξει ότι η φαντασία είναι μία αυτόνομη ψυχική λειτουργία η οποία δεν ταυτίζεται με τις υπόλοιπες, δεν περιγράφεται με άλλες πιο γενικές λειτουργίες, ούτε βρίσκεται σε συνδυασμό με αυτές. Εάν η φαντασία και η αίσθηση ήταν ίδιες λειτουργίες τότε όλα τα ζώα που διαθέτουν αίσθηση θα διέθεταν και φαντασία. Ωστόσο υπάρχουν ζώα που δε διαθέτουν φαντασία όπως τα μυρμηγκία. Η φαντασία είναι μία αλλαγή που ομοιάζει απλά με την αίσθηση. Ο Αριστοτέλης διαχωρίζει το αισθητικό μέρος της ψυχής από το φανταστικό μέρος. Όπως υποστηρίζει και ο Wedin η φαντασία δεν είναι μία ικανότητα αλλά περισσότερο ένα μέσο όπου οι αισθητές ποιότητες του αντικειμένου γίνονται νοητές εικόνες. Ο Everson υποστηρίζει ότι υπάρχουν αλλαγές που σχετίζονται με το αντιληπτικό σύστημα της ψυχής, δεν είναι απλά αντιληπτικά αισθήματα αλλά το αποτέλεσμα των αντιληπτικών αισθημάτων. Οι αλλαγές αυτές σχετίζονται με τις φαντασίες. Η φαντασία έτσι ορίζεται σε σχέση με το αίτιο που την προκαλεί καθορίζοντας παράλληλα και την αυτονομία της σε σχέση με τις υπόλοιπες ικανότητες. Αυτό που διαχωρίζει τα αντιληπτικά αισθήματα από τα φαντάσματα είναι η διαφορετική εξήγηση. Τα αντιληπτικά αισθήματα προέρχονται από τα ιδιαίτερα αισθητά και τα αισθήματα είναι τα αίτια των φαντασιών. Ο Everson αναγνωρίζει μεταξύ αισθήματος και φαντασίας μία σχέση μεταξύ αιτίου και αιτιατού. Αντίθετα ο M.Schofield στο άρθρο του «Aristotle on the Imagination» έχει μία διαφορετικού τύπου εξήγηση σε σχέση με το ρόλο της φαντασίας. Για τον Schofield η φαντασία δεν έχει αιτιακό ρόλο. Αντίθετα οδηγείται σε μία μηχανιστική (μηχανιστικού) σύμφωνα με την οποία οι συναισθηματικές επιπτώσεις στην συμπεριφορά μας προέρχονται από τα ένδοξα και όχι από τη φαντασία. Τα ένδοξα επηρεάζουν τη σκέψη όχι η φαντασία. Η πίστη δεν είναι η ίδια με τη φαντασία. Όταν πιστεύουμε σε κάτι δοκιμάζουμε και το αντίστοιχο συναίσθημα. Όταν φανταζόμαστε μια ζωγραφιά μπορεί να μη φανταζόμαστε τίποτα. Ο M.Schofield κατανοεί διαφορετικά τη φύση της Αριστοτελικής ψυχολογικής μεθόδου. Ο

Everson πιστεύει ότι ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται να δείξει τη φαντασία ως μία διακριτή ψυχική ικανότητα. Δεν είναι ένας απλός ψυχολογιστής. Ο M.Schofield υποστηρίζει ότι τα ένδοξα επηρεάζουν τις νοητικές καταστάσεις της ψυχής. Ο Αριστοτέλης ναι μεν λαμβάνει υπόψιν τα ένδοξα ως πηγή πληροφοριών είναι όμως ένας ρεαλιστής, ώστε τα ένδοξα δεν συναποτελούν από μόνα τους την αλήθεια. Η φαντασία δεν είναι μία χαλαρή ιδέα.

δ) Η μνήμη και η φαντασία

Στο Περί Μνήμης ο Αριστοτέλης προσπαθεί να καθορίσει την ψυχική ικανότητα στην οποία ανήκει η μνήμη. Αυτό είναι δύσκολο γιατί η μνήμη φαίνεται να ανήκει αρχικά τόσο στην αισθητική όσο και στη νοητική ικανότητα της ψυχής. Δεν ανακαλούμε δηλαδή μόνο παρελθούσες εμπειρίες αλλά και σκέψεις που συνοδεύουν αυτές τις εμπειρίες. Το πρώτο επιχείρημα υπέρ της άποψης ότι η μνήμη ανήκει στο αισθητικό μέρος της ψυχής είναι οντολογικό σύμφωνα με τον Gregoric³⁷. Η μνήμη ανήκει «κατ' ουσία» στο αισθητικό μέρος της ψυχής και κατά «συμβεβηκός» στο νου. Ο Gregoric ακολουθεί όπως και ο Everson το διαχωρισμό της αισθητικής ψυχής *sensory soul* ανάμεσα στην αντιληπτική ικανότητα *perceptual capacity*. Η μνήμη ως λειτουργία σχετίζεται με την ικανότητα της αισθητικής ψυχής να αναβιώνει προϋπάρχουσες εμπειρίες και να τις επεξεργάζεται. Έτσι η μνήμη προϋποθέτει την αντιληπτική ικανότητα της ψυχής και όχι το λογικό μέρος της ψυχής γι' αυτό και ανώτερα ζώα που διαθέτουν αίσθηση διαθέτουν και μνήμη και είναι φρονιμότερα. Η οντολογική διάκριση «κατ' ουσία» και κατά «συμβεβηκός» που βρίσκουμε στον ορισμό της μνήμης στηρίζεται στην υλομορφική εξήγηση της ψυχής. Το περιεχόμενο της μνήμης είναι τα επιμέρους αισθητά και όχι οι καθολικές μορφές των όντων άρα κατ' ουσία ανήκει στο αισθητικό μέρος. Ο Gregoric επισημαίνει στο άρθρο του την αντίθεση του Αριστοτέλη με τον Πλάτωνα στο θέμα της μνήμης με αναφορά στο Φίληβος. Στον Πλάτωνα η μνήμη σχετίζεται αποκλειστικά με το νου ώστε χαρακτηρίζει τη μνήμη σαν κάτι που η ψυχή κάνει από μόνη της, «όταν η ψυχή μονάχη της χωρίς το σώμα ξαναπιάνει τις καταστάσεις που δοκίμασε κάποτε μαζί με το σώμα» (Φιλ 34b 6-8). Στη τετραμερή οντολογική διάκριση του Φίληβου η μνήμη γίνεται μία λειτουργία η οποία εκφράζει τις διανοητικές

³⁷ Pavel Gregoric., Aristotle on the Common Sense, Oxford University Press

(καθαρές) ηδονές της μάθησης που σχετίζονται με το ηθικό περιεχόμενο του μεικτού βίου.

Ο Gregoric ακολουθεί τον Sorabji στο δεύτερο επιχείρημα για την αισθητική βάση της μνήμης. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη δεν υπάρχει μνήμη χωρίς την αίσθηση του χρόνου η οποία είναι η ενσυναίσθηση της χρονικής σύνδεσης των γεγονότων που παρουσιάζονται στη σκέψη με το παρελθόν. Όταν κάποιος ενεργεί μνημονικά λέγει μέσα του ό,τι προηγουμένως είδε. Η μνήμη αναφέρεται σε παρελθούσες εμπειρίες γι' αυτό και όταν λειτουργούμε μνημονικά συνδέουμε το προγενέστερο με το μεταγενέστερο. Η αντίληψη του χρόνου εκφράζει όχι απλά το χρονικό πέρασμα του αισθήματος αλλά μία χρονική σχέση και είναι συστατικό μέρος της μνήμης. Η μνήμη δεν ανήκει αποκλειστικά στο νου γιατί το περιεχόμενο της είναι φαντάσματα που διεγείρουν τη σκέψη σύμφωνα με το τρίτο επιχείρημα, το τέταρτο της αισθητικής βάσης της μνήμης. Ο Gregoric οδηγείται στο άρθρο του στο τέταρτο επιχείρημα της αισθητικής βάσης της μνήμης συνδέοντας τη μνήμη με το πρώτο αισθητικό. Η αίσθηση του χρόνου προϋποθέτει την λειτουργία του πρώτου αισθητικού και η μνήμη προϋποθέτει την αντίληψη του χρόνου και την αντιληπτική εικόνα του αντικειμένου άρα η μνήμη είναι η λειτουργία που αφορά στο πρώτο αισθητικό. Ο Γαληνός πάνω στη μελέτη του για τα Ιπποκρατικά κείμενα θεωρεί ότι δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο πρώτο αισθητικό και την κοινή αίσθηση. Ο Gregoric αναζητά το μέγεθος τη μεταβολή και το χρόνο με την ίδια λειτουργία και τι ακριβώς είναι το πρώτο αισθητικό, έτσι ανατρέχει στα Φυσικά του Αριστοτέλη όπου εκεί βρίσκουμε τη θεωρία του για το χρόνο. Σύμφωνα με το Gregoric μεταξύ του χρόνου της μεταβολής και του μεγέθους υπάρχει αμοιβαία σχέση που έχει οντολογικό χαρακτήρα. Με την έννοια του μεγέθους εννοεί τα όρια ενός σώματος εκτατού στο οποίο συμβαίνει μία μεταβολή. Ο Αριστοτέλης μιλάει για το πρότερο και μεταγενέστερο μια μεταβολής που αποτελεί ένα συνεχές. Η μεταβολή είναι μία κίνηση από μία προγενέστερη σε μία μεταγενέστερη κατάσταση. Ο χρόνος εξαρτάται ψυχολογικά από τη μεταβολή και η μεταβολή στηρίζεται στο μέγεθος. Και οι τρεις αντιληπτικές καταστάσεις προϋποθέτουν την ίδια λειτουργία. Σύμφωνα με πολλούς σχολιαστές όπως ο Zeller και ο Ross το μέγεθος ο χρόνος και η μεταβολή ανήκουν στα κοινά αισθητά και γίνονται αντιληπτά από την κοινή αίσθηση που είναι η ανώτερη δύναμη που συνοδεύει όλες τις ιδιαίτερες αισθήσεις. Ο Kahn έχει αντίρρηση για το εάν ο χρόνος είναι ένα κοινό αισθητό καθώς δεν γίνεται αντιληπτός από τις εξωτερικές αισθήσεις. Ο Gregoric αναφέρει ότι Αριστοτέλης στα Φυσικά θεωρεί το χρόνο ως το μέτρο της μεταβολής και εφόσον η μεταβολή ανήκει στα κοινά αισθητά έτσι και ο χρόνος ανήκει σε αυτά. Η αντίληψη του χρόνου συνδέεται με τη φαντασία η οποία όταν περάσει το αντιληπτικό αίσθημα δημιουργεί τα χρονικά όρια. Ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι θυμόμαστε όταν

η εικόνα ενός πράγματος αναβιώνει μέσα μας μαζί με την εικόνα του χρόνου δηλαδή με τον χρόνο στον οποίο η εμπειρική κατάσταση βιώθηκε. Ο Αριστοτέλης για κίνηση του πράγματος και κίνηση του χρόνου. Έτσι θυμόμαστε όταν υπάρχει συγχρονισμός φαντασίας και χρόνου. Ο Αριστοτέλης δεν συνδέει αποκλειστικά την αίσθηση του χρόνου μόνο με την αντίληψη αλλά και με την κοινή αίσθηση. Η αντίληψη του χρόνου συνδυάζει την αντίληψη με την φαντασία. Στο Περί Ζώων Μορίων (686) η αισθητική ικανότητα της ψυχής sensory soul συνδυάζει την αναπαραστασιακή (imaginative) και αντιληπτική (perceptual) ικανότητα της ψυχής ο Gregoric αποδέχεται ότι η κοινή αίσθηση είναι η ίδια με το πρώτο αισθητικό στο Περί Μνήμης. Η αισθητική ψυχή όταν βλέπει τον πυρσό με τη φωτιά να κινείται κρίνει με την κοινή αίσθηση ότι ο εχθρός πλησιάζει άρα συνδυάζει την αντίληψη με την κρίση της κοινής αίσθησης. Μέσα από τα φαντάσματα η ψυχή λογίζεται τα μέλλοντα. Η φαντασία είναι πάθος της κοινής αίσθησης. Το περιεχόμενο της μνήμης είναι τα φανταστά. Η γνώση των φανταστών ανήκει στο πρώτο αισθητικό. Η αίσθηση η μνήμη ο χρόνος και τα φανταστά συναποτελούν την κοινή αίσθηση. Το ότι η μνήμη είναι σωματικό πάθος φαίνεται και από το ότι κάποιοι άνθρωποι στεναχωρούνται από παραστάσεις ενώ συγκρατούν πολύ τη σκέψη τους. Στεναχωρούνται περισσότερη υγρότητα στην έδρα της αισθήσεως. Ο Gregoric συμφωνεί με τον Kahn αναφέρεται όχι μόνο στην αντίληψη αλλά και σε υποκειμενικές καταστάσεις όπως ο πόνος ο φόβος και η ηδονή. Έτσι ο όρος αίσθηση ή αισθητική ψυχή έχει ευρύτερη σημασία από το γενικό όρο αντίληψη (perception). Το ευρύ φάσμα των παραγών της λέξης η οποία εμπεριέχει τόσο την εξωτερική όσο και την εσωτερική αίσθηση δικαιολογούν γιατί αποδίδουμε αυτή την γενική λειτουργία της ψυχής ως πρώτο αισθητικό. Οι τρεις όροι κοινή αίσθηση αισθητική ψυχή πρώτο αισθητικό ταυτίζονται.

ε) Η αντίληψη της αντίληψης

Η καρδιά αποτελεί το κεντρικό όργανο της αντίληψης αλλά και την πηγή της κίνησης και της θεραπευτικής ικανότητας σύμφωνα με το Περί Ζώων Μορίων 647a25. Ο Αριστοτέλης μιλάει για την καρδιά σαν να είναι το κέντρο της ίδιας της ψυχής. Μάλιστα στο Περί Κινήσεως αρνείται ότι υπάρχει ψυχή σε όλα τα μέρη του σώματος 9(703a 37-b1). Τα μέρη του σώματος έχουν ζωή γιατί συνδέονται με την καρδιά. Έτσι όλα τα ιδιαίτερα αισθητήρια έχουν την ικανότητα της αντίληψης όχι μόνο επειδή έχουν μία υλική βάση αναγκαία η οποία

επηρεάζεται από τα ιδιαίτερα αισθητά αλλά επειδή συνδέονται με το κεντρικό όργανο την καρδιά. Αυτό επιβεβαιώνεται και στο Περί Ύπνου όπου ο Αριστοτέλης εξηγεί την ικανότητα της ενσυναίσθησης (awareness) των αλλαγών στα αισθητήρια όργανα με αναφορά στην κοινή δύναμη που συνοδεύει όλες τις αισθήσεις με την οποία το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ότι βλέπει η ακούει. Υπάρχει ένα κοινό μέρος στην ψυχή ένα κοινό αισθητήριο όργανο με το οποίο το υποκείμενο κρίνει ότι γεύσεις διαφέρουν από τα χρώματα. Ενώ η ουσία κάθε αίσθησης είναι διαφορετική με την κοινή αυτή δύναμη το υποκείμενο αντιλαμβάνεται ότι αντιλαμβάνεται και κρίνει τις διαφορές μεταξύ γεύσεων και χρωμάτων. Η κοινή αυτή δύναμη βρίσκεται στο κεντρικό όργανο την καρδιά. Η ικανότητα των αισθητηρίων οργάνων να αντιλαμβάνονται τα αισθητά εξαρτώνται από το κοινό όργανο την καρδιά. Γι' αυτό και οι ιδιαίτερες αισθήσεις είναι ανενεργές κατά την κατάσταση του ύπνου όταν η κήλη αίσθηση δεν λειτουργεί. Παρ' ότι το όργανο της αφής θα έχει την ικανότητα να ζεσταίνεται ή να ψύχεται όταν το υποκείμενο κοιμάται τέτοιες αλλαγές δεν μπορούν να παραγάγουν αισθήματα καθώς το υποκείμενο δεν έχει την ικανότητα να αντιληφθεί το αίσθημα. Η ικανότητα της αντίληψης δεν εξαρτάται από την κατάσταση των οργάνων αλλά από το κεντρικό όργανο της καρδιάς. Στο Περί Ύπνου σύμφωνα με τον Everson ο Αριστοτέλης θεωρεί την κοινή αντιληπτική δύναμη υπεύθυνη για την «συνείδηση» των αντιληπτικών αλλαγών. Ο Everson χρησιμοποιεί τον όρο ενσυναίσθηση «awareness». Το υποκείμενο στην κατάσταση της εγρήγορσης μπορεί να έχει ενσυναίσθηση της αλλαγής όταν μπορεί να ασκήσει τόσο την ικανότητα της αίσθησης όσο και την ικανότητα της αντίληψης της αντίληψης. Αυτό προϋποθέτει όχι μόνο τη λειτουργία των ιδιαίτερων οργάνων αλλά και τη λειτουργία της καρδιάς που είναι η διευθύνουσα αρχή. Ο Ross μιλάει για μια μορφή αυτοσυνείδησης (self-consciousness). Ο Kahn στο άρθρο του «Sensation and Consciousness» συμφωνεί με την παρατήρηση του Ross.

στ) Τα αισθητήρια όργανα

Σύμφωνα με τον T.K Johansen ³⁸ ο Αριστοτέλης φαίνεται να έχει μία ινστρουμεταλιστική αντίληψη καθώς αποτελούν το απαραίτητο όργανο της αντίληψης. Στη σύγχρονη επιστήμη η εξήγηση της αντίληψης γίνεται με αναφορά σε φυσικές διεργασίες. Έτσι η όραση είναι μία φυσική διαδικασία καθώς οι νευρώνες μεταφέρουν τα αντιληπτικά ερεθίσματα στο εγκέφαλο. Ο Friedrich Solmsen 1961 αμφιβάλλει για το εάν η κίνηση ή

³⁸ T.K Johansen., Aristotle on the Sense-Organs, Bristol

η πραγμάτωση μιας αίσθησης που συμβαίνει όταν το μάτι βλέπει το αυτί ακούει έχει μια φυσική εξήγηση. Η παρατήρηση του Solmsen υποστηρικτική ιδιαίτερα από τον Myles Burnyeat. Σύμφωνα με τον Burnyeat στην αντιληπτική θεωρία του Αριστοτέλη δεν υπάρχει μια φυσιολογική διαδικασία που να σχετίζεται με την αντίληψη ενός χρώματος ή ενός ήχου όπως η ύλη σε σχέση με τη μορφή. Το κύριο αντεπιχείρημα στην μη υλική εξήγηση του Burnyeat είναι η άποψη ότι Αριστοτέλης υπήρξε πρόδρομος της σύγχρονης λειτουργικής θεωρίας όπως τη θεμελίωσε ο H. Putnam.

Ο λειτουργισμός θεωρεί ότι ο ανθρώπινος νους μπορεί να επιτελεί νοητικές λειτουργίες που είναι ανάλογες με εκείνες ενός υπολογιστή ή μιας μηχανής. Έτσι οι νοητικές καταστάσεις είναι λειτουργικές καταστάσεις που μπορούν να εξηγηθούν μέσα από έναν αριθμό διαφορετικών αιτιακών φυσικών καταστάσεων. Έτσι μπορούμε να ορίσουμε την αίσθηση του κόκκινου χρώματος σαν μια νοητική κατάσταση που συμβαίνει σ' ένα ζώο όταν το οπτικό του κέντρο επηρεάζεται από εξωτερικά φώτα ή το αίμα (εξωτερικό αίτιο) και τα οποία προκαλεί στο ζώο μια ανάλογη πεποίθηση ή συμπεριφορά (εσωτερικό αποτέλεσμα), ότι, δηλαδή, υπάρχει ένα κόκκινο αντικείμενο μπροστά του.

Ο λειτουργισμός εξηγεί τις νοητικές καταστάσεις μέσα από σχέσεις αιτίου και αποτελέσματος (μηχανικός λειτουργισμός). Τα εξωτερικά ερεθίσματα επηρεάζουν μηχανικά τη λειτουργία του εγκεφάλου που λειτουργεί όπως μια υπολογιστική μηχανή. Αυτή η μορφή λειτουργισμού αποφεύγει τόσο την μορφή αναγωγισμού που υποστηρίζει η θεωρία της ταυτότητας όσο και τον καρτεσιανό οντολογικό δυϊσμό.

Οι λειτουργιστές μπορούν να συμφωνούν, ειδικά, με τους οπαδούς της θεωρίας της ταυτότητας ότι μια συγκεκριμένη δεδομένη νοητική κατάσταση όπως ο πόνος μπορεί να αναχθεί σε μια συγκεκριμένη φυσική αλλαγή τη δεδομένη χρονική στιγμή για παράδειγμα στο κάψιμο (token identity theory).

Ωστόσο διαφωνούν γενικά με εκείνους τους οπαδούς της θεωρίας που υποστηρίζουν ότι ένας τύπος νοητικής κατάστασης μπορεί να αναχθεί σε ένα τύπο συγκεκριμένου φυσικού γεγονότος (type identity theory), για παράδειγμα ότι το να αισθανόμαστε πόνο είναι πάντα όμοιο ή ανάγεται πάντα στο φυσικό γεγονός της φωτιάς. Ο πόνος είναι μια νοητική κατάσταση που μπορεί να εξηγηθεί από ποικίλο φάσμα ή διαφορετικούς τύπους φυσικών καταστάσεων. Υπό αυτή την έννοια οι νοητικές καταστάσεις για τον λειτουργισμό ως λειτουργικές καταστάσεις δεν ανάγονται ή δεν περιορίζονται σ' ένα τύπο φυσικής κατάστασης. Οι νοητικές καταστάσεις πραγματώνονται «ποικιλοτρόπως» φυσικά ώστε δεν εξαρτώνται από ένα τύπο φυσικής αλλαγής.

Ο λειτουργισμός κατά δεύτερο λόγο προσπαθεί να αποφύγει και τη θεωρία του οντολογικού δυϊσμού σύμφωνα με τον οποίο οι νοητικές καταστάσεις είναι ανεξάρτητες από τις φυσικές. Ο οντολογικός δυϊσμός αρνείται και τις δύο εκδοχές της θεωρίας της ταυτότητας. Οι δυϊστές δε θα απορρίψουν μόνο τη θεωρία ταυτότητας του τύπου ώστε κανένας τύπος νοητικού γεγονότος δεν ανάγεται σε κανένα τύπο φυσικής αλλαγής (type theory) αλλά αρνούνται και το ενδεχόμενο ένα συγκεκριμένο γεγονός να έχει μια συγκεκριμένη φυσική εξήγηση (token theory) την οποία και δέχονται λειτουργιστές.

Ο λειτουργισμός ακολουθεί μια ενδιάμεση πορεία, μια μετριοπαθή στάση μεταξύ αναγωγισμού και του οντολογικού δυϊσμού. Οι μοντέρνοι φιλόσοφοι προσπαθούν να βρουν μια μέση οδό ώστε να αποφεύγουν τόσο το αδιέξοδο της αναγωγικής θεωρίας όσο και το αδιέξοδο του οντολογικού δυϊσμού.

Ο Η. Putnam αναφέρει ότι η άποψη του σχετικά με τον λειτουργικό χαρακτήρα των νοητικών γεγονότων ήταν ίδια με εκείνη του Αριστοτέλη. Ο Johansen σε σχέση με την εκτίμηση του Putnam για την Αριστοτελική θεωρία του νου προσπαθεί να εξηγήσει σε ποιο βαθμό οι νοητικές καταστάσεις για το Αριστοτέλη εξηγούνται μέσω της ανθρώπινης φυσιολογίας. Για το Αριστοτέλη οι νοητικές καταστάσεις δεν εξηγούνται εξ ολοκλήρου από όλους τους διαφορετικούς τύπους φυσικών αλλαγών όπως υποστηρίζει ο λειτουργισμός. Από την άλλη ο λειτουργισμός αδυνατεί να εξηγήσει καταστάσεις όπως η προθετικότητα (intentionality). Σε μια ανάλογη θέση με εκείνη του Η. Putnam στο πλαίσιο της ματεριαλιστικής εξήγησης η M. Nussbaum συνδέει την θεωρία του αριστοτελικού νου με την υλομορφική θεωρία. Έτσι, μια μπρούτζινη σφαίρα είναι σύνθετη από ένα μπρούτζινο υλικό και ένα σφαιρικό σχήμα ή μορφή. Όμοια και ο ανθρώπινος οργανισμός αποτελεί από αίμα και οστά τα οποία έχουν και μια ανάλογη μορφή ή δομή. Τόσο ο Η. Putnam όσο και η M. Nussbaum υποστηρίζουν ανάλογα ότι όπως η σφαίρα γίνεται από διαφορετικά υλικά έτσι και η ψυχή όπως και οι ψυχικές τις καταστάσεις πραγματώνονται μέσα από διαφορετικά υλικά. Τόσο η θεωρία του λειτουργισμού όσο και η θεωρία του υλομορφισμού ανήκουν στο πλαίσιο της ματεριαλιστικής εξήγησης. Σύμφωνα με την θέση και των δύο θεωριών ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι οι νοητικές καταστάσεις μπορούν να πραγματωθούν μέσα από διαφορετικές υλικές αλλαγές. Όπως οι λειτουργιστές έτσι και R. Sorabji δίνει μία αντίστοιχη υλική εξήγηση. Έτσι υποθέτει ότι όταν βλέπουμε το μάτι περνάει μία αλλοίωση όμοια με την ποιότητα του αισθητού. Εάν οι λειτουργιστές και ο Sorabji είχαν δίκιο τότε η αντίληψη θα ήταν απλά μία φυσική παθητική κατάσταση. Ο Αριστοτέλης όμως σύμφωνα με τον Johansen αναφέρει ότι όλες οι αλλαγές που απαιτούνται ώστε το υποκείμενο να μπορεί να αντιλαμβάνεται έχουν ολοκληρωθεί ήδη κατά τη γέννηση του. Ο Sorabji

λανθασμένα υποθέτει ότι όταν βλέπουμε το κόκκινο το μάτι γίνεται κόκκινο. Ο Johansen δίνει ιδιαίτερη έμφαση στο ότι η ψυχή είναι η αιτία των ζώντων οργανισμών. Τα έμψυχα όντα εξηγούνται φυσικώς. Ο Αριστοτέλης μελετάει τη ψυχή σαν φυσικός επιστήμονας χωρίς να αναιρεί τις αισθητές ποιότητες. Σύμφωνα με το Lloyd ο οποίος συνδέει άμεσα τη θεωρία της ψυχής με τη ζωολογία ώστε τα μέρη του σώματος είναι όργανα που υποστηρίζουν τις λειτουργίες της ψυχής ώστε αυτές να πραγματωθούν θεωρεί ότι λειτουργιστές αποτυγχάνουν να αναγνωρίσουν την Αριστοτελική τελεολογία και τείνουν προς μία μηχανιστικού τύπου εξήγηση. Η ύλη βρίσκεται σε μία σχετική αναφορά με τη μορφή έτσι όταν μιλάμε για τον αναβρασμό του αίματος γύρω από την καρδιά εννοούμε ότι ήδη το υποκείμενο βρίσκεται σε μία δυνάμει κατάσταση ώστε να αισθανθεί θυμό. Ο θυμός δεν μπορεί να πραγματωθεί σε διαφορετικούς τύπους ύλης ή διαφορετικές φυσικές αλλαγές πέρα από τον αναβρασμό του αίματος όπως λανθασμένα η μηχανική μορφή λειτουργισμού. Διαφορετική υλική βάση συνεπάγεται διαφορετικές μορφές παθών. Η ύλη σχετίζεται με τη μορφή. Υπάρχουν όρια. Τα όρια τίθενται από την αναγκαιότητα της ύλης. Η μελέτη των αισθητήριων οργάνων είναι σημαντική γιατί φανερώνει ότι η Αριστοτελική τελεολογία δεν είναι μονολιθική όπως παρατηρεί ο Johansen.

Ο Hamlyn³⁹ επικεντρώνεται ιδιαίτερα στον αριστοτελικό υλομορφισμό εξετάζοντας ποιες μπορεί να είναι οι οντολογικές προεκτάσεις μιας τέτοιας εξήγησης σχετικά με τη θεμελίωση της ψυχής. Έτσι διακρίνει τον υλομορφισμό σε δύο επιμέρους μορφές. Η πρώτη μορφή είναι ο ασθενής ματεριαλισμός όπως εκφράζεται από τον J. Barnes. ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί την άποψη της φυσικής δομής ώστε να περιγράψει τη σχέση σώματος και ψυχής ή νου. Το σώμα αποτελεί τη φυσική δομή της ψυχής. Η άποψη ότι τα σώματα συναποτελούν την ψυχή όπως η ιδιότητα του πήλινου αποτελεί τη μορφή του βάζου μας φέρνει κοντά στην ασθενή μορφή ματεριαλισμού. Η περισσότεροι σχολιαστές υποθέτουν ότι ο αριστοτελικός υλομορφισμός εκφράζει μία μορφή ασθενούς ματεριαλισμού. Εφόσον ο Αριστοτέλης επιδιώκει να αποφύγει το αδιέξοδο του οντολογικού δυισμού. Η δεύτερη μορφή υλομορφισμού αποδέχεται την λειτουργική εξήγηση ως προς τη σχέση σώματος και ψυχής λαμβάνοντας υπόψιν την αριστοτελική τελεολογία. Ο Irwin υποστηρίζει ότι ο Αριστοτέλης εκφράζει στα Μετεωρολογικά (390 a 10-15) μία μορφή τελεολογικού λειτουργισμού όταν αναφέρει ότι τα πράγματα ορίζονται από τη λειτουργία την οποία επιτελούν και η λειτουργία είναι ανάλογη με το είδος στο οποίο κάτι ανήκει ώστε το άτι πραγματώνει τη λειτουργία του όταν μπορεί να δει.

³⁹ D.W. Hamlyn Aristotle De Anima (μετφ. εις. σχολ) Clarendon Press, Oxford 1993

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

α. Η νεότερη φιλοσοφία του νου (η φυσικαλιστική εξήγηση).

Ένα ερώτημα που θα μπορούσε να τεθεί σε σχέση με την θεωρία της ψυχής στον Αριστοτέλη είναι εάν μπορούμε να μιλήσουμε, ως ένα βαθμό, και για μια θεωρία του νου με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται τα νοητικά γεγονότα η σύγχρονη φιλοσοφία του νου.

Ο Stephen Everson στο άρθρο του για την ψυχή στον Αριστοτέλη προσπαθεί να διαχωρίσει τη μορφή της αριστοτελικής νόησης από τις σύγχρονες φιλοσοφικές (ερμηνευτικές) παραδοχές οι οποίες έχουν αποδεσμεύσει τις νοητικές λειτουργίες από τον αυτόνομο χαρακτήρα του νου και τείνουν προς μια μορφή λειτουργικής αναγκαιότητας που ανάγει τα νοητικά γεγονότα σε φυσιολογικές λειτουργίες (θεωρία λειτουργισμού)⁴⁰.

Στην εισαγωγή του άρθρου του ο Everson απορρίπτει κάθε προσπάθεια συσχέτισης της «ειδητικής» θεωρίας του νου με την σύγχρονη επιστημονική αντίληψη του νου, καθώς μια τέτοια αναγωγή θα οδηγούσε, ερμηνευτικά, σ' ένα αναχρονιστικό ολίσθημα. Χαρακτηριστικά ο J. Searle επισημαίνει ότι η οντολογία του νοητικού είναι στην ουσία της υποκειμενική και όχι αντικειμενική, γιατί αναγνωρίζει υποκειμενικές

⁴⁰ Οι σύγχρονες θεωρίες του νου (η θεωρία του μπιχεβιορισμού, του φυσικαλισμού, του λειτουργισμού) αποδεσμεύονται από την τελεολογική εξήγηση της νόησης και επικεντρώνονται σε λειτουργίες – μηχανικές – σχέσεις του νου με τα αντιληπτικά ερεθίσματα του σώματος., Βλ. J. Searle., Ανακαλύπτοντας Ξανά το Νου, p.p. 22 κ.ε. Χαρακτηριστικά οι οπαδοί του καταλυτικού υλισμού (eliminative materialists) υποστηρίζουν ότι οι νοητικές καταστάσεις δεν υπάρχουν καθόλου και επίσης ότι η συνείδηση ως εσώτερα προσωπικά ποιοτικά φαινόμενα συναίσθησης ή επίγνωσης είναι ανύπαρκτη, ή ό,τι η συνείδηση είναι μια ανώτερη λειτουργία του εγκεφάλου που υπάγεται στη νευροβιολογία.

καταστάσεις της συνείδησης⁴¹. Στον Αριστοτέλη η έννοια της αισθητικής ψυχής της συνείδησης ή ενσυναίσθησης είναι διαχωρισμένη από την καθαρή σκέψη, την επιστήμη και αιτιότητα. Ο Everson επιχειρηματολογεί υπέρ της άποψης ότι η ψυχολογική πραγματεία, καθεαυτή, διαπραγματεύεται γνωστικά θέματα (μνήμη, αντίληψη, επιθυμία) τα οποία συμπίπτουν με το γνωστικό (θεματικό) αντικείμενο της σύγχρονης φιλοσοφίας του νου, ωστόσο η αριστοτελική οπτική φαίνεται πως είναι εντελώς διαφορετική⁴².

Η φύση της ψυχής και του νου δεν αποκλίνει από το χωρίο της αριστοτελικής τελεολογίας όπως φαίνεται, ήδη, από τον μεθοδικό ορισμό της ψυχής. Η αριστοτελική τελεολογία συγκριτικά με την πλατωνική θα μπορούσε να χαρακτηριστεί εσωτερική με την σημασία ότι η ψυχή δεν αποτελεί μια εξωτερική (έλλογη) κίνηση όπως ο πλατωνικός δημιουργός. Η σύγχρονη φιλοσοφία του νου ερμηνεύει τη νόηση με καθαρά (υλιστικό) φυσικαλιστικό τρόπο. Ο νους κινείται όχι από εσωτερικά αίτια αλλά από φυσικούς εξωτερικούς παράγοντες. Ο Barnes έχει αποδώσει στον Αριστοτέλη ως προς την εξήγηση των παθών μια ασθενή μορφή φυσικαλισμού. Σύμφωνα με τις βασικές αρχές του οντολογικού φυσικαλισμού δεν μπορούν να υπάρξουν καθαρά νοητικές οντότητες

⁴¹ Ο J. Searle διαχωρίζει σαφώς την οντολογία από την αιτιότητα (p.p. 35-44). Σύμφωνα με τις βασικές του θέσεις : α) η συνείδηση δεν μπορεί να αγνοηθεί. Η αναφορά σε νοητικές καταστάσεις ή φαινόμενα της νοητικής ζωής προϋποθέτει την μελέτη της συνείδησης. β) η πραγματικότητα δεν μπορεί να είναι στο σύνολο της αντικειμενική εφόσον ένα μέρος της περιέχει προσωπικές (υποκειμενικές) προκαταλήψεις. Η συνείδηση έτσι και η υποκειμενικότητα είναι ουσίωση στοιχεία της νόησης. γ) είναι λάθος να υποθέσουμε ότι η οντολογία του νοητικού είναι αντικειμενική. Επειδή τα νοητικά φαινόμενα συνδέονται κατά τρόπο ουσιαστικό με την συνείδηση και επειδή η συνείδηση είναι στην ουσία της υποκειμενική, έπεται ότι η οντολογία του νοητικού είναι στην ουσία της υποκειμενική οντολογία.

⁴² St. Everson., «Psychology» (to pillage even Aristotle's psychological writings in search of a theory of the mind is to run an obvious risk of anachronism. Although they contain discussions of many of the staple topics of contemporary philosophy of mind.....the subject matter of Aristotelian «psychology», however, is demarcated in a quite different way from that Studied by the contemporary psychologist. Aristotle is rather concerned to give an account of all those <activities> which are characteristic of <living> things), p. 168, Cambridge Companion to Aristotle.

όπως οι καρτεσιανές ιδέες και επιπλέον οι νοητικές ιδιότητες έχουν καθαρά φυσική βάση. Ο Barnes συγχέει την φυσικαλιστική και καρτεσιανή μορφή εξήγησης της νόησης⁴³. Ο Αριστοτέλης θεωρεί, απλά, ότι τα αντιληπτικά αισθήματα έχουν μια εσωτερική κοινή δύναμη ως «μορφές» του σώματος καθώς η αντίληψη περιλαμβάνει και την εσωτερική εμπειρία από την άλλη, διαφοροποιείται από την οντολογική διακριτότητα της καρτεσιανής νόησης.

Το δεύτερο σημείο διάκρισης είναι ότι ενώ η σύγχρονη γνωστική ψυχολογία επικεντρώνεται σε γνωσιακές καταστάσεις όπως η συνείδηση και η προθετικότητα που αποτελούν νοητικά γεγονότα που έχουν μια φυσική βάση (θεωρία επιγένεσης) ο Αριστοτέλης ενδιαφέρεται να καταδείξει εκείνες τις ψυχικές ικανότητες που χαρακτηρίζουν την «ουσία» ενός ζωντανού οργανισμού (βιόμορφο μοντέλο)⁴⁴, ώστε δεν είναι τυχαίο ότι τόσο τα βιολογικά του έργα⁴⁵, όσο και η ψυχολογική του πραγματεία

⁴³ Ο J. Barnes θεωρεί ότι ο Αριστοτέλης ως προς την θεωρία συγκρότησης των συναισθημάτων στο Α' Βιβλίο από το Περί Ψυχής παρουσιάζεται περισσότερο καρτεσιανός υιοθετώντας μια μορφή εσωτερικού δυϊσμού μεταξύ των φυσικών και νοητικών γεγονότων, όπως οι δύο καρτεσιανές υποστάσεις. Ο Barnes παρουσιάζει τον Αριστοτέλη αναγωγικό σύμφωνα με την καρτεσιανή μεθοδολογία. Επιπλέον, σύμφωνα με τις βασικές αρχές του οντολογικού φυσικαλισμού δεν μπορούν να υπάρξουν καθαρές έννοιες όπως οι έμφυτες ιδέες του Descartes. Δεύτερον, ο νους εξαρτάται από το σώμα. Στην καρτεσιανή μεθοδολογία ο νους είναι διακριτή οντότητα. Στο πλαίσιο του οντολογικού φυσικαλισμού βρίσκουμε τη θεωρία της επι-γένεσης σύμφωνα με την οποία κάθε νοητική αλλαγή ή γεγονός επιγίνεται ως αποτέλεσμα της φυσικής αλλαγής. Ο καρτεσιανός τρόπος εξήγησης διαφέρει από την θεωρία της επι-γένεσης. Ο Barnes συγχέει τον φυσικαλισμό με την καρτεσιανή μορφή της νόησης. Εάν συνδέαμε Τον Αριστοτέλη με τον φυσικαλισμό θα μπορούσαμε τουλάχιστον στο Α' Βιβλίο από το Περί Ψυχής να βρούμε στοιχεία από την θεωρία της επι-γένεσης στο βαθμό που τα αντιληπτικά αισθήματα «επιγίνονται» ως μορφές επί του σώματος, όμως, ο Αριστοτέλης δεν μπορεί να έχει μια καρτεσιανού τύπου εξήγηση.

⁴⁴ Στην αρχή του Β' Βιβλίου (412 α) αναζητά τον γενικό ορισμό της ψυχής (ό κοινότατος λόγος) ξεκινώντας από το οντολογικό ζεύγος ύλη-μορφή. Ανάλογα Μετ. Φυσ. Δ,8 (1028b) δίνει τις διαφορετικές εκδοχές του όρου «ουσία». Η οργανικότητα είναι σύνθετη ουσία. Το φυσικό σώμα μετέχει της ουσίας. Ο ορισμός της ψυχής εκφράζει την αιτιώδη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στην ζωτικότητα με την οργανική σημασία του και στην «ουσία» της ύπαρξης.

⁴⁵ Σύμφωνα με τον Balme ο Αριστοτέλης στρέφεται, κατά κανόνα, στα ατομικά έμβια όντα για να εξετάσει το μορφικό αίτιο που οδηγεί στην διατήρηση του γενικότατου φυσικού Είδους. Περί Ζώων γενέσεως 730 b 1-2 και 19-23. Ο Balme βλέπει την μορφή ως

εμπεριέχουν συμπληρωματικά στοιχεία για την θεωρία της ψυχής. Η ψυχή ερμηνεύεται ολιστικά ώστε δεν περιορίζεται σε συγκεκριμένες γνωσιακές καταστάσεις. Ο Αριστοτέλης μιλάει για ατομικές υποστάσεις (ψυχές) που κάθε μια αποτελεί μια ενική ουσία που δρα προς το βέλτιστο. Ο κόσμος είναι ένα σύνολο έμβιων όντων. Η νεότερη φιλοσοφία του νου μιλάει για νόες έτσι θέτει και το πρόβλημα των άλλων νοών. Ο Αριστοτέλης μελετάει τα έμψυχα όντα ως μέρος των φυσικών σωμάτων επιμερίζοντας το ουσιώδες γνώρισμα του Είδους. Σε μια θεωρία της ψυχής περιλαμβάνονται επιπρόσθετα έννοιες ανάπτυξης και θρέψης ώστε να εξηγηθεί η φυτική και θρεπτική ψυχή. Η νεότερη φιλοσοφία του νου ενδιαφέρεται στο πως δημιουργούνται νοητικά γεγονότα (συνείδηση-πρόθεση) στο πλαίσιο της σχέσης σώματος και νου, έτσι, έχουν διατυπωθεί διαφορετικές θεωρίες, όπως η θεωρία της αλληλεπίδρασης του Descartes ο οποίος προσπαθεί να διατυπώσει μια αιτιακή εξήγηση αναγόμενος σε μια φυσική βάση το «κωνάριον».

Ο θεωρητικός καθορισμός της ψυχής δεν εξαντλείται μόνο στο επίπεδο της ύπαρξης αλλά γίνεται ο αιτιώδης λόγος ανώτερων θεωρητικών ικανοτήτων (ενεργητικός νους). Αυτή η μορφή ολιστικής εξήγησης στην σύγχρονη επιστήμη της ψυχολογίας δεν υπάρχει. Το θεωρητικό αντικείμενο μελέτης έχει σπάσει σε επιμέρους τομείς ώστε η έννοια της «έλλογης υπόστασης» ή του «έλλογου υποκειμένου» θα αντικατασταθεί από την έννοια της «ενσυνείδητης μορφής» (νους) που υπακούει σε μια φυσική νομοτέλεια δικαιολογώντας μ' αυτό τον τρόπο το διαχωρισμό ύπαρξης και νόησης. Ο Everson θεωρεί ότι μεθοδικά το κριτήριο που διαχωρίζει το πλαίσιο εξήγησης της αριστοτελικής ψυχής από την

την ενεργητική δύναμη που επιδρά στην ύλη. Ανάλογα και στην θεωρία της ψυχής, η ψυχή ως ουσία είναι η κινητική δύναμη της ζωής. Και ο Gotthelf θεωρεί ότι ο αριστοτελικός έμβιος κόσμος αποτελείται από αυτοδύναμες ατομικές υπάρξεις κάθε μια ξεχωριστά δρα προς το βέλτιστο. Ο Αριστοτέλης, όπως και ο Ηράκλειτος στο μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας, ακολουθεί το βιόμορφο μοντέλο σύμφωνα με το οποίο η ψυχή γίνεται το ζωτικό αίτιο του σώματος. Η ύπαρξη συνδέεται με την αυτοεκπλήρωση του όντος.

σύγχρονη θεωρία του νου δεν είναι η διάκριση νοητού και φυσικού όπως υποθέτει η θεωρία της επι-γένεσης αλλά η διάκριση έμψυχου – άψυχου «λέγομεν οὖν ἀρχὴν λαβόντες τῆς σκέψεως διωρίσθαι το ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν»⁴⁶. Ο νους είναι μέρος της ατομικής ψυχής. Σκοπός του είναι να καταδείξει την φύση της ψυχής η οποία αποτελείται από ικανότητες. Έτσι στο Περί Ζώων Μορίων υποστηρίζει την ψυχοφυσική ενότητα (667 b 21). Ο όρος «ψυχή» εμπεριέχει τον όρο «νου», όπως υποστηρίζει και ο M. Frede.

Το τρίτο σημείο διάκρισης είναι ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι η ψυχή αποτελεί μια ενεργητική δύναμη που δρα μορφικά επί του φυσικού σώματος, άρα, υπό μια έννοια κινεῖ φυσικῶς όπως η μορφή. Στο Β' Βιβλίο από τα Φυσικά ο Αριστοτέλης αναφέρει ότι η μορφή κινεῖ ως αρχή κίνησης, χωρίς η ίδια να είναι φυσική⁴⁷. Άρα ο Αριστοτέλης ορίζει την ψυχή ως αρχή αυτοκίνησης όπως η πλατωνική ψυχή στο ύστερο έργο (Τίμαιος). Στη νεότερη ψυχολογία η κίνηση αφορά εξωτερικές επιδράσεις και όχι εσωτερικές ποιοτικές καταστάσεις. Στην αριστοτελική σκέψη η κίνηση των αισθήσεων από τα όργανα στην καρδιά εκφράζει την βιολογική ενότητα του οργανισμού.

Συνοψίζοντας τις βασικές θέσεις ως προς την θεωρία του νου στην ψυχολογική πραγματεία βρίσκουμε αφενός ένα καθαρά ανθρωπομορφικό μέρος εξήγησης και αφετέρου μια μορφή κοσμολογικής εξήγησης που συνάδει με την θεωρία του κινούντος ακινήτου και την καθαρή μορφή του διανοητικού βίου, Έτσι, α) η ψυχή είναι άμεσα συναρτημένη με την ύπαρξη (βιολογική εξήγηση)⁴⁸, β) η ψυχή αποτελεί την μορφική αρχή του

⁴⁶ St. Everson., «Psychology», (what determines the scope of his psychology in the recognition of a distinction to be drawn between the mental and the physical, but rather that between the living and the dead), p. 168, Cambridge Companion to Aristotle.

⁴⁷ Φυσ. II, 198 α 35-b4, «οι αρχές όμως που προκαλούν τη φυσική κίνηση είναι δύο, και η δεύτερη από αυτές δεν είναι φυσική...όπως η μορφή των όντων».

⁴⁸ Ο Αριστοτέλης, όπως και ο Ηράκλειτος, ακολουθεί το βιόμορφο μοντέλο σύμφωνα με το οποίο ο κόσμος είναι ένας ζωντανός οργανισμός, «κόσμον τόνδε, τόν αὐτόν ἀπάντων,

όντος (οντολογική εξήγηση), γ) συναποτελείται από επιμέρους ικανότητες (οργανική αντίληψη), δ) ο λόγος για την ψυχή είναι σύνθετος (θεωρία αιτιότητας), ε) ο νους είναι αξιωματικά τόπος των ειδών (413 b 25-30).

Ο ενεργητικός νους εισάγεται ως υπόθεση εργασίας στο πλαίσιο της οντολογικής εξήγησης της ενότητας. Ο Αριστοτέλης ακολουθεί την ηρακλείτεια παράδοση σύμφωνα με την οποία ο νους ενώνει τα επιμέρους ζεύγη των αισθητών και αποτελεί μια μορφή αυτό-επίγνωσης της ενότητας.

Ο Αριστοτέλης παραμένει μέσα στην αρχαϊκή ελληνική παράδοση. Από τους αριστοτελικούς σχολιαστές ο C. Kahn, ο M. Frede και ο R. Sorabji αναγνωρίζουν τον σύνθετο χαρακτήρα και το μεγάλο εύρος της αριστοτελικής αισθητικής ψυχής, αντιδιαστέλλοντας την, από τον καρτεσιανό χαρακτήρα της νόησης.

β. Ο αντικαρτεσιανός τρόπος εξήγησης.

Ο Descartes προσπαθεί να βρει ένα σημείο επαφής μεταξύ των δύο υποστάσεων για να εξηγήσει τα ανθρώπινα πάθη. Έτσι, εκφράζει στο πλαίσιο της θεωρίας για το κωνάριον, ένα μικρό αδένιο στο κέντρο του

οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα». Σύμφωνα με το απόσπ. 51 από την έκδοση του Ε. Ρούσσου που ακολουθεί τον Marcovich, το πῦρ αποτελεί την κοσμολογική αρχή που ανάβει και σβήνει με μέτρο. Οι διαδοχικές τροπές του πυρός συμβολίζουν την σταθερή εναλλαγή των φαινομένων. Το πῦρ στο αναφορικό επίπεδο συμβολίζει τον θεϊκό λόγο. Στην προεπιστημονική σκέψη η θερμή ουσία και το καθαρό φως συμβολίζουν την ζωή, ενώ η ψυχρή ουσία τον θάνατο και την φθορά. Η ψυχή στον Ηράκλειτο αποτελεί μέρος του κοσμικού πυρός. Έτσι, δεν ταυτίζεται με το κοσμικό πῦρ, αλλά ακολουθεί την διαδικασία της περιοδικής εκπύρωσης, την εναλλαγή από το θάνατο στη ζωή, σύμφωνα και με το μοντέλο της λαμπαδιοδρομίας.

εγκεφάλου, μια μορφή αλληλεπίδρασης⁴⁹, ωστόσο η οντολογική διακριτότητα των δύο υποστάσεων, εκ προοιμίου, δεν μπορεί να εξηγήσει την μορφή αλληλεπίδρασης που υποθέτει στη θεωρία των ανθρώπινων παθών.

Ο Descartes στο Έκτο Μετ. Στοχασμό θεμελιώνει την αρχή διακριτότητας σώματος και νόησης, στηριζόμενος στο επιχείρημα της αδιαίρετης και απλής φύσης της νόησης σε σχέση με την σύνθετη φύση του σώματος. Στον πλατωνικό Φαίδωνα βρίσκουμε ένα ανάλογο επιχείρημα μεταξύ της αμερούς ψυχής και του σύνθετου σώματος. Ανάλογα, και στον Αριστοτέλη διακρίνουμε τον μικτό και απαθή χαρακτήρα της νόησης, ωστόσο ο Αριστοτέλης δεν αποφαίνεται οντολογικά υπέρ μιας διακριτής υπόστασης, αλλά υπέρ μιας διακριτής ουσίας που είναι ο καθαρός νους. Η απλότητα και η καθαρότητα της ατομικής συνείδησης συνδέεται με το επιχείρημα της σαφούς και διακριτής αντίληψης στον Descartes. Ο νους ως διαφορετική υπόσταση ανάγεται στις απλές φύσεις που συνιστούν το καθαρό περιεχόμενο του. Η καθαρή μορφή της νόησης συνδέεται με μια μορφή καθαρής εποπτείας. Ο Descartes χρησιμοποιεί τον όρο “intueri”. Ο Descartes θεμελιώνει την έννοια του σκεπτόμενου υποκειμένου ώστε ο νους αποτελεί την ουσία της ύπαρξης. Έτσι αποφαίνεται υπέρ του οντολογικού διαχωρισμού της σκέψης που είναι μη εκτατή από τα αντιληπτικά αισθήματα, ώστε έρχεται σ' αντίθεση με την ψυχοφυσική εξήγηση των αντιληπτικών αισθημάτων που δίνει ο Αριστοτέλης. Η ουσία της ύπαρξης για τον Αριστοτέλη είναι σύνθετη σ' αντίθεση με την καρτεσιανή αντίληψη για την ύπαρξη σύμφωνα με την οποία μόνο ο νους έχει πραγματική ύπαρξη.

⁴⁹ R. Descartes., Τα Πάθη της Ψυχής, σ. 117 κ.ε. Η έδρα των παθών βρίσκεται στον εγκέφαλο και όχι στην καρδιά όπως πιστεύει ο Αριστοτέλης. Σύμφωνα με τη θεωρία αλληλεπίδρασης ο αδένας αποτελεί την έδρα της ψυχής. Ο εγκέφαλος εμπεριέχει κοιλότητες στις οποίες εισέρχονται τα ζωικά πνεύματα που μεταφέρουν την κίνηση του σώματος και έτσι επηρεάζουν τον αδένα.

Ο Descartes διαχωρίζει τα πάθη της ψυχής που είναι συγκεχυμένες αντιλήψεις και εξηγούνται μέσω της αλληλεπίδρασης σώματος και ψυχής από την καθαρή εποπτεία μέσω της οποίας έχουμε μόνο αληθείς αντιλήψεις. Η «διανοητική χαρά» εκφράζει για τον Descartes την αυτονομία του πνεύματος⁵⁰.

Ο Αριστοτέλης θέτει μια άλλου τύπου αλληλεπίδραση ως προς το πρόβλημα νου και σώματος που σχετίζεται με το πώς η ψυχή ή ο νους οργανώνει το σώμα μορφικά. Έτσι, κρατάει στοιχεία φυσικαλισμού καθώς η ψυχή επιγίνεται επί του σώματος με την σημασία της αυτοπραγμάτωσης και του έργου. Στον Αριστοτέλη, ωστόσο, η έννοια της επιγένεσης δεν έχει την σημασία που της αποδίδει η σύγχρονη φυσικαλιστική εξήγηση της νόησης καθώς ο αριστοτελικός νους δεν εκφράζει απλά το αποτέλεσμα μιας φυσικής αλλαγής, αλλά είναι η ίδια η «αυτοπραγμάτωση» του φυσικού. Μ' αυτόν τον τρόπο οδηγείται σε μια μορφή συγκερασμού. Άρα, ενώ στη θεωρία της επιγένεσης ο νους έπεται χρονικά και όχι μόνο στην περίπτωση της αριστοτελικής νόησης ο ποιητικός νους αποτελεί μια μορφή «μεταθεώρησης» του φυσικού, γι' αυτό και ο Αριστοτέλης αποφαινεται για τον ποιητικό νου ως το πέρασμα από το κάτι ατελές και μερικό σε κάτι τέλειο και πλήρες (Περί Ψυχής, 431 α 5-8). Ο Αριστοτέλης δεν ταυτίζει απόλυτα τα φυσικά και νοητικά γεγονότα. Η καθαρή συνείδηση (ποιητικός νους) δεν εξηγείται εξ ολοκλήρου από τις φυσικές αλλαγές και έτσι ο ποιητικός νους νομιμοποιείται ως το αντικειμενικό κριτήριο της γνώσης.

Έτσι, νομίζω, ότι λανθασμένα ο Feyerabend περιορίζει τον Αριστοτέλη σε μια ψυχολογία του κοινού νου. Οι αριστοτελικοί όροι διαμόρφωσης του καθαρού νου διαφέρουν από τους στόχους και τα αιτήματα της σύγχρονης επιστήμης της οποίας τα κριτήρια, σύμφωνα με τον Feyerabend,

⁵⁰ Rene, Descartes, Τα Πάθη της Ψυχής, Ο Descartes θεωρεί ότι η γενναιοφροσύνη αποτελεί την τέλεια έκφραση του "cogito ergo sum" p.p. 265, εκδ. Κριτική.

δεν είναι αδιάσειστα, ωστόσο, ο Αριστοτέλης καταφέρνει να συγκροτήσει μια διαλεκτική σχέση μεταξύ καθαρού νου και φυσικών γεγονότων που προχωράει πέρα από τον φυσικαλισμό που αρνείται την ύπαρξη καθαρών εννοιών, τον συμπεριφορισμό που αποδέχεται μια μορφή μηχανιστικής αλληλεπίδρασης, τον καρτεσιανό δυϊσμό που δεν επιλύει το πρόβλημα της αλληλεπίδρασης σώματος και ψυχής και τον Feysaband που ασκώντας κριτική στα σύγχρονα επιστημονικά κριτήρια οδηγείται ο ίδιος στο άλλο άκρο εκφράζοντας μια αρνητική εικόνα για την δυνατότητα της επιστήμης. Ο Αριστοτέλης μολονότι συμπορεύεται με την γενική αρχαιοελληνική αντίληψη περί αίσθησης όπως επισημαίνει και ο C. Kahn, κρατάει σταθερά τα αντικειμενικά κριτήρια της γνώσης. Η αριστοτελική οντολογία είναι αντικειμενική σ' αντίθεση με την βασική θέση του J. Searle ότι η οντολογία στην ουσία της είναι υποκειμενική διαχωρίζοντας την ανθρώπινη συνείδηση από την επιστήμη της νόησης⁵¹.

⁵¹ J. Searle., Ανακαλύπτοντας Ξανά το Νου, p.p.37-38.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- 1 Bachelard, G., Το νέο επιστημονικό πνεύμα, μτφ. Γ. Φαράκλας, ΠΕΚ, 2000.
- 2 Barnes, J., Sorabji, J. και M. Schofield, *Articles on Aristotle*, 4, *Psychology Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995. and *Aesthetics*, Duckworth, 1979.
- 3 Barnes, J., (επιμ), *The Cambridge*
- 4 Burnet, J., "The Socratic Doctrine of the Soul", *British Academy*, Vol.7, London.
- 5 Βεΐκος, Θ., *Φιλοσοφία και Επιστήμη*, Αθήνα 1980.
- 6 Βεΐκος, Θεόφιλος., *Οι Προσωκρατικοί*, εκδ. Ζαχαρόπουλος, 1988.
- 7 Βλαστός, Γρ., *Πλατωνικές Μελέτες*, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 2000.
- 8 Βλαστός, Γρ., *Σωκράτης : Ειρωνευτής και Ηθικός Φιλόσοφος*, μτφ, Καλλιγάς, Εστία 1999.
- 9 Carone, G.R., "Mind and Body in Late Plato", *Philosophie* 87, 2005.
- 10 Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.
- 11 Cornford, F.M., *Plato's Cosmology*, London, 1937.
- 12 Cottingham, J., *Φιλοσοφία της Επιστήμης, Α' : Οι Ορθολογιστές*, εκδ. Στάχυ, Αθήνα 2000.
- 13 Descartes, R., *Λόγος Περί της Μεθόδου* μτφ. Χ. Χρηστίδης, 1948.
- 14 Dodds. E.R., *The Greeks and the Irrational* Berkeley 1959
- 15 During, I., *Αριστοτέλης [1960]*, ελλ. μτφρ. τομ. 1 και 2, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1991 και 1994.
- 16 Everson St., *Aristotle On Perception* Clarendon Press, Oxford 1997
- 17 Feyeraband, P., *Ενάντια στη Μέθοδο, Σύγχρονα Θέματα*, 1991.
- 18 Findlay, J.N., *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Νέα Υόρκη, 1974.

- 19 Furley, D.J., "The Early History of the Concept of Soul", Classical Philosophy: Philosophy Before Socrates, e.d. Irwin.
- 20 Gregoric, P., Aristotle on the Common Sense, Oxford University Press
- 21 Guthrie., W.K.C., A History of Greek Philosophy, The Earlier Presocratics and the Pythagoreans, vol. I, Cambridge University Press, London, 1962.
- 22 Hamlyn,D.W.,Aristotle De Amma (μετφ. εις. σχολ) Clarendon Press, Oxford 1993
- 23 Irwin., T., Aristotle's First Principles, Clarendon Press., Oxford, 1988.
- 24 Johansen,T.K., Aristotle on the Sense-Organs, Bristol
- 25 Kahn, C.H., The art and thought of Heraclitus, Cambridge University Press, London, 1979.
- 26 Kirk, G.S., Heraclitus : The Cosmic Fragments, Cambridge University Press, London, 1954.
- 27 Kirk., G.S., Raven, J.E., και M. Scholfield, Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 2001.
- 28 Κάλφας, Β., Φιλοσοφία και Επιστήμη στην αρχαία Ελλάδα, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2005.
- 29 Κλήμης, Αλεξανδρεύς., Στρωματεῖς εκδ. Το Βυζάντιον, Θεσσαλονίκη 1996.
- 30 Lebedev, A., "The Imagery of Lampadedromia in Heraclitus", Φιλοσοφία 17-18, 1987-8, Αθήναι.
- 31 Lesky, A., Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Λογοτεχνίας, εκδ. Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη.
- 32 Locke, J., An Essay Concerning Human Understanding, Oxford 1975.
- 33 Long, A.A., Η Ελληνιστική Φιλοσοφία, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα, 1997.
- 34 Long, A.A., Οι Προσωκρατικοί Φιλόσοφοι, μτφ. Νικολαΐδης – Τυφλόπουλος, εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα, 2005.
- 35 Lossee, J., Φιλοσοφία της Επιστήμης, Βάνιας, 1991.

- 36 Ρουσόπουλος, Γ., Αναλυτική της Παράστασης, Η γνωσιοθεωρία του Κύκλου της Βιέννης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 1998.
- 37 Ρούσσο, Ευάγγελος, Προσωκρατικοί, τομ. Β', εκδ. στιγμή, Αθήνα, 2000.
- 38 Searle, J., Ανακαλύπτοντας Ξανά το Νου, εκδ. Γκοβότση.
- 39 Warburton, Nigel., Φιλοσοφία. Τα βασικά Ζητήματα, 4, 1999.

Κείμενα

1. Ανδρόνικος, Μ., Πλάτωνος Πολιτεία εισ. μτφρ. εκδ. Ζαχαρόπουλος.
2. Αριστοτέλους., Αναλυτικά Ύστερα, Αρχαία Ελληνική Γραμματεία «Οι Έλληνες» μτφ. Η.Π. Νικολούδης. εκδ. Κάκτος, 1992.
3. Barnes, J., Aristotle's Posterior Analytics, Oxford 1975.
4. Θεοδωρακόπουλος, Ι., Πλάτωνος Φαίδρος, εισ. μτφ. εκδ. Εστία, Αθήνα 2003.
5. Κάλφας, Β., Πλάτων, Τίμαιος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1995.
6. Κάλφας, Β., Αριστοτέλης Περί Φύσεως, Β, εισ. μτφ. σχ. εκδ. Πόλις, Αθήνα, 1999.
7. Σκουτερόπουλος, Ν., Πλάτωνος Πολιτεία εισ. μτφ. εκδ. Πόλις, Αθήνα 2002.
8. Σωτηράκης, Ν., Ευσταθίου, Α., Αριστοτέλης, Μικρά Φυσικά εισ. μτφ. σχ. Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.
9. Τατάκης, Β., Αριστοτέλης Περί Ψυχής, εισ. μτφ. σχ. εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα.
10. Τατάκης, Β., Πλάτων, Θεαίτητος, εισ. μτφ. σχ. εκδ. Ι. Ζαχαρόπουλος.

